# جامعة القدس المفتوحة

**كلية الدراسات العليا والبحث العلمي**

**برنامج ماجستير اللغة العربية وآدابها**

## السيميائية في التراث العربي

**إعداد الطالبة: مريم محمد سليم محمود خليل زغلول**

**الرقم الجامعي : 0330011620008**

**إشراف : أ. د عمر عتيق**

**قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير**

**من كلية الدراسات العليا والبحث العلمي في جامعة القدس المفتوحة .**

**الفصل الثاني 1192**

**السنة الدراسية**

**2019 -2020**

**فلسطين**

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

{سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ}

صدق الله العظيم

الفتح:29

إقرار

أنا الموقعة أدناه مقدمة الرسالة الموسومة بـ

# السيميائية في التراث العربي

أقرّ بأنّ مضمون الرسالة إنّما هو نتاج جهدي الخاص، باستثناء الاقتباسات والإشارات الواردة في الحواشي، وأن الرسالة لم تقدم من قبل للحصول على درجة علميّة أو بحث علمي لدى أية مؤسسة تعليميّة أو بحثية أخرى.

## Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

**Students name:** اسم الطالب: مريم محمد سليم محمود خليل زغلول

**Signature:** التوقيع :

**Date:** التاريخ : 2020/6/27

# قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (السيميائية في التراث العربي

) وأجيزت بتاريخ 2020/6/27 م

## أعضاء لجنة المناقشة

1- أ.د. عمر خليل ..... (رئيساً) التوقيع .....

2- د. عبد الرحيم الهميل ..... (مناقشاً داخلياً) التوقيع .....

3- أ.د. ناصر قاسم ..... (مناقشاً خارجياً) التوقيع .....

# ( تفويض)

أنا مريم محمد سليم محمود خليل زغلول ، أفوّض جامعة القدس المفتوحة بتزويد المكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص بنسخ من رسالتي عند طلبها، بما يتفق وتعليمات الجامعة.

اسم الطالبة: مريم محمد سليم محمود خليل زغلول

التوقيع: .....

التاريخ: 2020/6/27

# الإهداء

**إلى من هم أكرم منا مكانة... شهداء فلسطين**

**إلى من ضحوا بحريتهم من أجل حرية غيرهم...الأسرى والمعتقلين**

**إلى والدي الحبيب وأمي الحنونة**

**إلى إخوتي وأخواتي الأعزاء**

**إلى من رعاني بنور قلبه... وحماني بحكمته... وغمرني بحنانه...زوجي الحبيب**

**إلى من وقفوا إلى جانبي حتى أقطف ثمرة العلم...أبنائي وبناتي**

**عماد، ريم، ليان، يوسف**

**إلى زملاء الدراسة، أصدقائي وصديقاتي**

# الشكر والتقدير

**بعد شكر الله العلي القدير... أتوجه بالشكر الجزيل إلى :الأستاذ الدكتور عمر عتيق وأرفع القبعة احتراماً واجلالاً لجهودك المباركة في مساندتي ودعمي لإتمام بحثي هذا بكل ما أوتيت، فلك مني كل الثناء والتقدير.**

**كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لأساتذتي الكرام: حضرة الأستاذ الدكتور نادر قاسم رئيس قسم اللغة العربية ممتحنا خارجيا من جامعة النجاح الوطنية، وحضرة الدكتور عبد الرحيم الهبيل ممتحنا داخليا من جامعة القدس المفتوحة فرع غزة؛ على قبولهم مناقشة رسالتي الموسومة بـ" السيميائية في التراث العربي" ، فلهم مني فائق الاحترام والتقدير.**

**والشكر موصول للأستاذ الدكتور حسني عوض عميد كلية الدراسات العليا والبحث العلمي؛ على متابعته الحثيثة لطلابه، لك مني فائق الاحترام والإجلال والتقدير.**

**كل الشكر والتقدير إلى أ. صباح عرقوب التي ما توانت عن تقديم العون والمساندة لي أثناء مسيرتي الدراسية.**

**والشكر موصول لأساتذتي في قسم اللغة العربية على جهودهم الطيبة، وحجم عطائهم اللامحدود، فلهم مني كل التقدير والامتنان.**

**وجميل الشكر والعرفان إلى الصرح العلمي الشامخ: جامعة القدس المفتوحة، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، موظفوها كافة من إداريين ومشرفين أكاديميين، كل باسمه ومقامه ولقبه، ولكل إنسان يعز على قلبي وغاب ذكره عن لساني.**

# السيميائية في التراث العربي

إعداد: مريم أبوبكر

إشراف: أ.د. عمر عتيق

## الملخص

تتمثل أهميّة الدراسة الموسومة بـ" السيميائية في التراث العربي" بأنها تربط منهجاً نقدياً حديثاً وهو "المنهج السيميائي" بالجذور التراثية، في محاولة لإبراز جوانب الالتقاء، لتأكيد أن المنهج السيميائي الذي يعتمده كثير من الدارسين ليس فتحاً جديداً في الدراسات النقديّة، وإنما له جذور في الموروث النقدي والبلاغي.

تحدثت في التمهيد عن المعنى اللغوي للسيميائية، والمعنى الاصطلاحي للسيميائية، ومقاربة بين معنى السيميائية في التراث العربي ومعنى السيميائية في النقد الغربي، وإشكالية تعدد مصطلح السيميائية في الترجمة العربية، وإشكالية تغريب المصطلح النقدي "السيميائية أنموذجاً"، والفضاءات الدلالية للسيميائية في التراث العربي.

أما الفصل الأول فحمل عنوان " السيميائية في التراث الأدبي والبلاغي" تحدثت فيه عن مصطلحات السيميائية في التراث العربي(السيمياء والعلامة والدلالة والإشارة والفراسة)، والسيمياء في كتب الجاحظ، والإشارة في البيان والتبيين، وسيمياء الحواس في كتاب الحيوان.

وفي الفصل الثاني " سيمياء الجسد والأهواء" تحدثت عن سيمياء لغة العيون في كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاّف لابن حزم الأندلسي، وسيمياء لغة الجسد في كتاب روضة

**المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيّم الجوزية، والرؤيا والتأويل في كتاب تفسير الأحلام لابن سيرين.**

**وتحدثت في الفصل الثالث الموسوم بـ" سيمياء الأزياء في التراث العربي" عن لباس الخلفاء والأمراء، ولباس الشعراء والخطباء، ولباس العامة، ودلالات أدوات الزينة في التراث الفلسطيني.**

**ومن أبرز نتائج البحث:**

**1- احتفاء التراث العربي بالنصوص السيميائية.**

**2- تردد مفاهيم السيميائية والعلامة في التراث العربي على نحو يقترب من مفاهيم حداثية.**

**3- الدراسات السيميائية هي تجديد للوعي النقدي من خلال إعادة طرح قضايا المعنى.**

**4- الأنساق البصرية من أكثر الأنساق حضورا في التراث العربي.**

**الكلمات المفتاحية**

**سيمياء، علامة، تراث، سياق، تأويل**

# Semiotics in the Arab heritage


## Researcher name: Mariam Abu Baker

## Name of supervisor: Prof. Omar Atiq


## Abstract


**The importance of the study marked by "semiotics in the Arab heritage" is that it links a recent critical approach, the "semiotic approach" to the heritage roots, in an attempt to highlight aspects of convergence, to emphasize that the semiotic approach adopted by many scholars is not a new breakthrough in critical studies, but has roots in the critical and rhetorical heritage.**

**I talked in the preface, about the linguistic meaning of semiotics, the conventional meaning of semiotics, an approach between the meaning of semiotics in the Arab heritage and the meaning of semiotics in Western criticism, the problem of the multiplicity of the term semiotics in the Arabic translation, and the problem of the westernization of the critical term "semiotics model", and the semantic spaces of semiotics in the Arab heritage.**

The first chapter is entitled "Semiotics in literary and rhetorical heritage", in which she spoke about the seminal terms in the Arab heritage (semiotics, mark, signalling, sign, and frills), semiotics in the books of the protruding, and the reference in the statement and the two, and the will of the senses in the book of the animal.

In the second chapter , "The Semium of the Body and The Whims", I talked about the seminal language of the eyes in the book "The ring of the Dove in the affinity and The Thousands of Ibn Hazm Al Andalusi" , and the semiotics of body language in the book "Rawda Al Mohebeen and Nuzhat Al Mushtaqin" by Ibn Qayyim Al Jawziyyah , and the vision and interpretation in the book of "Interpretation of Dreams" of Ibn Serin .

In the third chapter, titled "The Semi-Fashion in the Arab Heritage", I spoke about the dress of caliphs and princes, the dress of poets and preachers, the dress of the public, and the semantics of decorative tools in the Palestinian heritage.

Some of the most prominent research results include:

1- Celebrating the Arab heritage with semiotic texts.

2- The frequency of semiotic and tag concepts in the Arab heritage in a way that approaches modernist concepts.

3- Semiotic studies are a renewal of critical awareness by re-raising issues of meaning.

4- Visual patterns are among the most present in the Arab heritage.

**Key words**

**Semiotics, mark, heritage, Context, Interpretation**

# المقدمة

## أهميّة الدّراسة

تسعى الدراسة للوقوف على دلالات الموروث السّيميائيّ في التّراث العربيّ من حيث النصوص الأدبية، والفلكلورية. وتكشف عن الأبعاد الاجتماعيّة والفكريّة والنّفسيّة الّتي يشتمل عليها الخطاب السيميّائيّ في التّراث العربيّ. وتعزّز الدّراسة مجالات البحث السّيميّائيّ الّذي لا يقتصر على الخطاب اللّغوي، وإنّما تجاوزه إلى الكشف عن دلالات لغة الجسد والأزياء وأدوات الزّينة بهدف رَصْد علاقة الفلسطينيّ بهويته وثقافته من حيث الانتماء أو التّغريب.

## صُعوبات إنجاز البَحْث

تمثلت الصّعوبة في استخراج النّصوص التراثية ذات العلاقة بالسّيميائية، للكشف عن دلالتها برؤية معاصرة.

## منهج البحث

اعتمَدْتُ على المنهج السّيميائيّ الّذي يعتني بمعاينة العلامات الدّالة، وتتبّع الدّال والمدلول، واستنباط الرّمز وتأويله.

## أسئلة البحث

1- هل يعد مصطلح السيميائيّة مصطلحاً وافداً؟

2- ما الفضاءات الدّلاليّة للسّيميائيّة في التّراث العربيّ؟

3- ما مفهوم السيميائية عند الجاحظ؟

4- هل يمكن أن نوازن بين مفهوم الأحْلام عِنْد ابن سيرين ومَفْهوم الأَحْلام عِنْد علماء النّفس؟

5- ما الدّلالات سيميائيّة للأزياء في التّراث العربيّ؟

6- ما دلالات أدوات الزّينة في التّراث العربيّ؟

7- هل يتضمن التّراث الأَدبيّ دلالات لغة الجسد؟

8-هل يؤسّس موضوع الرّسالة لدراسة الخطاب الثّقافي الفلسطيني دراسة سيميائيّة ؟

## الدراسات السّابقة

لم تجد الباحثة دراسة جامعة لموضوعات الرّسالة ، وإنّما وجدت نصوصاً متفرقة في عدد من المصادر الأدبيّة والفكرية ، والمقالات الّتي تناولت جزءاً يسيراً من موضوعات الرّسالة، لهذا اعتمدت الباحثة على مصادر أوليّة ومراجع حديثة أخرى، أبرزها: "البيان والتبيين" و "كتاب الحيوان" للجاحظ، و"طوق الحمامة في الألفة والألاّف" لابن حزم، و"روضة المحبين ونزهة المشتاقين" لابن قيّم الجوزيّة، و"تفسير الأحلام وتعطيره" لابن سيرين والنابلسي، ومن أهم المراجع " البيان بلا لسان دراسة في لغة الجسد" لمهدي أسعد عرّار، و"علم الدّلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة" لعادل فاخوري، و"دلالة الألفاظ " لإبراهيم أنيس، و"أنظمة العلامات في اللّغة والأدب والثّقافة مدخل إلى السّيموطيقا" لنصر أبوزيد وسيزا قاسم، "ولغة الجسد في القرآن الكريم" لعمر عتيق.

ومن أهم الدّراسات العلميّة " علم السيمياء في التراث العربي" لبلقاسم دقة، وضمن رسائل الماجستير: "الفكر العلاماتي عند الجاحظ مقاربة سيميائيّة لمفهوم البيان" لسعيد إباون، و

"سيميائيّة الأحلام في التّراث العربيّ كتاب –تفسير الأَحْلام– لابن سيرين" لمحرز حمايمي، وقد سلط البحث الضوء على ركائز جديدة تنضاف إلى سابقتها.

## مضمون فصول البحث

وزّعت الدراسة على تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، فعَمِدْتُ في التّمهيد إلى تعيينِ مَفهومِ السّيميائيّة، وقارَبْتُ بَيْنَ مَعْنى السّيميائيّة في التّراث العربيّ ومعنى السّيميائيّة في النّقد الغربيّ، وعرَّجْتُ على إشكاليةِ تَعدّدِ مُصطلح السّيميائيّة في التّرجمةِ العربيّةِ، وإشكاليّة تغريب المصطلح النّقديّ "السّيميائيّة أنموذجاً"، ثم عَرضْتُ لِلْفَضاءات الدّلاليّة للسّيميائيّة في التّراث العربيّ.

أما الفصل الأوّل فحمل عنوان "السّيميائيّة في التّراث الأدبيّ والبلاغيّ"، وقسّمته إلى أربعة مباحث: تحدثت في الأوّل عن مصطلحات السّيميائيّة في التّراث العربيّ (السّيمياء والعلامة والدّلالة والإشارة والفِراسة)، وفي المبحث الثّاني رَصَدْتُ السيمياء في كتب الجاحظ، وفي المبحث الثّالث عالجْتُ الإشارة في البيان والتبيين، وفي المبحث الرّابع ناقشْتُ سيمياء الحواس في كتاب الحيوان.

واختصّ الفصل الثاني بـ "سيمياء الجسد والأهواء"، وقسّمته إلى ثلاثة مباحث: تناولت في المبحث الأوّل سيمياء لغة العيون في كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاّف لابن حزم، وفي المبحث الثّاني سيمياء لغة الجسد والحب في كتاب روضة المحبّين ونزهة المشتاقين لابن قيّم الجوزيّة، وفي المبحث الثالث الرؤيا والتأويل في كِتاب تفسير الأَحْلام لابن سيرين.

**وعايَن الفصل الثّالث سيمياء الأزياء في التراث العربي ، وقسّمته إلى أربعة مباحث: تناول المبحث الأوّل لِباس الخلفاء والأمراء، والمبحث الثّاني لباس الشّعراء والخطباء، والمبحث الثّالث لباس العامة، والمبحث الرّابع دلالات أدوات الزّينة في التّراث الفلسطيني.**

## تمهيد

تعد السيميائية علماً قديماً حديثاً؛ قديماً في مفهومه حديثاً في اصطلاحاته، ومتنوعاً في مجالاته، ومتسعاً في ميادينه. ويستغرب بعض القراء والدارسين من علاقة مصطلح السيمياء بالتراث العربي، وينكر بعضهم ذلك، فيرددون أن السيمياء " مشتقة من "semeon" اليونانية التي تعني الدليل " ([1]) متجاهلين جذورها الدينية والمعجمية والأدبية.

### أولا: المعنى اللغوي للسيميائية

جاء في لسان العرب أن " السيمياء : العلامة، مشتقة من الفعل "سام" المنقلب عن "وَسَمَ"، وزنها "عِفلى"، وهي في الصورة "فِعلى"، يدل على ذلك قولهم: سِمَةٌ، فإن أصلها "وِسمةٌ"، ويقولون: سيمى بالقصر، وسيماء بالمد، وسيمياء بزيادة الياء والمد، ويقولون: "سوَّم" إذا جعل "سمةً"، وقولهم: سوم فرسه؛ أي جعل عليه السمة، وقيل: الخيل المسومة، هي التي عليها السيمة، والسومة وهي العلامة. " ([2])

ورد لفظ "سيماهم" في القرآن الكريم في ستة مواضع، منها قوله تعالى: { تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ } ([3]) ، وفي قوله

---

([1]) داسكال، مارسيليو: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة: حميد لحميد وآخرون. الدار البيضاء، 1987، ص4، ينظر: توسان، برنار: ما هي السيميولوجيا؟، ترجمة: محمد نظيف، ط2. أفريقيا الشرق، لبنان، ص9

([2]) لسان العرب: مادة سوم

([3]) البقرة: 273

تعالى: { سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ } ([1]) ، وقد وردت على صيغة المفعول "مسومة" بمعنى "معلمة" ([2]) في مواضع عدة، منها: قوله تعالى: { مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ ۖ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ}([3]) ، وفي قوله تعالى: {مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ} ([4]) ، وقوله تعالى: { وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ } ([5])

وجاءت لفظة "السيمياء" في الشعر العربي ومنه، قول أسيد بن عنقاء الفزاري إذ يمدح عميله حين قاسمه ماله ([6])، فيقول:

" غلامٌ رماه الله بالحسن يافعا  له سيماء لا تشقُّ على البصرِ

كأن الثريا علقت فوق نحره  وفي جيده الشعرى وفي وجهه القمر " ([7])

وتعني السيمياء في البيت الشعري: " العلامة والمراد بها ههنا الحسن " ([1]) ويتضح من ذلك أن لفظ السيمياء بمعنى العلامة كان معروفا عند العرب في الشعر والقرآن الكريم.

---

([1]) الفتح: 29

([2]) الخيل المُسَوَّمة هي التي عليها السِّيما والسُّومةُ وهي العلامة، والخَيْلُ المُسَوَّمة: المَرْعِيَّة، والمُسَوَّمَةُ: المُعَلَّمةُ . لسان العرب: مادة سوم

([3]) هود: 83

([4]) الذاريات: 34

([5]) آل عمران: 14

([6]) ينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. التراث العربي، السنة الثالثة والعشرون، ع91، سبتمبر، 2003، ص69

([7]) لسان العرب: مادة سوم

## ثانيا: المعنى الاصطلاحي للسيميائية

يشكل تعريف السيمياء في الاصطلاح مدار اختلاف وائتلاف بين اللسانين، تحديدا دي سوسير وبيرس، وهو أمر أشار إليه بلقاسم دقة في بحثه الموسوم بـ " علم السيمياء في التراث العربي " بقوله: " ومن الملاحظ أن بيرس يركز على الوظيفة المنطقية للإشارة، بينما دو سوسير على الوظيفة الاجتماعية، ولكن المظهرين على علاقة متينة. " ([2])

ويكشف المتتبع لمعنى السيمياء في الاصطلاح أن " هناك شبه اتفاق بين العلماء يعطي مكانة مستقلة للغة يسمح بتعريف السيمياء على أنها: دراسة الأنماط والأنساق العلاماتية غير اللسانية، إلا أن العلامة قد تكون في أصلها لسانية، وغير لسانية " ([3])

يفسرها معنى اصطلاحي آخر بأنها علم الإشارة؛ " فالسيمياء: هي علم الإشارة الدالة مهما يكن نوعها وأصلها. وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة. وهكذا فإن السيميولوجية هي العلم الذي يدرس بنية الإشارة وعلائقها في هذا الكون، ويدرس بالتالي توزعها ووظائفها الداخلية والخارجية" ([4])

---

([1]) القوجوي، محمد بن مصلح الدين مصطفى الحنفيّ (951هـ): حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير القاضي البيضاوي. ضبطه وصححه وخرّج آياته: محمد عبد القادر شاهين. دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1971، ج5، ص614

([2]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص71

([3]) ينظر: مبارك، حنون: دروس في السيميائيات. ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص29، ودقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص70

([4]) الوعر، مازن: مقدمة علم الإشارة –السيميولوجيا– لبيرو جيور. دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1998، ص9. ينظر: عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. بحث مقدم=

ويخلص بلقاسم دقة إلى أن " علم السيمياء هو ذلك العلم الذي يدرس حياة الإشارات في قلب المجتمع، ويهتم بإنتاج الإشارات أو العلامات واستعمالها " ([1]) إذ إن " سوسير يضع العلامات داخل أحضان المجتمع، ويجعل اللسانيات فرعاً من السيمياء " ([2])

تبلور علم السيمياء على يد بيرس (1914م) ([3]) " فالسيمياء أو السيميولوجيا تبعاً لرؤيته هي علم الإشارة، وهو يضم جميع العلوم الإنسانية والطبيعية " ([4]). وأطلق عليها مصطلح السيميوطيقا [*] " يقول: ليس باستطاعتي أن أدرس شيئا في هذا الكون كالرياضيات، والأخلاق، وعلم النفس، وعلم الصوتيات، وعلم الاقتصاد،إلا على أنه نظام سيميولوجي. " ([5])

---

=للمشاركة في مؤتمر النقد الدولي الخامس عشر التراث اللغوي والأدبي والنقدي العربي في الآداب العالمية، جامعة اليرموك-إربد، الأردن، 2015، ص10، وينظر: ثاني، قدور عبد الله: سيميائية الصورة، مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البرية في العالم. دار الغرب للنشر والتوزيع، 2004، ص52

([1]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث. ص70

([2]) المرجع نفسه، ص70

([3]) المرجع نفسه، ص70

([4])المرجع نفسه، ص70

[*] كثير من الدارسين يستعملون مصطلحي السيميوطيقا والسيميولوجيا على سبيل الترادف، وإن أغلب الباحثين العرب يستخدمون مصطلحات السيميوطيقا والسيميولوجيا والسيميائيات على أنها أسام دالة على معنى واحد. ينظر: شارف، عبد القادر: الدرس السيميائي بين التراث والحداثة. جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف-الجزائر. ص10

https://www.univ-chlef.dz/djossour/wp-content/uploads/2016/06/v2016_03_01.pdf

([5]) ينظر:دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص70

اتخذ من نظامه اتجاها ثلاثيا إذ " إن نظام بيرس السيميائي (السيميولوجي) هو عبارة عن مثلث، تشكل الإشارة فيه الضلع الأول، وهو الذي له صلة حقيقية بالموضوع الذي يشكل الضلع الثاني المحدد للمعنى، وهذا الضلع الثالث –أي المعنى– هو إشارة كذلك تعود على موضوعها الذي أنتج المعنى. " ([1]) فهي بالمحصلة ثلاثية تتكون من الإشارة والموضوع والمعنى. أما دي سوسير فقد اتبع نظام الثنائية إذ إن " العلامة (الدليل) عند سوسير، فإنها ذات وجهين: دال (Signifiant) ومدلول (Signifié). " ([2])

اختلفت استعمالات مصطلح "سيمياء" عند العرب القدامى، فقد ارتبط في بعض العصور بكونه علم السحر والكهانة، كما ارتبطت أحيانا بالكيمياء وفي بعض الأحيان الأخرى بالفلسفة والمنطق. ([3])

يفضي بنا هذا الاعتقاد إلى أن وجود السيميائية في التراث العربي لم يكن منهجاً محدداً له مواصفاته ونظرياته، أما عن وصول السيميائية ونضوجها وبلورتها بحلتها الحديثة فقد جاء من رواد غربيين.

## ثالثا: مقاربة بين معنى السيميائية في التراث العربي ومعنى السيميائية في النقد الغربي

---

([1]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص70

([2])المرجع نفسه. ص71

([3]) ينظر : حنيفة، فوكوس: الأصول الغربية للسيمياء وإرهاصاتها العربية. مجلة الأثر، جامعة عبد الرحمن ميرة، الجزائر، ع23، ديسمبر2015ص81

تسعى الدراسة إلى تأصيل السيمياء في التراث العربي القديم إلى المواءمة بين القديم والجديد، والمقاربة بين المنجز الدلالي التراثي والتأريخ السيميائي المعاصر، ومحاولة ربط الحلقة العربية المقصاة بما قدم في البحث السيمائي حتى الآن. ([1]) وذلك " من خلال تحويل نصوص هذا التراث لمراكمة نوع من المعرفة جديد، عن طريق استثمارها واستنطاقها ومحاورتها بوعي، والتحدث فيها ومعها، لا عنها..." . ([2])

تشير مصادر بلاغية تراثية إلى أهمية الإشارة أو العلامة إذ " تشكل العلامة أو الإشارة جوهر إبداع الإنسان وتطوره، وبات يعتمد عليها كليا في تنوعه المعرفي والثقافي، فمنها انطلق في اتجاه كسر قيود الوجود إلى آفاق أوسع عن طريق إبداعه أشكالا تعبيرية ورمزية تعينه على التخارج والكشف عما بداخله " ([3])

تبدأ إرهاصات السيميائية في التراث العربي عند الجاحظ الجاحظ بقوله: " والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه. وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط. وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على

---

([1]) ينظر: عقاق، قاده: في السيميائيات العربية قراءة مقارنة بين منجزات تراثية وطروحات غربية محدثة. ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان-الأردن، 2018، ص9-10

([2]) المرجع نفسه، ص10

([3]) شارف، عبد القادر: الدرس السيميائي بين التراث والحداثة أسس ومعطيات. جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف-الجزائر، ص10

https://www.univ-chlef.dz/djossour/wp-content/uploads/2016/06/v2016_03_01.pdf

اختلاف طبقاتها ودلالاتها " ([1]) من اليسير أن نقارب بين معنى السيمياء عند العرب قديما ومعناها في النقد الغربي ، إذ إن ما يقصده بالإشارة : " هو تلك الإشارة الجسدية والإيماءات التي قد تصاحب الكلام، فتربط دلالتها بدلالة الملفوظ اللغوي وقد تنفصل عن الكلام فتكون دالة بذاتها "([2]) وهذا ما يتوافق ومعنى السيميائية في الاصطلاح على أساس علم الإشارة وهي " الدالة مهما يكن نوعها وأصلها. وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة. وهكذا فإن السيميولوجية هي العلم الذي يدرس بنية الإشارة وعلائقها في هذا الكون، ويدرس بالتالي توزعها ووظائفها الداخلية والخارجية" ([3])

## رابعاً: إشكالية تعدد مصطلح السيميائية في الترجمة العربية

يعاني مصطلح السيميائية من التذبذب والغموض والتعدد في لفظه ومضمونه ([4])، ويزداد الأمر اضطراباً واتساعاً في الاصطلاحات العربية الحديثة التي جاءت بتسميات كثيرة "للسيميائية"، منها: السيميوطيقا/السيميولوجيا، السيمياء وعلم السيمياء والسّيميائية والسّيميائيات، العلامة والعلاميّات والعلاماتيّة وعلم العلامات.

---

([1]) الجاحظ، عمرو بن بحر(255هـ): البيان والتبين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، ج1، ص78

([2]) عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. . بحث مقدم في مؤتمر النقد الدولي الخامس عشر التراث اللغوي والأدبي والنقدي العربي في الآداب العالمية، جامعة اليرموك–إربد، الأردن، 2015

([3]) الوعر، مازن: مقدمة علم الإشارة–السيميولوجيا–لبيرو جيرو. ص9، ينظر: عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. ص10

([4]) ينظر: علي، هيام: دور السيميائية اللغوية في تأويل النصوص الشعرية شعر البردوني نموذجاً. رسالة ماجستير، إشراف: وليد سيف، الجامعة الأردنية، 2001، ص11

ويرجع تعدد المصطلحات النقدية إلى عوامل عدة أبرزها الترجمة المتعددة للمصطلح الواحد إذ تتداخل المصطلحات، وتتشعب في ألفاظها، وتختلف في مضامينها، وقد " عرف هذا المصطلح أثناء نقله إلى العربية فوضى كبيرة ناتجة عن عدم فهم ووعي جيد للمصطلح، وقد يكون ذلك بسبب محاولة تطويعه ليتماشى وسلاسة اللغة العربية، كما قد يرجع ذلك إلى تعصب كثير من الباحثين للتراث، فيحاولون إيجاد مقابل له في تراثنا العربي. " ([1])

## خامساً: إشكالية تغريب المصطلح النقدي" السيمائية أنموذجاً"

يُعرِض بعض نقاد العرب عن استعمال المصطلح العربي إذ إن " هؤلاء النقاد يهرعون للمصطلح الأجنبي ويعزفون عن المصطلح العربي المناظر هم من دعاة التغريب اللغوي والثقافي، فهم نتاج الشعور بالدونية أمام التفوق التقني للآخر . " ([2])

ومِن نقاد العرب مَن يؤثر استعمال مصطلح (السيميولوجيا) بدلا من استعمال مصطلح (السيميائية)، قائلا: "وقد آثرنا أن نحتفظ لها بالاسم الغربي مع إمكانية تعريبها وإطلاق (السيميائية) عليها حتى لا تختلط بعلم السيمياء والفراسة العربية " ([3])

ويعلل تبنيه لمصطلح دون آخر في موضع آخر، قائلاً: " تطلق السيميولوجيا على العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة وكيفية هذه الدلالة، وقد اقترح تسمية

---

([1]) الأحمر، فيصل: معجم السيميائيات. ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص16، ينظر: جريوي، آسيا: المصطلح السيميائي بين الفكر العربي والفكر الغربي. مجلة كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة– الجزائر، ع12، 2013، ص333

([2]) عتيق، عمر: المصطلح النقدي بين الأصالة والتغريب. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع24، 2012، ص320

([3]) فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط1، دارالشروق، القاهرة، 1998، ص32

اللغة العربية "السيميائية" أي العلامات، وهي تسمية موفقة في استخدامها للكلمة العربية "سيمياء" أي علامة أو ملمح، ولكننا نرى من الأفضل إطلاق الاسم الغربي عليه ، ونخشى أن يفهم القارئ العربي من السيميائية شيئا يتصل بالفراسة وتوسم الوجوه بالذات أو يربطها بالسيميا وهي العلم الذي اقترن في مراتب المعارف العربية بالسحر والكيميا. " [1] ويبدو أنه استعمل في مؤلف آخر مصطلح يقابل مصطلح السيميولوجية وهو "سيميائية العلامات"!![2](*)

وفي أهمية توحيد المصطلح يقول عمر عتيق: " يعد الإجماع على المصطلح دليلا على وجود النسق والوضوح والشمولية لأي حقل ثقافي، كما أن العلاقة الجدلية بين منظومة المصطلحات والخطاب الثقافي تشبه إلى حد ما علاقة التناسب والتوافق بين علم الإشارات أو العلامات ومدلولاتها، إذ إن الإشارة أو العلامة تقتضي تحديدا ووضوحا ودقة في دلالتها من جهة، وتوافقا على دلالتها من جهة أخرى." [3]

إن التوافق والتناسب بين علم الإشارات أو العلامات ومدلولاتها يقع في دائرة التواضع والاتفاق ضمن منظومة المجتمع الواحد على لغة إشارية موحدة على سبيل المثال لا الحصر، "المايسترو والأوركيسترا" و "الحَكَم في لعبة كرة القدم" .

---

([1]) فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي. ص 297

([2]) ينظر: عتيق، عمر: المصطلح النقدي بين الأصالة والتغريب. ص325

(*) من اللافت أن صلاح فضل استعمل مصطلح "سيميائية العلامات" في غير موضع. ينظر: جدي، كمال: المصطلحات السيميائية السردية في الخطاب النقدي عند رشيد بن مالك. رسالة ماجستير، إشراف:العيد جلولي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2012، ص16

([3]) عتيق، عمر: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، 2012، ص300

يفضي بنا هذا القول إلى أهمية توحيد المصطلح والاتفاق على لفظ موحد ضمن منظومة اللغة العربية إذ " توقِع التعددية للمصطلح الواحد المتلقي في حيرة دلالية تؤدي إلى تقلص دائرة المصطلحين عليه، فيفقد المصطلح أهم خصائصه وصفاته، ويتحول المصطلح من دائرة العموم إلى دائرة ضيقة تكاد تخص صاحب المصطلح وحده. " ([1])

فمن المسؤول في عدم تبني مصطلح علم الإشارة واللجوء إلى مصطلح السيميائية؟ وما الأسباب؟ هل يكمن في تفوق الآخر، أم عدم اهتمام ومتابعة العلماء العرب في فرض مصطلح علم الإشارة مثلا؟ أو أن علماء الغرب طوّروا مفهوم علم الإشارة إلى علم السيمياء بينما التصقت السيمياء عند العرب بعلوم السحر والطلاسم التي تعتمد أسرار الحروف والرموز؟

## سادساً: الفضاءات الدلالية (*) للسيميائية في التراث العربي

يشكل علم الدلالة العصب النابض في الدراسات السيميائية عند العرب قديما فقد " شاع عند اللغويين والأصوليين والفلاسفة وفقهاء اللغة العرب أن الأشياء متعددة الوجود، فهي

---

([1]) عتيق، عمر: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ص301

(*) الفضاء الدلالي: تحدث عنه "جيرار جينيت" فرأى أن لغة الأدب" لا تقوم بوظيفتها بطريقة بسيطة إلا نادرا، فليس للتعبير الأدبي معنى واحد، إنه لا ينقطع عن أن يتضاعف، ويتعدد إذ يمكن لكلمة واحدة مثلا أن تحمل معنيين تقول البلاغة عن أحدهما بأنه حقيقي، وعن الآخر بأنه مجازي" وانطلاقا من هذا التصور نشأ ما يسمى بـ"الفضاء الدلالي" الذي يرى "جنيت" أنه يتأسس بين المدلول المجازي، والمدلول الحقيقي، وهذا الفضاء له علاقة وطيدة بالشعر، وهو ليس مبحثا ضروريا في السرد، ويمكن أن يدرج تحت عنوان عام هو "المجاز". الأحمر، فيصل: معجم السيميائيات. ص131-132

**موجودة في الأعيان وموجودة في الأذهان وموجودة في اللسان، وكل وجود له آلياته وطبيعته الخاصة"([1])**

**ويناظر تعدد الأشياء في الوجود عند العرب القدامى بمختلف مشاربهم واتجاهاتهم ثالوث بيرس للعلامة؛ فوجود الأشياء في الأعيان يتجسد في المرجع وهو ما يحدد الوجود الموضوعي للشيء، أما وجودها في الأذهان فيتمثل في المدلول أي المفاهيم، ويقتصر وجودها في اللسان على الدال وهو أداتنا الأولى في التعرف على العالم الموجود خارج الذات المدركة. ([2])**

**وقد " التصقت السيمياء عند العرب أحياناً بعلوم السحر والطلاسم التي تعتمد أسرار الحروف والرموز والتخطيطات الدالة، وأحيانا تلتصق السيمياء بالمنطق وعلم التفسير والتأويل وهذا كله بعيد عن حقولها المعاصرة. " ([3])**

**ويؤكد حفناوي بعلي أن العرب تأثروا بمدارس عدة، بقوله: " إن تأثر العرب بالمدرستين اليونانية المدرسة: المشائية، والمدرسة الميغارية(*)– الرواقية لا يقبل الشك، كما يبدو عبر**

---

**([1]) بنكراد، سعيد: السيميائيات النشأة والموضوع. عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السيميائيات، الكويت، مج35، ع3، 2007، ص15 ، ينظر: جريوي، آسيا: المصطلح السيميائي بين الفكر العربي والفكر الغربي. جامعة محمد خيضر، بسكرة–الجزائر، ع12، 2013، ص330**

**([2]) ينظر: جريوي، آسيا: المصطلح السيميائي بين الفكر العربي والفكر الغربي. ص330. ينظر: بنكراد، سعيد: السيميائيات النشأة والموضوع. ص15**

**([3]) سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. المجلة الجامعة، جامعة الزاوية، مج2، ع16، 2014، ص158**

المفاهيم والمصطلحات الشائعة في علم الدلالة عندهم. ومن الطبيعي أن يكون أوائل الفلاسفة العرب كالفارابي و ابن سينا قريبين جدا من المعطيات اليونانية." ([1]) التي تمحورت حول علم الدلالة، " وكان تقسيم العرب للعلامة قريبا جدا من تقسيم بورس " ([2])

وقد " كان لليونان أثرهم الواضح في بلورة مفاهيم لها صلة وثيقة بعلم الدلالة " ([3]) أما " الرواقيون [*] الذين يرجع أصلهم من العمال الأجانب في أثينا هم أول من قال بأن للعلامة

---

[*] المدرسة الميغارية هي مدرسة فلسفية ازدهرت في القرن الرابع ما قبل الميلاد، أسسها أحد تلاميذ سقراط ويدعى أوكليديوس الميغاري. تستمد تعاليمها الأخلاقية من سقراط، تعترف بوجود خير واحد الذي، على ما يبدو، بعمل جنبا إلى جنب مع مبدائي الإيلية والتوحيد. طور بعض خلفاء اكليديوس نظم منطق متقدمة إلى حد أن أصبحوا مدرسة مستقلة والمعروفة باسم المدرسة الجدلية. ولعب تطويرهم للمنطق الموجهات والمنطق المشروط، والمنطق الشرطي، والمنطق الاقتراحي ادورا هاما في تطوير المنطق في العصور القديمة.

https://ar.wikipedia.org/wiki/المدرسة_الميغارية

([1]) ينظر: بعلي، حفناوي: استقبال النظريات النقدية في الخطاب العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة. دروب للنشر والتوزيع، ص155، وفاخوري، عادل: علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، 1985، ص5

([2]) جريوي، آسيا: المصطلح السيميائي بين الفكر العربي والفكر الغربي. 331

([3]) سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. المجلة الجامعة، جامعة الزاوية، مج2، ع16، 2014، ص155، ينظر: فاخوري، عادل: علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ص70

وجهين: دال ومدلول. " ([1]) إضافة إلى ذلك فقد " اكتشفوا [*] أن أصوات اللغة وحروفها، أي شكلها الخارجي الذي يدعى الدال، وراءه مدلولات متماثلة مع اللغة اليونانية"([2])

ويرى نصر حامد وسيزا قاسم أن " المقولة الشهيرة لسوسير أن العلامة لها جانبان: الدال والمدلول، مبنية على ما قاله الرواقيون (ترجع بداياتهم إلى القرن الثالث قبل الميلاد)"([3])

ويشير نصر حامد وسيزا قاسم إلى كتابات أوغستين إذ " نجد في كتابات المفكر القديس أوغستين (354–430) تعريفات للعلامة ضم أبحاثه في التأويل وقد اعتمد فيها على كثير مما قاله الفلاسفة قبله مثل الرواقيين وأرسطو، وتبدو أهمية أوغستين و"حداثته" في تأكيده على إطار الاتصال والتواصل والتوصيل عند معالجته لموضوع العلامة " ([4])

---

[*] الرواقيون: هم الذين يعود أصلهم الحقيقي إلى الكنعانيين القادمين من أرض كنعان: (فلسطين، لبنان، سوريا، الأردن) إلى شمال أفريقيا (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب)، والذين انتقل بعضهم إلى أثينا. سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. ص156

([1]) المرجع نفسه، ص156

[*] الرواقيون: أول من اكتشف الفرق بين الدال والمدلول ، وهم أصحاب تجربة لا يملكها اليونانيون، ألا وهي تجربة الازدواج الثقافي والحضاري واللغوي، من خلال ثلاث لغات هي: الكنعانية والأمازيغية، واليونانية. سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. ص156

([2]) المرجع نفسه، ص156

([3]) حامد، نصر أبوزيد، وقاسم، سيزا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات. مكتبة الأدب المغربي،دار الياس العصرية، القاهرة–مصر، ص15

([4]) المرجع نفسه، ص15

يرى إبراهيم أنيس أن معظم اللغويين من العرب يربطون في مؤلفاتهم بين الألفاظ ومدلولاتها ربطا وثيقا يكاد يشبه الصلة الطبيعية أو الذاتية. ولعل السر في هذا الاتجاه هو اعتزازهم بتلك الألفاظ العربية وإعجابهم بها، وحرصهم على الكشف عن أسرارها وخباياها ([1])

وقد رصد أنيس محاولات ابن جني في الكشف عن الصلة الخفية بين الألفاظ ودلالتها " فابن جني في كتابه الخصائص يعقد فصولا أربعة في نحو ستين صفحة من كتابه، يحاول في تلك الفصول أن يكشف لنا عن شيء من تلك الصلة الخفية بين الألفاظ ودلالتها " ([2]) وقد أَجمل ما جاء به ابن جني بنقاط، وبأسلوب يبسط للمتلقي فهم المعنى ، ومنها:

1- ربط ابن جني بين كلمتي المسك والصوّار[(*)].

2- حديث ابن جني عن الاشتقاق الأكبر.

3- قول ابن جني في إمساس أشباه المعاني أي وضع الألفاظ على صورة مناسبة لمعناه.([3])

ويُعقب أنيس قائلاً: " وقد أغرم بعض اللغويين القدماء بتلمس هذا الربط بين اللفظ ومدلوله، فتراهم يقولون مثلاً إنما الإنسان إنسانا لأنه مشتق من النسيان، وكثيرا ما ينسى

---

([1]) ينظر: أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ. ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976، ص64. ينظر: سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. ص158

([2]) المرجع نفسه، ص65

[(*)] الصِّوّار والصُّوّار: القليل من المِسك وقيل القطعة منه والجمع أَصوِرَة. لسان العرب: مادة صور

([3]) ينظر: سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. ص64-66

الإنسان!"([1]) ودرجت بين الناس لفظة "القلب" إذ يربطون بين القلب وتقلبه بالمشاعر ويقولون " وما سمي القلب إلا من تقلبه " ([2])

وقد أدرك أبو حامد الغزالي أهمية اللغة من خلال النظام التواصلي؛ فالإنسان يكيّف تعامله مع الواقع الخارجي، من خلال كفاءته العقلية التي تسمح له بابتكار النمط الترميزي الدال وفق التصور الحسي، وما يوفره المحيط الاجتماعي من إشارات ورموز ترتبط بعالم الأشياء المحسوسة ([3]) ، ففي مسألة الإشارة القائمة على وجود الدال والمدلول يرى أنها تقوم على أربعة محاور([4]) : " إن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الوجود في الأعيان " ([5])

يرى عبد الله الغذامي أن " الشيء له وجوده العيني كالشجرة نابتة في الأرض ثم يكون لها وجود ذهني، وهو أن ينشأ لها في ذهن الإنسان صورة تقوم في الذاكرة، ويأتي الوجود اللفظي وهو كلمة (ش ج ر ة) ، وهذه لا تشير إلى الوجود العيني وإنما تشير إلى الوجود الذهني، لأن نطقنا بهذه الكلمة لا يحضر الشجرة التي على الأرض وإنما يثير صورتها في الذهن فالدال هنا

---

([1]) إبراهيم أنيس : دلالة الألفاظ، ص68

([2]) لسان العرب: مادة قلب

([3]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص74

([4]) جريوي، آسيا: المصطلح السيميائي بين الفكر العربي والفكر الغربي. 331

([5]) أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد الطوسي(ت505هـ): معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا. ط2، دار المعارف. القاهرة. ص35-36

يثير دالا آخر. " ([1]) ويضيف أن " اللفظ يجلب صورة، ثم يتحول الوجود اللفظي إلى كتابة. والكتابة تثير فينا اللفظ لأن أول ما نفعل إذا صادفنا المكتوب هو أن نقوم بنطقه، وهذا النطق يجلب في الذهن صورة ذلك المنطوق. " ([2])ويقرر أن " هذه حركة الإشارة شرحها الغزالي دون أن يسميها(إشارة) ولكن شرحه لها سبق عصر علم السيميولوجيا بقرون. " ([3])

يفخر العربي بتراثه، فمن ليس له ماض، لا حاضر له، والتراث مليء بمكنوناته وثرواته، وما علينا إلا أن نعيد استقراءه في محاولة جادة لربط الماضي بالحاضر، وتأصيل العلوم الحديثة بما ورد من جذور وأصول لها في التراث العربي.

---

([1]) الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى اللتشريحية نظرية وتطبيق. ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء –المغرب، بيروت لبنان، 2006، 43-44

([2])المرجع نفسه، ص44

([3]) المرجع نفسه، ص44

# الفصل الأول

## السيميائية في التراث الأدبي والبلاغي

### المبحث الأول: مصطلحات السيميائية في التراث العربي (السيمياء والعلامة والدلالة والإشارة والفراسة)

**المطلب الأول: السيمياء**

**المطلب الثاني: العلامة**

**المطلب الثالث: الدلالة**

**المطلب الرابع: الإشارة**

**المطلب الخامس: الفراسة**

### المبحث الثاني: السيمياء في كتب الجاحظ

### المبحث الثالث: الإشارة في البيان والتبيين

### المبحث الرابع: سيمياء الحواس في كتاب الحيوان

## المبحث الأول: مصطلحات السيميائية في التراث العربي( السيميائية والعلامة والدلالة والإشارة والفراسة)

### مصطلح السيمياء في التراث العربي

يوضح ابن خلدون في مقدمته في "الفصل التاسع والعشرين" الموسوم بـ"علم أسرار الحروف" أو " علم السيمياء كما فهمه القدماء " مفهوم السيمياء عند القدماء، وهو المسمى بهذا العهد بالسيمياء، نقل من الطلمسات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة...، زعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء. فهي سارية في الأكوان علة هذا النظام...، فحدث لذلك علم أسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيمياء. " ([1])

وتتفق عقيلة سرير و فاطمة الزهراء على " أن ابن خلدون من هذه الوجهة قد تحدث عن الجانب الغيبي، والسّحري لعلم السيمياء. " ([2])

ورد مصطلح السيميائية في مراجع عربية عدة أن " السيمياء: علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها. وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو

---

([1]) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (808هـ): مقدمة ابن خلدون. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. ط1، دار البلخي، مكتبة الهدايا، دمشق، 2004، ج2، ص282

([2]) سرير، عقيلة، وفايدي، فاطمة الزهراء: النظرية السيميائية وتجلياتها في النقد العربي الحديث –تجربة عبد الله محمد الغذّامي النقدية نموذجا–. رسالة ماجستير، إشراف: صالح الدين ملفوف. جامعة الحيلاني بونعامة بخميس مليانة، الجزائر، 2015، ص7

دلالة. وهكذا فإن السيميولوجية هي العلم الذي يدرس بنية الإشارة وعلائقها في هذا الكون، ويدرس بالتالي توزعها ووظائفها الداخلية والخارجية " ([1])

لم يكن وجود السيميائية في التراث العربي منهجاً محدداً له مواصفاته ونظرياته، إذ " خرج مصطلح السيمياء من سياقات الكيماويين، إلى سياقات اللسانيين. حيث طرح فرديناند دي سوسير مصطلح سيميولوجيا فاستعمله سيميائيو باريس في حقلهم..." ([2]) يقول جوناثان كللر في كتابه الموسوم بـ " فريدينان دوسوسير تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات ": " اللغة أحد أنساق العلامات التي تعبر عن الأفكار، ومن ثم يمكن مقارنتها مع الكتابة، وأبجدية الصم والبكم، والشعائر الرمزية، وأشكال الإيتيكيت والرتب العسكرية...إلخ، ومع ذلك يظل نسق اللغة أكثر هذه الأنساق أهمية على الإطلاق " ([3]) واللغة محور الدراسات السيميائية.

مصطلح العلامة في التراث العربي

---

([1]) الوعر، مازن: مقدمة علم الإشارة –السيميولوجيا– لبيرو جيور. دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1998، ص9. وينظر: عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. ص10، وينظر: ثاني، قدور عبد الله: سيميائية الصورة، مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البرية في العالم. ص52، وينظر: جدي، كمال: المصطلحات السيميائية السردية في الخطاب النقدي عند رشيد بن مالك. ص13، وينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص70

([2]) داني، محمد: في ماهية السيميائيات والصورة. An International Journal Semat، المغرب، 2013، ص146

([3]) كللر، جوناثان: فريدينان دوسوسير تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات. ترجمة: محمود فهمي حجازي. مراجعة: محمود حمدي عبد الغني. المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص109

يرى بلقاسم دقة أن " القرآن الكريم هو الباحث والموجه للدرس السيميائي، إذ منذ نزوله كان التأمل في العلامة بغية اكتشاف بنيتها الدلالية. فقد أرشد القرآن الكريم في مواضع عدة إلى تدبرها " ([1]) ومن ذلك قوله: {إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون} ([2]) وفي تدبر معنى ألفاظ الآية السابقة، نجد أن لفظة (لَآيَاتٍ ) تعني: " إن في ذلك لَعلامات لمن كان له قلب يعقل عن الله تعالى أمره ونهيه. " ([3]) وفي قوله تعالى: {وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} ([4]) يقول الزمخشري في كشافه: " (وَعَلَامَاتٍ) هي معالم الطرق وكل ما تستدل به السابلة من جبل ومنهل وغير ذلك. " ([5])" ففي التوجيه الرباني كان التعامل مع العلامة من حيث هي علامة تدل على حقيقة حسية حاضرة تحيل علامة دالة على حقيقة مجردة غائبة " ([6]) يقول القاضي

---

([1]) ثاني، قدور عبد الله: سيميائية الصورة، مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البرية في العالم. ص54، وينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص71

([2]) الرعد: 4

([3]) إعداد نخبة من العلماء: التفسير الميسر. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الشؤون العلمية، المملكة العربية السعودية، ص249

([4]) النحل: 16

([5]) الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (538هـ): تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا. ط3، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 2009، ص569

([6]) ثاني، قدور عبد الله: سيميائية الصورة، مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البرية في العالم. ص 54–55، وينظر: حنيفة، فركوس: الأصول الغربية للسيمياء وإرهاصاتها العربية. ص73

عبد الجبار: " إن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليه الغائب " ([1]) فما دلالة قول القاضي الجرجاني؟ " إن الاسم إنما سمي اسما لكونه علامة على مسماه قد يدل على صاحبه، ولهذا انتهى بعض النحويين إلى تعريف الاسم على أنه ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، ولكنه يعتبر علامة عاكسة لصاحبه. " ([2]) ويشير الراغب الأصفهاني، إلى هذا المعنى في معرض حديثه عن الفقه ([3]) ، إذ يقول: " إن الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد. " ([4]) فهل أشار الراغب في قوله إلى علامة حاضرة دالة على شيء غائب ؟ " فالكون دال على خالقه " ([5])

ماهية العلامة

علم السيمياء ليس علماً وليد العصر الحديث فهو أبعد وأقدم في النشأة. فقد اهتم القدامى من عرب وعجم بهذا الجانب من علوم اللسانيات منذ أكثر من ألفين سنة، حينما أورد

---

([1]) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد أبادي (415هـ): المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: خضر محمد نبها. دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ج4، ص199، وينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص71–72

([2]) كلثوم، مدقن: العلامة وأنماط الخطاب. مجلة مقاليد، جامعة ورقلة، الجزائر،ع1، 2011، ص98

([3]) ينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص72

([4]) الأصفهاني، الراغب أبي القاسم بن محمد (502هـ): مفردات ألفاظ القرآن الكريم. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط4، دار القلم–الدار الشامية، دمشق، 2009، مادة: فقه، ص642

([5]) حنيفة، فركوس: الأصول الغربية للسيمياء وإرهاصاتها العربية. ص81

الفيلسوف أفلاطون هذا الموضوع في كتابه وأكد أن للأشياء جوهراً ثابتاً وأن الكلمة أداة التعبير عن الحقيقة. ([1])

يكشف بلقاسم دقة في سياق حديثه عن العلاقة العضوية بين الدال والمدلول اعتماداً على مفهوم العلامة أنه " يتم تبين الكلمة وحقيقتها الدالة عليها، أي بين الدال والمدلول، أو المبنى والمعنى تلاؤم طبيعي. فلهذا كان اللفظ يعبر عن جوهر الأشياء، وكانت الكلمة تظهر أول ما تظهر في وسط بدائي، وهذا ما حدا بسقراط إلى قول بأن المجتمع البدائي هو المنبع الأصيل للكلمة. " ([2])

يرى سقراط أن أول ما ظهرت الكلمة في وسط بدائي، وأن المنبع الأصيل للكلمة هو المجتمع البدائي، ويقودنا كلام سقراط إلى الحديث عن الدارسين العرب القدامى، الذين اهتموا بتعريف العلامة، " فقد اهتم الدارسون العرب القدامى بتعريفها، ويتقارب مفهومها عندهم مع مفهوم السمة(*) والأمارة (*) والأثر (*) والدليل. فكل ذلك يتعلق بالدلالة " ([1])

---

([1]) ينظر: ثاني، قدور عبد الله: سيميائية الصورة، مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البرية في العالم. ص47، وينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص72، وينظر: حنيفة، فوكوس: الأصول الغربية للسيمياء وإرهاصاتها العربية. ص74

([2]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث. ص72

(*) الفرق بين العلامة والسمة: أن السمة ضرب من العلامات مخصوص، وهو ما يكون بالنار في جسد حيوان مثل سمات الإبل. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد (395هـ): الفروق اللغوية. تحقيق: حسام الدين المقدسي. دار الكتب العلمية، بيروت، 71

(*) الفرق بين العلامة والأمارة: أن الأمارة هي العلامة الظاهرة، ويدل على ذلك أصل الكلمة وهو الظهور، ومنه قيل أمر الشيء إذا كثر. ومع الكثرة ظهور الشأن. أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية. ص69

**مفهوم العلامة عند أبي هلال العسكري(395هـ)**

**يُفرد أبو هلال العسكري باباً بعنوان " في الفرق بين الدلالة والدليل والاستدلال، وبين النظر والتأمل وبين النظر والرؤية، وما يجري مع ذلك " ([2]) ويذكر العلامة في سياق " الفرق بين الدلالة والعلامة: أن الدلالة على الشيء ما يمكن كل ناظر فيها أن يستدل بها عليه كالعالم لما كان دلالة على الخالق كان دالاً عليه لكل مستدل به، وعلامة الشيء ما يُعرف به المعلم له، ومن شاركه في معرفته دون كل واحد كالحجر تجعله علامة لدفين تدفنه، فيكون دلالة لك دون غيرك " ([3])**

**يشير ما تقدم " إلى إشكالية القصدية في العلامة، وهي الإشكالية التي تعد في الفكر السيميائي الحديث موضوع نقاش بين اتجاهين: اتجاه يؤكد الطبيعة الإبلاغية التواصلية للعلامة، ويمثل هذا الاتجاه كل من مونان، ومارتيني في الفكر السيميائي، وهؤلاء يعتقدون أن العلامة تتألف في أساسها من دال ومدلول وقصد." ([4]) " واتجاه آخر يركز على الجانب**

---

**(*) الفرق بين العلامة والأثر: أن أثر الشيء يكون بعده، وعلامته تكون قبله، تقول: الغيوم والرياح علامات المطر، ومدافع السيول آثار المطر. أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية. ص71**

**([1]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص72**

**([2]) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد (395هـ): الفروق اللغوية. تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص68**

**([3]) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية. ص70-71**

**([4]) دقة ، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص72-73، وينظر: عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. ص13**

التأويلي للعلامة من حيث إمكانية العلامة للتأويل بالنسبة للمتلقي. ويمثل هذا الاتجاه رولان بارت الفرنسي، وهو اتجاه يوصف بالسيميائية الدلالية "([1])

طبيعة العلامة

مفهوم العلامة عند ابن سينا (428هـ)

يقول ابن سينا في سياق العلامة اللغوية: " إن الإنسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها صورة الأمور الخارجية، وتتأتى عنها إلى النفس، فترتسم فيها ارتساما ثانيا ثابتا وإن غابت عن الحس...، ومعنى دلالة اللفظ، أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم، ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه. " ([2]) فمن خلال سماع اللفظ يرتسم المعنى في النفس، ويتصور المتلقي في خياله صورة لها علاقة بالمعنى تعلق في النفس، وتلك دلالة اللفظ المسموع في النفس التي تتيح للمتلقي تفسير ما سمع في خياله وتصوره في نفسه.

تُجمع عقيلة سرير وفاطمة الزهراء على أن " أهم العناصر التي (تساهم) في تشكيل العملية الدلالية، وهي: صور الأمور الخارجية، والنفس، ومسموع اسم، ودلالة اللّفظ، والمعنى، ويعني هذا أن الإنسان إذا أراد أن يعبّر عن شيء موجود في المحيط الخارجي عليه أن يبدأ

---

([1]) دقة ، بلقاسم : علم السيمياء في التراث العربي. ص72-73، وينظر: عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. ص13

([2]) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (428هـ): الشفاء المنطق 3- العبارة. تحقيق: محمود الخضيري، القاهرة، 1970. ص3-4

بإدراكه أوّلا، يتصور له، ثم يتشكل في ذهنه (معنى)، وبهذا فإن الدّليل اللّغوي عند ابن سينا يتكون من ثنائيّة (مسموع اسم/معنى)، وهو بذلك يقصي المرجع الخارجي. " ([1])

ويرى بلقاسم دقة أن " مفهوم ابن سينا لدلالة اللفظ نجده يتفق ومفهوم دوسوسير للعلامة ، فالعلامة في منظور ابن سينا ثنائية المبنى، تتألف من مسموع، ومعنى (مفهوم). وبهذا التصور يلغي من مفهوم العلامة المرجع الذي تحيل إليه العلامة " ([2])

يرى بلقاسم دقة أن " التصور لعالم الأشياء محوراً أساسيا في النظرية الدلالية الإحالية التي جاء بها ريتشاردز وأوجدن في مؤلفهما (The meaning of meaning)، أي: معنى المعنى، الذي أصدره سنة 1923م، حيث أشار إلى أهمية التحليل المزدوج الذي يتناول العلاقة بين الألفاظ والأفكار من جهة، والأشياء المشار إليها من جهة ثانية." ([3])

ويحصر بلقاسم دقة فكرة ريتشاردز وأوكدن في النقاط التالية:

الرمز: هو الدال، ويأتي كلمة مكتوبة أو منطوقة، تتألف من مجموعة وحدات صوتية. وهو يقابل اللفظ في التراث، ويقابل الدال عند دوسوسير. والعلاقة بين الرمز والمرجع علاقة غير معللة وغير مباشرة، ولا تتم إلا من خلال جانبي المثلث.

---

([1]) سرير، عقيلة، وفايدي، فاطمة الزهراء: النظرية السيميائية وتجلياتها في النقد العربي الحديث –تجربة عبد الله محمد الغذّامي النقدية نموذجا–. ص17–18

([2]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص73

([3])المرجع نفسه، ص74

**الفكرة(المفهوم): وهي الصورة الذهنية التي تتراءى من خلال الدال، والفكرة تقابل المعنى أو المدلول عند دوسوسير. والعلاقة بين الرمز والفكرة هي علاقة سببية، أي أن الفكرة هي العلة في وجود الرمز.**

**المرجع: وهو الواقع الخارجي (المشار إليه) الموجود في الأعيان. وهذا لا وجود له عند دوسوسير. ويقابل المشار إليه في تعريف أوجدن وريتشارد. ([1]) ويرى بلقاسم دقة أن بعض العلماء العرب يعدون المرجع طرفاً أساسياً في العلامة. من أولئك أبو حامد الغزالي الذي يرى أن الأشياء في الوجود لها أربع مراتب، إذ يقول: " إن للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الوجود في الأعيان" ([2]) وتتألف العلامة في نظر الغزالي من أربع أطراف أساسية، هي: الموجودة في الأعيان، الموجودة في الأذهان، الموجودة في الألفاظ، الموجود في الكتابة.([3])**

**العلامة اللغوية والتحول الدلالي**

**اهتم علماء العربية بدراسة اللفظ والمعنى ومعنى المعنى عبر مختلف العصور، وآثر عبد القاهر الجرجاني أن يدرس قضية معنى المعنى إذ ربط بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن**

---

**([1]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص74**

**([2]) الغزالي، محمد بن محمد الطوسي(ت505هـ): معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا. ط2، دار المعارف، القاهرة، ص35-36**

**([3]) ينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص74**

وهو ما يسمى اليوم في علم البلاغة الحديثة (البنية السطحية والبنية العميقة) ([1]) وقد أولى الدرس البلاغي العربي أهمية كبيرة لمسألة المعنى إذ ميّز بين الحقيقة والمجاز، وحلل الأساليب اللغوي المختلفة (الأمر والنهي، والاستفهام...) ولعل أهم عمل في هذا المجال فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني. ([2]) وقد رصد بلقاسم دقة أن " الألفاظ المفردة في التركيب"([3]) عند عبد القاهر الجرجاني إنما " تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه " ([4]) " فإذا كانت اللغة نسقا سيميائيا خاضعا للأبنية النحوية، حسب ما يقتضيه كل نظام لغوي فإن هذه العلامات لا تنفصل عن المعاني التي تؤديها. " ([5])

---

([1]) ينظر: عتيق، عمر: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2012، ص48

([2]) ينظر: الأطرش، يوسف: المكونات السيميائية والدلالة للمعنى آليات إنتاج المعنى في الخطاب السردي. المركز الجامعي خنشبة، الملتقى الرابع للسيمياء والنص الأدبي.

http://archives.univ-biskra.dz/bitstream/123456789/3224/1/alatrache.pdf

وينظر: عمر، أحمد مختار: علم الدلالة. ط1، مكتبة لسان العرب، عالم الكتب، القاهرة، 1985، ص21،

وينظر: عتيق، عمر: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ص48

([3]) دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص77

([4]) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (471هـ أو سنة 474هـ): أسرار البلاغة. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. ط1، مطبعة المدني، القاهرة، 1991، ص376

([5]) يوسف، أحمد: الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة. ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2005، ص178

وترى سعدية موسى عمر أن " المعنى عند بعضهم معنيان: المعنى الاصطلاحي الذي يتشكل من عناصر لغوية لم يطرأ عليها تغيير دلالي، والمعنى الإيحائي ويتألف من عناصر شكلية تحمل دلالات متعارفا عليها في مجموعة لسانية معينة. " ([1])

يقول عمر عتيق في قضية المعنى الظاهر والمعنى الباطن: " تؤدي العبارة الواحدة معنى واضحا محددا، ولا تحتمل معنى آخر أحيانا، وأن العبارة الواحدة كذلك تحوي معنى يؤدي إلى عدد من المعاني أحيانا أخرى.([2]) وقسم الجرجاني المعنى إلى ضربين، الأول: المعنى وهو المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، ...، والضرب الثاني معنى المعنى، وهو أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. "([3])

مصطلح الدلالة في التراث العربي.

يدور مصطلح الدلالة في فلك السيميائية، و " مفهوم الدلالة مفهوم مركزي ينتظم حوله النشاط السيميائي في مجمله " ([4]) و " هي سيرورة إنتاج المعنى " ([5]) و " يختص بدراسة معاني الكلمات " ([6]) وإنتاج المعاني في توالي مستمر، وفي سيرورة متجددة.

---

([1]) عمر، سعدية موسى: السيميائية أصولها مناهجها ومصطلحاتها. ص144

([2]) عتيق، عمر: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ص48

([3]) الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص177 ، وينظر: عتيق، عمر: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ص48

([4]) عمر، سعدية موسى: السيميائية: أصولها ومناهجها ومصطلحاتها. ص21

([5]) المرجع نفسه، ص21

([6]) باي، ماريو: أسس علم اللغة. ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر. ط8، مكتبة لسان العرب، عالم الكتب، 1998، ص44

**مفهوم الدلالة عند الراغب الأصفهاني (503هـ)**

**يقول الراغب الأصفهاني إن: " الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالات الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أم لم يكن يقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي . " ([1])**

**"ويستشهد الأصفهاني على تصوره هذا بما ورد في قوله تعالى: {مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ } ([2]) ، " فالراغب بهذا المفهوم للدلالة يوسع المجال التطبيقي الإجرائي للعلاقة لتشمل أنماط سيميائية، هي: (الألفاظ، الإشارات، الرموز، الكتابة، الهيئة) " ([3])**

**يرى بلقاسم دقة أن الراغب الأصفهاني يركز على مسألة الدلالة القصدية وعدمها في العلامة، وقد كان مدركاً عندما جسّد ذلك بصورة سليمان، عليه السلام، كما ورد في الآية الكريمة، حيث ظل بعد وفاته عاماً منتصباً ومستنداً على منسأته (عصاه). وقد أوّلها الجن بدلالة الحياة، لذلك كانت تعمل، وكأنها مأمورة. وبالتقادم الزمني أكلت الأرضة منسأته، فخر ساقطا، وهذه الهيئة هي علامة موت وفناء، وهذه الصورة التي مثل بها الراغب الأصفهاني تنطبق على أي هيئة ([4]) ، ولا يخفى أن هذه الهيئة هي ما يسميها الجاحظ النصبة [(*)] . ([1])**

---

([1]) الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم. مادة: دل، ص316-317

([2]) سبأ: 14، ينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص73

([3])المرجع نفسه، 73

([4]) ينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي، ص73

[(*)] النصبة: هي الحال الدالة. وهي الحال الناطقة بغير اللّفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في=

**مصطلح الإشارة في التراث العربي**

**تعد الإشارة والعلامة وجهان لعملة واحدة إذ إن الإشارة هي اسم آخر للعلامة وترتبط الإشارة باليد وتحديدا الأصابع ويمكن إدراكها بالأيقون البصري ([2]) ، وتعد في بعض المواقف الأداة الوحيدة للتواصل مع الآخرين ويتمثل ذلك في حالة الصم والبكم.**

**مفهوم الإشارة عند الجاحظ (255هـ)**

**يرصد الجاحظ " جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نِصبة. والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن الدلالات. " ([3]) ويرى أن " لكل واحدة من هذه الخمسة صورة بائنة من صور صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها؛ وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائق التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصها وعامها، وعن طبقاتها في السار والضار، وعما يكون منها لغوا بهرجاً، وساقطها مطرحاً. " ([4])**

---

**=الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان. الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص76-81**

**([1]) ينظر:المصدر نفسه، ج1، ص76-81، وينظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(255هـ): كتاب الحيوان. تحقيق: فوزي عطوي. دار صعب، بيروت، مج1، ج1، ص31، وينظر: دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. ص73**

**([2]) ينظر: كلثوم، مدقن: العلامة وأنماط الخطاب. ص107**

**([3]) ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ج 1، ص76. ينظر: الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج1، ص30**

**([4]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص76**

ويقول الجاحظ: " فأما الإشارة فباليد، وبالرأس، وبالعين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف. وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون زاجرا، ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا. " ([1]) وتسهم حركة أعضاء الجسم في تعزيز فهم المعنى عند المتلقي، وأحيانا أخرى يكون بوساطة الثوب والسيف، سواء كان زجراً أو وعيداً أو تحذيراً أو تهديداً.

ويُعقّب هادي نهر بقوله: " وإذا كان للغة أعضاؤها، كاللسان والأسنان والحبال الصوتية، فللحركة الجسمية أعضاء ذكرها الجاحظ كالرأس والعينين واليدين، وقد تؤدي الحركة بالجوارح وحدها، كأن نشير بالسبابة أو الرأس، أو الكتفين، كما قد تؤدي الحركة بإشراك جارحة أو أكثر مع شيء خارج الجسم كأن يجذب الطفل كم رداء أمه لكي يجعلها تلتفت إليه وإن لكل حركة دلالتها الخاصة، كما أن لكل لفظ دلالته الخاصة. " ([2])

ويعدد الجاحظ بعض جوارح المرسل، إذ يقول: " فأما الإشارة، فأقرب المفهوم منها رفع الحواجب، وكسر الأجفان، ولي الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه. " ([3]) فحركة الرفض مثلا تتم بتحريك العنق يمنة ويسرة، ورفع الحواجب للتعبير عن الدهشة، ولي الشفاه قد تعبر عن غضب.

وقد نبه الجاحظ إلى أن " الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه. وما أكثر أن تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط، وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون

---

([1]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص77

([2]) نهر، هادي: اللسانيات الاجتماعية عند العرب. ط1، مكتبة الأدب العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، 1998، ص136

([3]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج1، ص39

ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها." ([1]) وغالبا ما نعبر بحركات اليدين والأصابع بالتزامن مع اللفظ، إذ إن حركة اليد مع لفظ الوداع تختلف عنها مع لفظ استقبال في لقاء، في موقف وداع والدة أسير فلسطيني زائرة في سجون الاحتلال الإسرائيلي، واستقبال والدة لأسير فلسطيني محرر من سجون الاحتلال الإسرائيلي.

ويتابع الجاحظ قائلا: " وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير، ومعونة حاضرة، في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة. " ([2])

تتفوق دلالات لغة الجسم على دلالات اللغة المألوفة في بعض المواقف، وفي محراب الصمت يعبر البشر عن الانفعالات والمشاعر بلغة الإشارة الدالة التي لا يمكن للمرسل أن يخفيها عن المتلقي؛ كتقطيب الحاجبين عند الغضب وانبساطهما عند الفرح.

وقد نبه هادي نهر أن " ما يقرره علم الحركة الجسمية اليوم من أن الحركات الجسمية قد تحل محل الكلام أو أن تكون متمما فاعلا له في تأكيد الكلام أو زيادته وضوحا، ولم يزد أصحاب هذا العلم عما يقوله الجاحظ من أن الحركات والإشارات نعم العون (اللغة) ونعم الترجمان هي عنه. " ([3])

إن إشارات الصم والبكم دليل حي وواضح على أهمية لغة الإشارة من أجل إتمام عملية الاتصال والتواصل بين الناس ضمن منظومة المجتمع الواحد، فلولا الإشارة لما تفاهم الناس فيما بينهم، فالمرسل (من الصم والبكم) يعبر عن أفكاره بوساطة إشارات هي بمنزلة رسالة

---

([1]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص87

([2]) المصدر نفسه، ج1، ص87

([3]) نهر، هادي: اللسانيات الاجتماعية عند العرب. ص136

عبر قناة لتصل للمستقبل (المتلقي) بهدف الفهم والإفهام، وينبغي أن نعي أن لغة الإشارة علامة سيميائية، تواضع عليها مجموعة من الناس في منظومة مجتمعية بعينها، من أجل الوصول لعملية الفهم والإفهام، وبدهي أن تتم عملية التواصل بالإشارة في مكان فيه إضاءة جيّدة فلا تتم في الظلام، بشرط توافر وضوح الرؤية بين أطراف عملية الاتصال والتواصل.

مصطلح الفراسة في التراث العربي

تتضمن مقاييس الجمال عند الناس عامة والمرأة خاصة معايير خارجية ترى بالعين المجردة كطول القامة وطول الرقبة وصغر محيط الخصر وغيرها، وأخرى باطنية كالأخلاق والطيبة والمشاعر النبيلة التي نستشعرها بالحواس والفطنة والفراسة وغيرها.

يرى جورجي زيدان أن الفراسة عند العرب هي " علم من العلوم الطبيعية تُعرف به أخلاق الناس الباطنة من النظر إلى أحوالهم الظاهرة، كالألوان والأشكال والأعضاء، أو هي الاستدلال بالخَلق الظاهر على الخُلق الباطن " ([1])

وتتفق كلثوم مدقن مع رؤية جورجي زيدان في تعريف الفراسة بأنها " الاستدلال بالخَلق الظاهر على الخُلق الباطن " ([2]) و " يُطلق على الفراسة اسم العلامة كونهما أداة كشف الحال ومعرفة السمة الظاهرة والباطنة " ([3]) فالعلامة والفراسة تؤديات دلالات متناظرة.

ويقرر جورجي زيدان أن العرب في الجاهلية كانوا يعدون أشياء من قبيل الفراسة مثل القِيافة والزّيافة والعِيافة. ([1])

---

([1]) زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. هنداوي، مصر، 2012، ص7

([2]) كلثوم، مدقن: العلامة وأنماط الخطاب. ص103

([3]) المرجع نفسه، ص103

**المعنى اللغوي للقِيافة**

**القيافة: " يقال: قُفْت أَثره إذا اتَّبعْته مثل قَفَوْت أَثَره، وقاف الأَثر قِيافة واقتافه اقتِيافاً وقافه يقُوفه قَوْفاً وتَقوَّفه تتَبَّعه. " ([2]) فهي اتباع الأثر.**

**المعنى الاصطلاحي للقِيافة**

**جاء في معجم لغة الفقهاء أن القِيافة تعني: " التعرف على نسب المولود بالنظر إلى أعضائه وأعضاء والده " ([3]) ويبدو أن القيافة تعني التعرف إلى نسب الطفل المولود.**

**والقِيافة: " صناعة يُستدل بها على معرفة أحوال الإنسان يُسمونها قيافة البشر؛ لأن صاحبها ينظر إلى بشرات الناس وجلودهم وما يتبع ذلك من هيئات الأعضاء وخصوصا الأقدام، ويستدل بتلك الأحوال على الأنساب " ([4])، إذ يمكن إثبات نسب الطفل المولود من خلال الشبه بين الطفل والرجل في ملامح الوجه وشكله، وهيئة أعضاء جسمه خصوصا أقدامه، وفي العصر الحديث يتم إثبات النسب من خلال فحص الـ "DNA" للدم للطفل وذويه المراد إثبات نسبه إليهم.**

**المعنى اللغوي للرِّيافة**

---

**([1]) زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. ص8**

**([2]) لسان العرب: مادة قَوَفَ**

**([3]) معجم لغة الفقهاء : بكسر القاف ( ر:قائف)**

**([4]) زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. ص8**

الرّيافة: " الرِّيفُ الخِصْبُ والسَّعةُ في المَآكل والجمع أَرْيافٌ. والرِّيفُ ما قارَبَ الماء من أَرض العرب وغيرها والجمع أَرِيافٌ ورُيُوفٌ قال أَبو منصور: الرِّيفُ حيث يكون الحَضَرُ والمِياهُ. والرِّيفُ أَرض فيها زرع وخِصْب . ورافَتِ الماشِيةُ أَي رَعَتِ الرِّيفَ. وقيل: هو ما قارَبَ الماء من أَرض العرب وغيره. " ([1]) ومن هنا جاءت لفظة أرياف التي نطلقها على القرى الصغيرة التي يعمل سكانها في الزراعة وتربية المواشي، ويهتم سكانها بحفر الآبار لري النباتات وسقي المواشي.

المعنى الاصطلاحي للرّيافة

الرّيافة: " عبارة عن تعريف الرائف للماء المستجنّ في الأرض أقريبٌ هو أم بعيد بشمّ رائحة ترابها ورؤية نباتها وحيوانها ومراقبة حركاته " ([2]) إذ إنها علامات سيميائية دالة على وجود ماء في باطن الأرض، وقد كان الرجل يبحث عن بئر الماء في فلسطين بوساطة طريقة شعبية قديمة معروفة حتى يومنا هذا، وهي من خلال استعمال، "مطراقين" رمان، فيحملهما شخص ويمشي بهما في مسار أفقي، حتى إذا مشى فوق أرض في باطنها ماء، ينزل رأس "المطراق" لتحت باتجاه الأرض، ويبدأ الرجل في الحفر باتجاه رأسي باحثا عن المياه الجوفية[*]، وقد وجدت طرق أخرى تراثية للبحث عن المياه الجوفية عن طريق تحسس رطوبة التربة، وشم رائحة التراب، ورؤية نباتها، ومراقبة حيوانات المنطقة للاستدلال على وجود

---

([1]) لسان العرب: مادة ريف

([2]) زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. ص8

[*] المعلومة من التراث الشعبي، ولا تزال تستعمل الطريقة إلى يومنا هذا، وتشتهر برقين بكثرة الآبار والعاملين في حفر تلك الآبار إذ لازلت طريقة مطراق الرمان تستعمل إلى يومنا هذا.

الماء. وهناك طرق بدئية قديمة جدا تتمثل في وضع الأذن على أرض من صخر في حالة توقع وجود مياه جوفية في ذلك المكان. أما في عصرنا الحديث فقد تطورت تقنيات الحفر والبحث والاكتشاف من خلال تطوير معدات وحفارات ورافعات، فأصبح حفر بئر ماء لا يتطلب مجهودا كبيرا ووقتا طويلا كما في الماضي.

المعنى اللغوي للعيافة

العِيافة: " زجر الطير وهو أن يرى طائراً أو غراباً فيتطير .وإن لم ير شيئا فقال بالحدس كان عيافا أيضا، والعيافة: زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرّها، وهو من عادة العرب."([1]) والعيافة علامة سيميائية دالة على مدلول هو التطير بالطير، أو الغراب تفاؤلا أو تشاؤما، وقد ورثنا عن أجدادنا القدماء تطيراً من بعض الطيور والحيوانات التي أصبحت رموزا لتلك الصفات والسمات، وقد عَلّمنا الأجداد أن البوم يرمز للشؤم، والغراب يرمز للخراب، أما الثعلب فيرمز للمكر، والجمل يرمز للحقد، والضبع يرمز للغدر، والكلب يرمز للوفاء، وقد أصبح الموروث عاملاً مؤثراً في المتصور الذهني الذي علقت به تلك الدلالات، وتأصلت في داخله، وتؤثر الثقافة، والبيئة، والفكر، والدين في مدخلات المتصور الذهني عند كل فرد منا بحسب ثقافته، وفكره، وبيئته، إذ أصبح البوم مثلا عند العرب، علامة سيميائية دالة على مدلول الشؤم، بينما البوم في الثقافة الغربية الأوروبية يرمز للتفاؤل، ويمكن أن نمثل على رمزية الألوان، فالحيوان باللون الأبيض يرمز للتفاؤل، بينما الحيوان من الفصيلة نفسها باللون الأسود يرمز للتشاؤم، وهو متهم بأنه جن أو يتمثله الشيطان، مثال ذلك القطط

([1]) لسان العرب: مادة عَيَفَ

والكلاب، وبذلك أضحى القط –على سبيل المثال– باللّون الأسود، علامة سيميائية دالة على التشاؤم والتلبس بالجن أو الشيطان.

المعنى الاصطلاحي للعِيافة

العِيافة: " تتبّع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر في الطّرق التي تتشكل بشكل القدم التي تقع عليها، ومن ذلك علم "الاختلاج"، وهو الاستدلال على ما سيقع للإنسان من النظر إلى اختلاج أعضائه من الرأس إلى القدم " ([1]) والأثر علامة سيميائية دالة على مدلول، هو مرور كائن حي هذا الطريق، والفراسة تقع في علم الاختلاج، الذي يكشف عن أسارير تختلج في باطن الإنسان، قابعة خلف أعضائه من أعلى الرأس حتى أخمص القدم.

ويرى جورجي زيدان: " أن الفراسة علم صحيح إلى حد محدود، إذ لا يختلف اثنان في إمكان الاستدلال على أخلاق الناس من النظر إلى ظواهرهم، من منا لا يرى رجلا فيتوسم فيه الذكاء والفهم وسلامة النيّة، ويرى رجلا فيحكم عليه بالحمق والرياء أو خبث النية ([2]) إذ يمكن أن نصدر حكما على الآخر من خلال علامات سيميائية دالة على مدلول خفي يمكن لنا أن نستدل على باطنه من ظاهره، فمثلا إذا أقبل علينا رجل عريض المنكبين، طويل القامة، نحكم عليه بأنه فارس بطل مغوار شجاع، بينما نصدر حكماً على رجل ضئيل الجسم، قصير القامة، بأنه ضعيف الشخصية كسول وجبان. وبذلك نستدل على بواطن الشخصية من علامات ظاهرة خارجية.

---

([1]) زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. ص8

([2])المرجع نفسه، ص13

ويرى جورجي زيدان أن " الفراسة ملكة لا ينبغ فيها إلا أناس فيهم استعداد خاص لها، فهي كالشعر ونحوه من الفنون الجميلة " ([1]) والمتفرّس [*] مفطور على الفراسة عنده الاستعداد الكافي والقبول المطلوب والفطنة اللحظية، حتى إذا أصدر حكماً أصابه في مقتل! ويلزم المتفرّس حضور ذهني وحِدّة ذكاء، وسرعة خاطر ودقة ملاحظة، والنساء أقدر على الفراسة من الرجال، فلها ما لها من مقدرة على خصوصية على استطلاع أخلاق الناس، بالبداهة وبلا تعليل، وهي مزيّة يعترف بها علماء العقليات والأخلاق. ([2])

فروع علم الفراسة

قسم جورجي زيدان الفراسة إلى فروع، ومنها: " فراسة الرأس وفراسة الوجه وفراسة الكف وفراسة المشي وفراسة الخط وفراسة المقابلة، وهي الحكم على أخلاق الناس بالنظر إلى ما يشابه وجوههم " ([3]) وفراسة الوجه –على سبيل المثال– تتمثل في أن الوجه يختزل دلالات متعددة من عواطف الإنسان إذ تظهر تلك العواطف الداخلية وتنعكس في ملامح الوجه على شكل علامات سيميائية دالة على مدلول يتمثل في الحالة العاطفية الباطنة، ويعد الوجه بؤرة دلالية تعكس الحالة الوجدانية والعاطفية لما يمور في النفس، وكأن الإناء ينضح بما فيه! ، ويترجم الوجه بملامحه عاطفة غضب أو حزن أو فرح أو اهتمام وغيرها، فعاطفة الغضب مثلا

---

([1]) زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. ص17

([*]) الفِراسة: بكسر الفاء: في النَّظَر والتَّثَبُّت والتأَمل للشيء وابصَر به. وهو يَتَفَرَّس إذا كان يَتَثَبَّتُ وينظرُ. لسان العرب: مادة فرس

([2]) ينظر: زيدان، جورجي: علم الفراسة الحديث. ص17

([3]) المرجع نفسه، ص8

تظهر على ملامح الوجه بتقطيب الجبين والحاجبين، ونطلق عليها في اللغة المحكية الفلسطينية "الكشرة" ، و"الكشرة" في ذلك الموضع علامة سيميائية دالة على مدلول هو غضب الإنسان النابع أساسا من داخله، فالعاطفة إحساس داخلي ينعكس على مظهر خارجي بلغة غير لفظية تترجمها ملامح الوجه.

## مفهوم الفِراسة عند فخر الدين الرازي(606هـ)

الفراسة عند فخر الدين الرازي هي " الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة" ([1]) وجاء في كتابه "الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح" في الفصل السادس منه، المقال الموسوم بـ " في الطرق التي بها يمكن معرفة أخلاق الناس" : " اعلم أن الأفعال الإنسانية: منها طبيعية صادرة بمقتضى المِزاج الخلقي، والفطرة الأصلية، ومنها–تكليفية صادرة بحسب تأديب العقل ورياضة الشرع، أما القسم الثاني–فلا يمكن الاستدلال به ألبَتَّةَ على أحوال الطبيعة، والخلق الباطن؛ وذلك لأن الموجب له ليس هو الطبيعة الأصلية بل شيء آخر. " ([2]) وترى سفيحي فاطمة أن القصد بالشيء الآخر، هو قابليّة الطّباع للترويض والتّحسين. إذ إن سلوكيات الإنسان لا يمكن أن تخرج من حدّي هذه الثنائية: الطّبع والتّكليف. ([3]) " أما القسم الأول–فذاك هو الذي يمكن الاستدلال به على

---

([1]) الرازي، فخر الدين بن العلامة ضياء الدين المشتهر بخطيب الدمى(606هـ): الفِراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح. تحقيق: مصطفى عاشور. مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ص20

([2]) الرازي: الفِراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح. ص39

([3]) ينظر: فاطمة، سفيحي: الفراسة في التراث العربي في ضوء الدرس السيميائي المعاصر. رسالة ماجستير، إشراف: آمنة بلعلي. جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012، ص28

الأخلاق الباطنة، فإن الإنسان يحصل له حال ثوران الغضب فيه شكل مخصوص، وهيئة مخصوصة " ([1])

وتُعقّب سفيحي فاطمة على قول فخر الدين الرازي مفسرة ما جاء في القسم الأول، ومشيرة إلى انفعالات أطلقت عليها لفظ هياجانات، إذ تصدق فيه الفراسة، وتحدث على مستواه هيجانات عدّة، مثل هيجان الفرح أو الحزن أو الفزع أو الخوف وما إلى ذلك من الانفعالات المختلفة. ([2]) والغضب من أبرز الانفعالات الذي أسمته بالهيجان يعطي لصاحبه شكلا خاصا وهيئة خاصة تدفع بالغاضب إلى اتخاذ وضعية مخالفة لوضعيته العادية. وهذه الأشكال والهيئات الوقتية قد تطرأ على الإنسان بسبب حالة باطنية خاصة، وتحيلها سفيحي فاطمة غالبا إلى تلازم بين الخلق الباطن، والسلوك الظاهر، وتعد تلك الوضعيات مؤشرات على وجود دلالة يقصدها الحامل لها ضمن سياق معين قصد إشراك المؤول في الترسيمة التواصلية من أجل تحقيق عملية الفهم والإفهام. ([3])

## المبحث الثاني: السيمياء في كتب الجاحظ

استحوذت كتب الجاحظ على اهتمام كثير من العلماء والمثقفين والدارسين إذ جمع في كتبه عصارة علم عصره ومن بينها علم البيان، وقد ألف كتابا بعنوان "البيان التبيين" تحدث فيه عن تعريف البيان، وفصل أنواع الدلالات البيانية من اللفظ والإشارة والعقد والنّصبة، وعقد أبوابا لمدح اللسان والبيان، وغير ذلك من الموضوعات. ([4])

---

([1])الرازي: الفِراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح. ص39

([2]) ينظر: فاطمة، سفيحي: الفراسة في التراث العربي في ضوء الدرس السيميائي المعاصر. ص28

([3]) ينظر: المرجع نفسه، ص28

([4]) ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص7

يقوم علم البيان على استعمال خاص للدلالة من أجل الوصول لعملية الإيضاح والفهم والإفهام، فـ " البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع. " ([1])

رسم الجاحظ في مفهوم البيان، أولى الخطى باتجاه السيميائية "علم العلامات" بتصريحه بوجود طرفي اتصال هما القائل "المرسل"، والسامع "المستقبل أو المتلقي"، كي يتحقق هدف الفهم والإفهام بين طرفي "الاتصال" من خلال "رسالة وهي الدليل بكل أنواعه المنطوق أو المكتوب أو المشاهد الذي يحتاج إلى "قناة الاتصال: ناقلات المعنى"، وهي نوعان: لفظية وغير لفظية.([2]) ويقرر الجاحظ أن " جميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللّفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخطّ، ثم الحال التي تسمى نِصبةً، والنصبة هي الحال الدّالة. التي تقوم مقامَ تلك الأصناف، ولا تقصّر عن تلك الدّلالات. " ([3]) فاللفظ يعتمد على الصوت، والخط يخطه القلم، وأما العقد فهو الحساب، وأما النّصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمُشيرة بغير اليد. ([4])

---

([1]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص76

([2]) ينظر: لعلاوي، فتحية: السيميائية من المنظور الجاحظي: نظرة في كتابي "البيان والتبيين" و "الحيوان". مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، جامعة الجزائر2، مج1، ع2، 2013، ص105

([3]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص76، وينظر: الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج1، ص38

([4]) ينظر:الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص79-81

إن الاتكاء على أسس جامعة وفق المنظور الجاحظي البياني يفضي إلى بناء نظرية بيانية سيميائية في التراث الأدبي والبلاغي.

ذهب الجاحظ إلى أن الدليل مهما كانت طبيعته، يرتبط بالطرق التي تمكننا من الاستدلال بهذا الدليل؛ أي معرفة الدلالة الموجودة في مختلف العلامات أو الدلائل، في علاقة تلازمية ([1]) ، إذ يقول: " وجُعِل بيان الدليل الذي يستدِل تمكينه المستدِل من نفسه واقتياده كل فكّر فيه إلى معرفة ما استُخزِنَ من البرهان وحتى من الدلالة، وأودع من عجيب الحكمة"([2])

وتخلص فتحية لعلاوي إلى أن " الدليل ردف للبيان، الذي سبق أن حدده الجاحظ في خمس وسائل تبليغية بيّنة التي هي أساس نظامه التواصلي السيميائي الموجود في كل المجتمعات " ([3]) وتَستَنتِج " من خلال القول نفسه أن طبيعة "الدليل" لدى الجاحظ كيان يشتمل على ثلاثة أبعاد، وهي الدليل؛ الظاهر للعيان وهو الجانب المادي للعلامة، والمستَدَل عليه؛ وهو المعنى الباطن أو الخفي، أي الدلالة، والمستدِل وهو العقل عندما نستدل به لمعرفة ماهية الدلالة."([4]) وتقترب النظرية الجاحظية البيانية السيميائية التي تُعنى بالنظام التواصلي السيميائي الموجود في المجتمعات من نظرية العلامة عند بيرس ونظامه العلامي "السيميائي"

---

([1]) ينظر: لعلاوي، فتحية: السيميائية من المنظور الجاحظي: نظرة في كتابي "البيان والتبيين" و "الحيوان". ص106

([2]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج1، ص30

([3]) لعلاوي، فتحية: السيميائية من المنظور الجاحظي: نظرة في كتابي "البيان والتبيين" و "الحيوان". ص106

([4]) المرجع نفسه، ص106

المتمثل في ثالوثه المكون من الإشارة التي لها صلة حقيقية بالموضوع الذي يحدد المعنى إذ إن نظام بيرس يتكون من الإشارة والموضوع المعنى. ([1])

## المبحث الثالث: الإشارة في البيان والتبيين

تقسم اللغة إلى لفظية وغير لفظية، وتتفرع عن اللغة غير اللفظية لغة الإشارات والحركات الجسمية، وتنماز لغة الإشارة والحركات الجسمية بتسهيل عملية الاتصال والتواصل بين شرائح المجتمع، ومنهم الصم والبكم من ذوي الاحتياجات الخاصة، إذ يعبر عن فكرة تجول في ذهنه بأسلوب إشاري من خلال حركات يديه، وجسمه، المشروط بوجود الضوء في المكان، وتقابل أطراف الاتصال "المرسل والمستقل"، إضافة للرؤية الواضحة التي بموجبها تتحقق عملية الفهم والإفهام.

تعد اللغة الإشارية، وحركات الجسم، قناة التواصل بين المرسل والمستقبل؛ من أجل إنجاح عملية نقل المعنى؛ بهدف الفهم والإفهام، إذ " نجد الجاحظ يفصل الكلام في الإشارات التي تنقل المعاني المختلفة، ويشرح كيفيتها، وتطورها تماشيا مع المتطلبات الحضارية. فالإشارة تكون باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب، أما إذا تباعدا فبالثوب وبالسيف. وتختلف دلالات إشارة السيف؛ فقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون زاجراً أو مانعاً رادعاً، ويكون وعيداً وتحذيراً." ([2])

---

([1]) ينظر: لعلاوي، فتحية: السيميائية من المنظور الجاحظي: نظرة في كتابي "البيان والتبيين" و "الحيوان". ص106

([2]) المرجع نفسه، ص106

وفي هذا المقام، يعد الجاحظ رفع السيف لغة إشارية دالة على مدلول، إما أن يكون تحذيراً ووعيداً أو أن يكون زجراً أو منعاً وردعاً، واللغة الإشارية قناة اتصال بين المرسل والمستقبل لإيصال رسالة تحمل مضمون "المعنى" ، ورفع السيف علامة سيميائية دالة على مدلول هو الوعيد والتهديد أو الزجر أو المنع والردع أو القوة، وتعد الإشارة "العلامة" ناقلة للمعنى الذي يسعى المرسل من خلاله إيصال رسالة ما إلى المستقبل.

ترى فتحية لعلاوي أن الجاحظ يحدد المواقف الاجتماعية التي تستدعي التعبير بالإشارة إذ يقول: " وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق (*) كبير ومعونة حاضرة، في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس. ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص . " ([1])

يقول مهدي عرار في الإشارة وخاص الخاص إنها " من المواضع التي تغدو فيها رتبة الإشارة أسبق من رتبة اللفظ عند الجاحظ، والحق أن ذلك كثير في أيامنا هذه، فقد تتوارى اللغة الصائتة للتعمية، والتغطية، والإسرار لحاجات في النفس شتّى، وتتجلى اللغة الصامتة الدالة، فتكون ثَم إيحاءات وحركات من الحاجب، والعين، والكفّ ... وكل هذا يسبغ عليه الجاحظ وسم "خاص الخاص". " ([2])

---

(*) المَرفَق، بفتح الميم والفاء : وكمنبر ومجلس: ما استعين به. الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، حاشية ص78

([1]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص78، وينظر: لعلاوي، فتحية: السيميائية من المنظور الجاحظي: نظرة في كتابي "البيان والتبيين" و "الحيوان". ص106-107

([2]) عرار، مهدي أسعد: البيان بلا لسان دراسة في لغة الجسد. ص79-80، وينظر:عرار، مهدي أسعد: لغة الجسم وأثرها في الإبانة: نماذج من التراث اللغوي والبلاغي. دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بيرزيت، فلسطين، مج33، ع1، 2006، ص110

ويرى بوضياف محمد الصالح أن الجاحظ قد " تنبه إلى دور الإشارة في إخفاء ما يريد المرسل إخفاءه على عكس اللفظ المنطوق الذي قد لا يؤدي ذلك، ففي الإشارة إمكانية الستر على خلاف المنطوق الذي يمثل قناة سمعية آلته الصوت. " ([1])

يذهب عمر عتيق إلى أن ما يقصده الجاحظ بالإشارة هو تلك الإشارة الجسدية والإيماءات التي قد تصاحب الكلام، فترتبط دلالتها بدلالة الملفوظ اللغوي، وقد تنفصل عن الكلام فتكون دالة بذاتها، ([2]) وتتفق عقيلة سرير وفاطمة الزهراء فايدي، أن الجاحظ يعد الإشارة " لغة من لغات البيان تؤَدى بأعضاء الجسم، كالحواجب والشفاه، وقسمات الوجه، والأيدي وغير ذلك مما يعبر عن حاجة النفس، إلا أن أثرها لا يتجاوز حدود النظر. " ([3])

انماز الجاحظ في تبيان أهمية الإشارة، ولغة الجسم في بيانه مؤيدا كلامه بأبيات شعرية، وكان للعين نصيب من كلامه، يقول مهدي عرار " وقد يحدث أحيانا، وهذا ملحظ نعانيه كثيراً، أن يكون إفشاء السلام بلغة الجسم كما هي الحال في لغة اللّسان، فمن ذلك أداء السلام باليد الملوحة، أو بالعين المسلمة المنتسبة، أو بهزة الرأس إلى الأسفل مع التّطامن قليلا " ([4]) وفي

---

([1]) الصالح، بوضياف محمد: لغة الجسد في التراث البلاغي كتاب البيان والتبيين للجاحظ نموذجاً. العلامة، المركز الجامعي، النعامة، ع6، 2018، ص56

([2]) ينظر: عتيق، عمر: المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. ص9، وينظر: أبو زيد، حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص55

([3]) سرير، عقيلة، وفايدي، فاطمة الزهراء: النظرية السيميائية وتجلياتها في النقد العربي الحديث –تجربة عبد الله محمد الغذّامي النقدية نموذجا–. ص12

([4]) عرار، مهدي أسعد: لغة الجسم وأثرها في الإبانة: نماذج من التراث اللغوي والبلاغي. ص111

حرم العشق، يرى العشاق ضرورة إخفاء الهوى، وعدم البوح به. لكنّ المحاولة المنتسبة إلى التّعمية والاستخفاء والتّضليل مفضوحة بالعين الواشية بالعشق. والمتكلّمة عن صاحبها. ([1])

ويرى مهدي عرار أن هذا المَخوض فيه لُحمة بخاص الخاص عند الجاحظ، فقد ساق مثالا مبينا عن ذلك بالعين المسلِّمة في مقام لقاء العاشقين في حضرة الأهل، وفي خضم مقامات الحرج الاجتماعي تكون رتبة لغة الجسم "الإشارة" متقدمة على رتبة اللفظ وجوبا في مثل تلكم المقامات ([2])، ويؤيد الجاحظ كلامه بقول الشاعر:

" أشارَتْ بِطَرْفِ العَيْنِ خِيفَةَ أهْلِها  إشَارَةَ مَذعورٍ وَلَمْ تَتَكَلَّمِ

فَأيْقَنْتُ أنَّ الطَّرْفَ قدْ قَالَ: مَرْحَباً  وَأهْلاً وَسَهْلاً بِالْحَبِيبِ المُتَيَّمِ" ([3])

ويقرر بوضياف محمد الصالح، أن لغة الجسم قد تغني عن لغة اللسان والبيان، فتعرب عن أمور كثيرة، ومنها إفشاء السلام، وعقب على مثال الشعر الذي ساقه الجاحظ في مقام "إفشاء السلام" كما أسماه بوضياف ([4]) ، قائلا: " وهو مثل ساقه الجاحظ بغرض بيان لغة

---

([1]) ينظر: عرار، مهدي: من الصوت إلى الصمت في أدب الحب والأحباب "دراسة سيميائية". الأنطولوجيا، أنطولوجيا السرد العربي. 2016 http://alantologia.com/page/13613/

([2]) ينظر: عرار، مهدي أسعد. البيان بلا لسان دراسة في لغة الجسد. ص 81، وينظر: عرار، مهدي أسعد: لغة الجسم وأثرها في الإبانة: نماذج من التراث اللغوي والبلاغي. ص111

([3]) عمر بن أبي ربيعة: ديوان عمر بن أبي ربيعة المخزومي القرشي. شرح محمد العناني، مطبعة السعادة، مصر، ص473، وينظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص78

([4]) ينظر: الصالح، بوضياف محمد: لغة الجسد في التراث البلاغي كتاب البيان والتبيين للجاحظ نموذجا. ص61

الجسد التي تنطق بها العين المسلّمة تحاشيا للحضور، وهروبا من الحرج، فتكون رتبة لغة الجسد متقدمة على رتبة اللفظ . " [1]

تختزل العين دلالات عديدة لا حصر لها، ويذهب سعيد إباون إلى أن لغة العيون "تستطيع أن تعوّض، بوضعية مخصوصة واحدة، جميع العبارات اللّغوية الدالة على السعادة والضيافة والترحاب، كما يمكنها أن تجسد التفاعل بين فردين، وتخلع الحُجب عن الضمير وتُظهر مكنوناته، كما يمكنها، زيادة على ذلك كله، أن تعبّر عن العاطفة وضدها. " [2]

## المبحث الرابع: سيمياء الحواس في الحيوان

تدل لفظة الحواس في لسان العرب على " الحِسُّ، بكسر الحاء: من أَحْسَسْتُ بالشيء. حسَّ بالشيء يَحُسُّ حَسّاً وحِسّاً وحَسِيساً وأَحَسَّ به وأَحَسَّه: شعر به، والحواسِّ، هي مَشاعِرُ الإِنسان كالعين والأُذن والأَنف واللسان واليد، وحَواسُّ الإِنسان: المشاعر الخمس وهي الطعم والشم والبصر والسمع واللمس. " [3]

تتفاعل الكائنات الحية والبيئة المحيطة من خلال الحواس المتمثلة في البصر والسمع والشم والتذوق واللمس، والحواس من مقومات الاستمرارية والبقاء، وهي مشتركة بين الإنسان والحيوان، ويتفوق الحيوان على الإنسان في بعضها كدقة السمع عند طائر الحجل "الشنار"، وقوة الشم عند الكلاب، وحدة البصر عند الصقر.

---

([1]) الصالح، بوضياف محمد: لغة الجسد في التراث البلاغي كتاب البيان والتبيين للجاحظ نموذجا. ص61

([2]) إباون، سعيد: الفكر العلاماتي عند الجاحظ مقاربة سيميائية لمفهوم البيان. رسالة ماجستير، إشراف: آمنة بلعلي. جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2010، ص141

([3]) لسان العرب: مادة حسس

ويتخذ الجاحظ من الحيوان أنموذجاً حاضراً في تبيانه للحواس، وكيفية توظيفها من أجل صراع البقاء، والحفاظ على السلالة وديمومة الحياة واستمراريتها، ويشغل الحديث عن حواس الحيوان جزءا لابأس به من كتابه "الحيوان" .

يعد استعمال الحواس علامة سيميائية دالة عن مكنونات قابعة في داخل الحيوان يُظهرها في حالة تفاعلية وفق موقف ما أو مشهد بعينه في نظام بيئي يعيش في داخله، إذ إن الحاسة علامة سيميائية دالة على مدلول يؤدي بالضرورة إلى إبداء ردة فعل وقتية تتمثل في سرعة العدو للهروب والانقضاض والافتراس وغيرها.

سيمياء حاسة البصر

جاء في لسان العرب أن البصر تعني: " البَصَرُ حاسة الرؤية. والبَصَرُ حِسُّ العَين والجمع أَبْصارٌ. والبَصَرُ: نَفاذٌ في القلب. وبَصرُ القلب: نَظَرُهُ وخاطره. والبَصِيرَةُ: عَقِيدَةُ القلب. وقيل: البَصيرة الفطنة. " ([1]) وقد وردت لفظة البصر في القرآن الكريم، في قوله تعالى: { فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ } ([2]) وقد قيل قديماً: " أبصر من حية " ([3]) دلالة على حدة بصرها.

وقد أولى الجاحظ اهتماماً خاصاً بحاسة البصر عند الحيوانات إذ عرض لصور حسية بصرية عند الحيوان منها صور ثابتة وصور متحركة، ونبه إلى حركة العين وسكونها لبعض الحيوانات كالأسد والحية، وتحريك الفكّ الأعلى للتمساح بدلا الأسفل، وامتهن أسلوب العالم

---

([1]) لسان العرب: مادة بصر

([2]) الملك: 3

([3]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج2، ج4، ص97

الباحث، فأخذ على عاتقه عمل تجارب في ضوء إمكانات عصره الذي عاش فيه، بعد أن شكلّت ملاحظاته الحسيّة النفسية جزءاً أساسياً من تجاربه. ([1])

وفي سياق الحديث عن العين يقول الجاحظ: " والأعراب يزعمون أن الذئب شديد الاحتراس، وأنه يراوح بين عينيه، فتكون واحدة مطبقة نائمة، والأخرى مفتوحة حارسة، ولا يشكون في أن الأرنب تنام مفتوحة العينين، وأما الدجاج والكلاب فإنما تعرف عقولهما في النوم، ثم ترجع إليهما بمقدار رجوع الأنفاس، فأما الدجاج فإنه يفعل ذلك من الجبن، وأما الكلب فإنه يفعل ذلك من الاحتراس. "([2]) ويذكر الجاحظ أن " يد الأرنب قصيرة، ولذلك تسرع الصعود، ولا يلحقها من الكلاب إلا كل قصير اليد. " ([3])

يرى حسن محمد الربابعة أن نقل الجاحظ صورة الذئب هذه تتراسل بصورة بصرية ونفسية، لأن إغماض عينٍ وفتح الأخرى يشي بحذره، وعدم اطمئنانه على نفسه من بني جنسه ([4]) وتعد حاسة البصر، علامة سيميائية دالة على مدلول خفي داخل مكنونات الذئب، وهي عدم الاطمئنان على نفسه وهو بين بني جنسه، والدليل هو صورة عين الذئب إحداها مفتوحة والأخرى مغلقة، وبذلك يمكننا أن نستدل على عدم شعور الذئب بالاطمئنان بين بني جنسه من أسلوب نومه.

---

([1]) ينظر: الربابعة، حسن محمد: سيمياء الحواس في كتاب الحيوان للجاحظ "دراسة في النظرية والتطبيق". دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج34، ع2، ص 306

([2]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1،ج3، ص553

([3]) المصدر نفسه، مج1، ج3، ص551، ينظر: الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج2، ص249، 250

([4]) ينظر: الربابعة، حسن محمد: سيمياء الحواس في كتاب الحيوان للجاحظ "دراسة في النظرية والتطبيق". ص306

أما صورة الأرنب الذي ينام مفتوح العينين فهي صورة ثابتة، بينما صورة الأرنب قصير اليدين فتنبعث منها دلالات لصورة حركية، تسرع فيها بالصعود، ولا يلحقها من الكلاب إلا قصير اليد([1])، إذ تمثل صورة الحس عند الأرنب والكلب في حالة لحاق الكلب بالأرنب علامة سيميائية دالة على مدلول هو قصر يدي الأرنب والكلب، والدليل استطاعة الكلب اللحاق بالأرنب صعودا. أما صورة نوم الكلب والدجاج بأنفاسه؛ فهي علامة سيميائية دالة على مدلول جبن الدجاج واحتراس الكلب. فيمكن الاستدلال على جبن الدجاج واحتراس الكلب من أسلوب النوم.

سيمياء حاسة السمع

جاء في لسان العرب أن السمع تعني: " حِسُّ الأُذن " ([2]) و " الأذن هي : العضو الحسي الذي يُمكّننا من السمع، والذي هو أحد أهم الحواس. " ([3]) والسمع واحدة من الحواس الخمس المهمة لإتمام عملية الاتصال و التواصل بين الكائنات الحية. وقد وردت لفظة السمع في القرآن الكريم، في قوله تعالى: { إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا } ([4]) وقد قيل قديما: " أسمع من فرس، وأسمع من عقاب " ([5]) دلالة على قوة سمعها.

---

([1]) ينظر: المرجع نفسه، ص306

([2]) لسان العرب: مادة أذن

([3]) الجبوري، حنان منصور كاظم، والرفاعي، عبد السلام حميد حسن: سيمياء الحواس في القرآن الكريم. مجلة الباحث الإعلامي، جامعة كربلاء، ع33-34، ص65

([4]) الإسراء: 36

([5]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج2، ج4، ص97

يرصد حسن محمد الربابعة الصور السمعية عند الجاحظ موزعة على أربعة محاور، قبح الصوت وجماله، وتوزيع الأصوات على السباع والطير والحشرات وغيرها، وتأثير الصوت نفسياً في بعض الحيوانات، ودعوة الجاحظ إلى التأني في فهم لغة الحيوان . ([1])

ومن أمثلة قبح الصوت طنين الذباب والبعوض الذي أسماه الجاحظ غناء، ونقيق الضفادع، إذ قال : " والعرب تسمي طنين الذباب والبعوض: غناء " ([2]) " والضفادع تنق " ([3]) ويتمثل حسن الصوت عند الطيور في هديل الحمام ([4]) إذ إن له وقعا تطيب له النفس؛ فـ "الحمام أنشط ما يكون وأفرح، وأقوى ما يكون وأمرح، مع الزهو والشكل، واللهو والجذل " ([5]) ويُستَدل على فرح الحمام من حركاته وسكناته، فهو يفرح ويمرح، بنشاط وقوة.

ويذهب الجاحظ في موضع آخر، إلى أن العرب والأعراب والشعراء، قد أطبقوا على أن الحمامة هي التي كانت دليل نوح ورائده ([6]) ودليل حزنها من تنغيم هديلها؛ إذ إن للنواح تنغيما متفردا بذاته.

يعد هديل الحمام علامة سيميائية دالة على مدلول هو أثر الوقع النفسي على الناس من فرح أو ترح ([1])، ويمكن الاستدلال على فرح أو نوح الحمام بوساطة حركاته وسكناته وتنغيم هديله.

---

([1]) الربابعة، حسن محمد: سيمياء الحواس في كتاب الحيوان للجاحظ "دراسة في النظرية والتطبيق". ص309

([2]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج3، ص513

([3]) المصدر نفسه، مج2، ج5 ، ص362

([4]) ينظر: المصدر نفسه، مج1، ج3، ص449

([5]) المصدر نفسه، مج1، ج3، ص454

([6]) ينظر: المصدر نفسه. مج1، ج3، ص469

وتتأثر الطيور، خيفة لوقع صوت قوي إذ " إن الرعد إذا اشتد، لم يبق طائر على الأرض واقع، إلا عدا فزعا، إلا رمى بنفسه إلى الأرض " ([2]) وصوت الرعد علامة سيميائية دالة على مدلول يتمثل في الأثر النفسي الذي يتركه صوت الرعد على الطيور، إذ نستدل على أثر الرعب والخوف بفرار الطير بسبب صوت الرعد.

سيمياء حاسة التذوق

جاء في لسان العرب أن التذوق: " مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا، فالذواق والمذاق يكونان مصدرين ويكونان طعما، كما تقول ذواقة ومذاقه طيب، والمذاق: طعم الشيء. والذواق: هو المأكول والمشروب " ([3]) وقد وردت حاسة التذوق في القرآن الكريم، في قوله تعالى: { لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا } ([4])

نبه الجاحظ إلى حاجة الأسد إلى التملح بعد حسو الدماء؛ والدماء حلوة إذ إن " الأسْدُ إذا أكثرت من حسو الدماء، والدماء حلوة، وأكل اللحم، واللحم حلو، طلبت الملحَ لتستملحَ به، وتجعلَهُ كالحَمْضِ بعد الخَلّة. ولولا حُسْنُ موقعِ الملح، لم يُدْخِلْهُ الناسُ في أكثر طعامهم.

---

([1]) ينظر: الربابعة، حسن محمد: سيمياء الحواس في كتاب الحيوان للجاحظ "دراسة في النظرية والتطبيق". ص310

([2]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج3، ص461

([3]) لسان العرب: مادة ذوق

([4]) النبأ: 24

والأسدُ يخرُجُ للتملّح، فلا يزالُ يسيرُ حتى يجدَ ملاحه، وربما اعتاد الأسد مكانا، فيجده ممنوعا، فلا يزال يقطع الفراسخ (*) الكثيرة، وبعد ذاك، فإذا تملح رجعَ إلى موضعه. " ([1])

سيمياء حاسة الشم

جاء في لسان العرب أن الشّمّ " حسّ الأنف " ([2]) وقد وردت حاسة الشم في سياق قصة يوسف ووالده يعقوب، عليهما السلام، في قوله تعالى: {وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ۖ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ }([3]) إذ نستدل على حاسة الشم من لفظة "ريح يوسف" .

يقرر الجاحظ أن " النعامة لا تستأنس بشيء من الوحش، وإن الشم يغنيها في فهم ما تحتاج إليه، وهي مع ذلك إذا صارت في دور الناس فليس معها من الوحشة منهم على قدر ما يذكرون، وفي الوحش ما يأنس، وفيها ما لا يأنس. " ([4]) " والعرب تقول: أشم من نعامة، وأشم من ذرّة. " ([5]) إذ إن " وجدان الذرة لرائحة شيء لو وضعته على أنفك لما وجدت له رائحة، كرجل جرادة يابسة منبوذة كيف تجد رائحتها من جوف جحرها حتى تخرج إليها. " ([6])

---

(*) الفرسخ: ثلاثة أَميال أَو ستة، سمي بذلك لأَن صاحبه إِذا مشى قعد واستراح من ذلك كأَنه سكن، وهو واحد الفراسخ؛ فارسي معرب. لسان العرب: مادة فرسخ

([1]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج3، ص495

([2]) لسان العرب: مادة شمم

([3]) يوسف: 94

([4])الجاحظ: كتاب الحيوان. مج2، ج4، ص155

([5]) المصدر نفسه، مج2، ج4، ص149

([6]) المصدر نفسه، مج2، ج4، ص150

ذكر الجاحظ الروائح الطيبة والروائح المنتنة فـ" الهدهد طائر منتن الريح والبدن من جوهره وذاته، فرب شيء يكون منتنا من نفسه عن غير عرض يعرض له، كالتيوس والحيات وغير ذلك من أجناس الحيوان. فأما الأعراب فيجعلون ذلك النتن شيئا خامره، بسبب تلك الجيفة التي كانت مدفونة في رأسه." (*)([1]) و" أما ناس كثير فيزعمون أن رب بدن يكون طيب الرائحة، كفأرة المسك التي ربما كانت في البيوت، ومن ذلك ما يكون منتن البدن. " ([2]) والمسك نوع من الطيب، ويرى أن " الخلد دويبة عمياء صماء لا تعرف ما يدنو منها إلا بالشم"([3]) وبحسب الجاحظ تعد حاسة الشم عند الخلد علامة سيميائية ناقلة للتعرف على كل ما يدنو منه، لأنه أصم أعمى.

سيمياء حاسة اللمس

جاء في لسان العرب أن اللمس الجَسُّ، وقيل: اللَّمْسُ المَسُّ باليد، لمَسَه يَلْمِسُهُ ويَلْمُسُه لَمْساً ولامَسَه " ([4]) وقد وردت لفظة اللمس في القرآن الكريم، في قوله تعالى: {وَلَوْ نَزَّلْنَا

---

(*) يعلل الجاحظ هذ الاعتقاد بقوله: " أما القول في الهدهد، فإن العرب والأعراب كانوا يزعمون أن القنزعة التي على رأسه، ثواب من الله تعالى على ما كانوا من بره لأمه لما ماتت. فهذه القنزعة عوض عن تلك الوهدة ". الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج3، ص594

والقنزعة في اللغة: " القُنْزُعُ والقُنْزُعةُ: الريش المجتمع في رأْس الديك " . لسان العرب: مادة قنزع

والوَهْدَةُ في اللغة: " الوَهْدَةُ: المطمئنُّ من الأَرض والمكان المنخفض كأَنه حفرة، والوَهْدُ يكون اسماً للحفرة، والجمع أَوهُدٌ ووَهْدٌ ووِهادٌ " . لسان العرب: مادة وهد

([1])الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج3، ص594

([2]) المصدر نفسه، مج1، ج3، ص595- 596

([3]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج6، ص541

([4]) لسان العرب: مادة لمس

عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ } ([1]) إذ إن اللمس بوساطة اليد.

يرصد الجاحظ مواضع لمس عدة عند الحيوان بالمناقير، إذ يقول: " وليس التقبيل إلا للحمام والإنسان، ولا يدع ذلك ذكرُ الحمام إلا بعد الهرم " ([2]) وفي موضع آخر يقول: " وتزعم العوام أن تسافد الغربان هو تطاعمها بالمناقير " ([3])

وفي هذا المقام، يعد التلامس بالمناقير عند الحمام علامة سيميائية دالة على مدلول هو التقبيل، بينما تلامس المناقير عند الغربان علامة سيميائية دالة على مدلول هو التطاعم.

---

([1]) الأنعام: 7

([2]) الجاحظ: كتاب الحيوان. مج1، ج1، ص461

([3]) المصدر نفسه، مج1، ج1، ص461

# الفصل الثاني

## سيمياء الجسد والأهواء

**المبحث الأول: سيمياء لغة العيون في كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم الأندلسي.**

**المبحث الثاني: سيمياء لغة الجسد والحب في كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيّم الجوزية.**

**المطلب الأول: العلاقة بين لغة الجسد والبيئة**

**المطلب الثاني: الجمال الباطني والظاهري**

**المطلب الثالث: دواعي الحب عند ابن القيم الجوزية**

**المطلب الرابع: علامات العشق عند ابن القيم الجوزية**

**المطلب الخامس:العلامات السيميائية الجسمية الناجمة عن قلب العاشق**

**المطلب السادس: تجليات لغة الجسد بين العاشقين**

**المبحث الثالث: الرؤيا والتأويل في كتاب تفسير الأحلام لابن سيرين.**

**المطلب الأول: المعنى اللغوي للحلم**

**المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للحلم.**

**المطلب الثالث: مفهوم الأحلام عند ابن سيرين في ضوء علم النفس.**

**المطلب الرابع: الأساس الديني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين .**

**المطلب الخامس: الأساس الاجتماعي لتفسير الأحلام عند ابن سيرين.**

**المطلب السادس: الأساس الثقافي لتفسير الأحلام عند ابن سيرين.**

**المطلب السابع: الأساس الزمني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين.**

**المطلب الثامن: التأويل ونص الرؤيا.**

## المبحث الأول: سيمياء لغة العيون في كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم الأندلسي.

تعد لغة العيون من وسائل التواصل غير اللفظية النابضة بمكنونات وجدانية، قد تعجز لغة الخطاب اللفظية عن إيصال محتواها كما تعبر عنها لغة العيون، وهي مخرج للمشاعر تعبر عن رغبات مرسلها، إذ تأسر المتلقي والمرسل، فلا يجدان قدرة على تجاهلها؛ فلغة العيون مفتاح القلوب.

يُجمل ابن حزم في " باب الإشارة بالعين " ([1]) العناقيد الدلالية التي تُفهم من نظرات العيون التي تُفضي إلى تفاعل المتلقي نفسيا ووجدانيا وفكريا إذ : " إنه ليقوم في هذا المعنى المقام المحمود، ويبلغ المبلغ العجيب، ويُقطَع به ويُتواصل، ويُوعد ويُهدد، وينتهر ويبسط، ويُؤمر ويُنهى، وتُضرب به الوعود، ويُنبه على الرقيب، ويُضحك ويُحزَن، ويُسأل ويُجاب، ويُمنح ويُعطى " ([2])

تنفرد لغة العيون بدلالة تعبيرية شمولية قد تعجز عنها فصاحة اللغة وبلاغتها، إذ إنها تحمل شيفرات رامزة دالة، تعبر عن مكنونات وجدانية تخترق القلوب والعقول، يستقبلها المتلقي بمضامين مختلفة، من ضحك أو حزن، وسؤال أو جواب، وأمر أو نهي، وغيرها.

---

([1]) ابن حزم الأندلسي، علي: طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاف. ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2016، ص43

([2]) المصدر نفسه، ص43

تتضح الدلالة الشمولية في قوله تعالى: { وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ } ([1]) من حيث قدرة النظرات على التعبير بما قد تعجز عنه فصاحة اللغة وبلاغتها، إذ إن السياق الدلالي للآية يصور موقف المنافقين من نزول القرآن الكريم ([2]) " ويكشف تبادل النظرات بينهم عن حزمة من المشاعر التي تمور في أعماقهم وتتجلى في نظراتهم، وعن تفكير يدور في أذهانهم ويرتسم في نظراتهم " ([3])

يقول عمر عتيق: " ويمكننا أن نتصور حالة عيون المنافقين بناء على السياق الدلالي، إذ لابد أن تقترن نظراتهم بحركة الجفنين فينجم ما يعرف بالغمز الذي يدل على معنى السخرية والاستهزاء إنكارا للوحي ....، أو يطرأ جحوظ في العينين للتعبير عن الغيظ والغضب والسخط...، أو أن يطرأ اتساع وضيق في حدقة العين، أو أن تضطرب زاوية النظر ....، وقد تكون نظراتهم لغة إشارية ليتفقوا على الهرب كراهة سماع نزول القرآن الكريم. " ([4])

يسوق ابن حزم هذه المعاني مجتمعة بقوله: " ولكل واحد من هذه المعاني ضرب من اللحظ لا يوقف على تحديده إلا بالرؤية، ولا يمكن تصويره ولا وصفه إلا بالأقل منه"([5]) يتضمن قول ابن حزم تأكيداً ضرورة التواصل البصري لفهم دلالة النظرة، ويؤكد أن الوصف اللغوي

---

([1]) التوبة: 127

([2]) ينظر: عتيق، عمر: لغة الجسد في القران الكريم. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. 2013، مج9، ع(1/أ)، ص84

([3]) المرجع نفسه، ص85

([4]) المرجع نفسه، 85

([5]) ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص43

لمعنى النظرة يبقى أقل تعبيراً وبلاغة من معنى النظرة نفسها، فـ " قد تعبر العين عما تعجز عنه اللغة، كما أننا نستطيع الوصول إلى نتائج دقيقة في تحليلنا للخطاب اللغوي المكتوب والمنطوق مهما تكن درجة ترميزه أو تشفيره وذلك بوساطة تشريح البنية اللغوية العميقة، ولكن قدراتنا ومهاراتنا تضعف في كثير من المواقف أمام البنية الدلالية العميقة للغة العيون " ([1]) والنظرة علامة سيميائية دالة على مدلول يحمل في طياته معاني متعددة، وشيفرات رامزة تقتضي من المتلقي فهمها، وفق منظوره النفسي والوجداني والفكري.

ويرى عمر عتيق أن النظرات تبقى عصية على الاختزال في نص لغوي. و يصف ابن حزم الثراء الدلالي للعين بقوله ([2]) :

" الإشارة بمؤخر العين الواحدة نهي عن الأمر، وتفتيرها إعلام بالقبول، وإدامة نظرها دليل على التوجع والأسف، وكسر نظرها آية الفرح.

الإشارة إلى إطباقها دليل على التهديد، وقلب الحدقة إلى جهة ما ثم صرفها بسرعة تنبيه على مُشار إليه.

الإشارة الخفية بمؤخر العينين كلتيهما سؤال، وقلب الحدقة من وسط العين إلى الموق بسرعة شاهدُ المنع، وترعيد الحدقتين من وسط العينين نهي عام. " ([3])

ويعقد ابن حزم مفاضلة بين الحواس مجتمعة وحاسة البصر التي يقدمها على الحواس كلها، بقوله : " واعلم أن العين تنوب عن الرُّسل، ويُدرَك بها المراد، والحواس الأربع أبواب إلى

---

([1]) عتيق، عمر: لغة الجسد في القران الكريم. 84

([2]) ينظر: المرجع نفسه، ص84

([3])ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص43

القلب ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها، وأصحها دلالة، وأوعاها عملاً، وهي رائد النفس الصادق، ودليلها الهادي، ومرآتها المَجلُوَّة التي بها تقف على الحقائق، وتميّز الصفات، وتفهم المحسوسات، وقد قيل ليس المُخبَر كالمعايِن. " ([1]) ، وينبه إلى أن أفليمون (*) قد ذكر ذلك وهو صاحب الفِراسة، وقد جعلها مُعتمدة في الحكم ([2]).

---

([1]) ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص43

(*) يقول محمد راغب الطّباخ في مقدمته: أفليمون فاضل كبير في فن من فنون الطبيعة، وكان معاصراً لبقراط، وأظنّه شامي الدار، كان خبيراً بالفراسة عالماً بها، إذا رأى الشخص وتركيبه استدل بتركيبه على أخلاقه، وله في ذلك تصنيف مشهور خرج من اليونانية إلى العربية، وله قصة مع أصحاب بقراط ظريفة تذكر في ترجمة بقراط في حرف الباء، وقال: ثمة ذكر أن أفليمون صاحب الفراسة، كان يزعم في زمانه أنه يستدل بتركيب الإنسان على أخلاق نفسه، فاجتمع تلاميذ بقراط، وقال بعضهم لبعض، هل تعلمون في زماننا هذا علم من هذا المرء يعنون بقراط، فقالوا: لا، فقالوا: نمتحن به أفليمون فيما يدّعي من الفراسة، فصوروا صورة بقراط، ثم نهضوا بها إلى أفليمون، ...، فلما حضروا عند أفليمون قالوا أيها الفاضل انظر إلى هذا الشخص واحكم على أخلاق نفسه من تركيبه، فلما وقف على الصورة، وتأملها وأنعم النظر فيها، قال: هذا رجل يحب الزنا، وهو لا يدري من هو المُصَوَّر، فقالوا كذبت هذه صورة بقراط، فقال: لا بد لعلمي أن يصدق فاسألوه فإن المرء لا يرضى بالكذب، فرجعوا إلى بقراط وأخبروه بالخبر، وما قال لهم أفليمون، فقال ابقراط: صدق أحب الزنا ولكنني أملك نفسي. فهذا يدل على فضل ابقراط وملكه لنفسه ورياضته لها بالفضيلة.

أفليمون الحكيم: كتاب الفراسة. ويليه: الرازي، أبي بكر محمد بن زكريا (311هـ): حمل أحكام الفراسة. طبعها وصححها: محمد راغب الطّباخ. ط1، مطبعة محمد راغب الطّباخ العلمية، حلب، 1929، ص3-4، وينظر: القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف(646هـ) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء. علق عليه= =ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين. ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005، ص52-53

([2]) ينظر: ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص43

وتكشف حاسة البصر عن خفايا النفس التي لا تفلح حاسة بمعرفتها وكشفها إلا حاسة البصر، والعين مرآة النفس، وأصدق الحواس دلالة، وتحمل نظرات العيون شحنات دلالية وإيحاءات وجدانية عميقة تعبر عن تموجات عاطفية ونفسية تنقلها للآخر مُحملة بثراء دلالي صادق، تعجز دونها من الحواس التعبير بتلك البلاغة العذبة، والصدق المنقطع النظير. فتُعلم بواطن النفوس من نظرات العيون، العين مرآة النفس والوجدان، إذ تعكس حقائق مكنونات النفس وإحساسها بكل شفافية وصدق، من فرح وحزن، وسعادة وغضب، وشوق ومحبة، وصدق وكذب وغيرها، فلا حاسة تسمو على حاسة البصر في كشفها لعوالم النفس ودواخلها.

ويعرض ابن حزم للوظيفة العلمية للعين من انعكاس رؤية الناظر لنفسه في الوقت الذي ينظر إلى مادة تتصف بخاصية الانعكاس، بقوله: " وبحسبك من قوة إدراك العين أنها إذا لاقى شعاعُها شعاعاً مجلواً صافياً، إما حديداً مفصولاً، أو زجاجاً أو ماءً أو بعض الحجارة الصافية، أو سائر الأشياء المجلوة البراقة ذوات الرفيف والبصيص واللمعان، يتصل أقصى حدوده بجسم كثيف ساتر منّاع كدر، انعكس شعاعها؛ فأدرك الناظر نفسه ومازها عياناً. " ([1])

تقارب الوظيفة النفسية التعبيرية للعين التي تعكس مكنونات النفس ودواخلها، الوظيفة العلمية وقدرتها على انعكاس الصورة على المواد والأجسام اللامعة والبراقة، مثل سطح الماء أو صفيحة الحديد، والقاسم المشترك بينهما عملية الانعكاس. "فالعين مرآة النفس والروح والقلب والوجدان".

ويقارب ابن حزم بين قدرة العين على رؤية خفايا النفس بوساطة التغيرات الفسيولوجية التي تظهر على الإنسان، وقدرة العين على رؤية صاحبها بوساطة المرآة: " فأنت حينئذ

---

([1]) ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص44

كالناظر إليك بعين غيرك. ودليل عيانيّ على هذا أنك تأخذ مرآتين كبيرتين فتُمسك إحداهما بيمينك خلف رأسك، والثانية بيسارك قبالة وجهك، ثم تزويها قليلاً حتى يلتقيان بالمقابلة، فإنك ترى قفاك وكلَّ ما وراءك، وذلك لانعكاس ضوء العين إلى ضوء المرآة التي خلفك إذ لم تجد منفذاً في التي بين يديك، ولما لم يجد وراء هذه الثانية منفذاً انصرف إلى ما قابله من الجسم. " ([1]) ومن المرجح أن العلاقة بين العين والمرآة هي التي أسست لمفهوم الانعكاس الذي يربط بين ثقافة الإنسان وبيئته، وبين الكلام المسموع أو المكتوب والبنية النفسية للمتكلم أو الكاتب، فـ " الأفعال الكلامية التعبيرية النفسية المباشرة: هي تلك الأفعال الكلامية الدالة على الانفعالات والحالات النفسية لا غيرها، ويأتي الفعل الإنجازي المعبر عنها متضمناً لمدلولاتها النفسية وكاشفاً عنها ... " ([2]) فالكلام مرآة عاكسة للبنية النفسية للمتكلم. وكما العين تعكس ما يمور في النفس، وتبصر ما ينعكس على الأجسام اللامعة، يعكس الكاتب المنشىء في نصوصه الإبداعية عصارة فكره الذي لا يخرج عن حدود تأثره بثقافة محيطه الاجتماعي وبيئته من الخارج، والبنية النفسية للمنشىء من الداخل فيعكس جانبا من نفسيته على نصه الإبداعي. ولا يرتضي الناقد للمبدع أن يكون مرآة عاكسة لمجتمعه بالمطلق إذ ينبغي أن يعكس ما فهمه بفكرِه الخاص عن مجتمعه، بالخروج عن العباءة الأبوية النمطية التقليدية.

ومن المفيد أن نقارب بين قدرة العين على النفاذ إلى أعماق النفس وقدرتها على انعكاس الصورة على المواد والأجسام، فكيف يتم الإبصار؟ تقودنا الإجابة عن هذا السؤال إلى بيان

---

([1]) ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص44

([2]) درزة يي، كلخوش جار الله حسين وعزيز، سوزان رضا: الأفعال الكلامية التعبيرية النفسية في القصص القرآني. مجلة الآداب، جامعة صلاح الدين، ع116، 2016، ص50

العلاقة بين الوظيفة النفسية التعبيرية والوظيفة العلمية للعين، لنرصد كيف تحدث عملية الإبصار:

" تسقط الأشعة الضوئية الصادرة من الجسم أو المنعكسة عنه على العين فتنفذ خلال القرنية ثم الحجرة الأمامية ثم العدسة البلورية فتنكسر متجمعة بحيث تتكون للجسم صورة حقيقية مقلوبة على الشبكية. وتعمل عضلات القزحية على توسيع البؤبؤ وتضييقه بالشكل المناسب بحيث يكون أضيق ما يمكن في حالة الإضاءة الشديدة وأوسع ما يمكن في حالة الإضاءة الخافتة " ([1])

" ينقل العصب البصري صورة الجسم المقلوبة إلى مركز الإبصار في المخ فيتم إدراك صورة بشكلها الطبيعي. ويتم ذلك بإحداث تغيرات كيماوية في بعض خلايا الشبكية. فتتأثر الخلايا الحسية القضبان المسؤولة عن الأجسام المعتمة والمخاريط المسؤولة عن تمييز الألوان وتوضيح تفاصيل المرئيات. وهذه الخلايا القضبانية والمخروطية منتشرة في الشبكية وتتصل بالعصب البصري بألياف عصبية بوساطة الخلايا الموصلة ونتيجة للتغيرات الكيماوية الناشئة عن سقوط الضوء إلى مركز الإبصار وتفسر هناك."([2])

ولعل من المفيد أن نضمن الصورة سياق البحث لنوضح كيف تحدث عملية الإبصار: ([3])

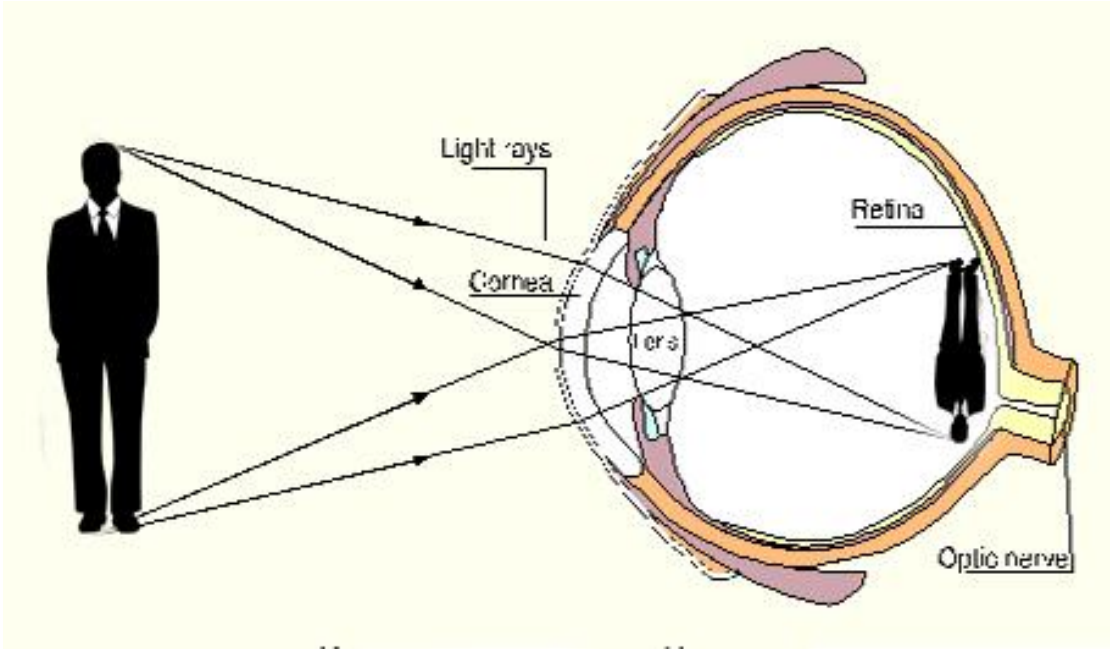
---

([1]) الكرمي، زهير و صباريني، محمد سعيد و العارف، سهام العقاد: الأطلس العلمي فيزيولوجيا الإنسان. مراجعة وتحقيق: عصام الميّاس و حافظ قبيسي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص42

([2]) المرجع نفسه، ص42

([3]) عيد، محمد السقا: كيف ترى العين؟ ، الألوكة، 19\8\2014 =

= https://www.alukah.net/culture/0/68103




وتقارب الوظيفة العلمية للعين بقدرتها على الإبصار الوظيفة النفسية التعبيرية بقدرتها على التعبير عن مكنونات النفس، فالعين " تتحدث كما تتحدث الألسن، لهذا سميت اللغة المنسوبة إليها لغة العيون " ([1]) والقاسم المشترك بين اللغة اللفظية وغير اللفظية هو التعبير عن النفس وما يدور في مكنوناتها، والمفارقة أن لغة العيون صادقة لا تعرف الكذب، ولغة العيون مرآة تعكس المشاعر الصادقة وتبوح بالأسرار الغائرة، وللمثل العربي دور في الإفصاح عن لغة العيون، وهي لا تحتاج إلى قاموس ([2]) مثال ذلك: " رُبَّ لحظ أنمُّ من لفظ " والمثل العربي القائل: " ربَّ طَرفٍ أفصحُ من لسانٍ " و " رُبّ عَينٍ أنمّ من لسان. " ([3])

ويضيف ابن حزم فضل العين على الحواس كلها في تمييز الألوان، ورؤية الأجسام البعيدة بقوله: " ولو لم يكن من فضل العين إلا جوهرها أرفع الجواهر وأعلاها مكاناً، لأنها نورية لا تُدرك الألوان بسواها، ولا شيء أبعد مرمى، ولا أنأى غاية منها؛ لأنها تُدرك بها أجرام الكواكب

([1]) النوري، محمد جواد: لغة الجسد علم الكينات دراسة نظرية تطبيقية. دار الكتب العلمية، لبنان، ص131

([2]) المرجع نفسه، ص131

([3]) المرجع نفسه، ص131

التي في الأفلاك البعيدة، وتُرى بها السماء على شدة ارتفاعها وبُعدها، وليس ذلك إلا لاتصالها في طبع خِلقتها بهذه المرآة، فهي تدركها وتصل إليها بالنظر، لا على قطع الأماكن والحلول في المواضع وتنقُّل الحركات " [1]

للعين الباصرة قدرة على بلوغ الأشياء البعيدة ورؤيتها، مثل رؤية نجم سهيل [*] في السماء، إذ كان الناس يهتدون به لمعرفة الجهات الأربع، وللعين قدرة نافذة في فهم المعاني المضمرة في وجدان الناس، إذ إن " الإنسان يستطيع أن يصمت عن الكلام ليخفي ما في نفسه، وقد يسيطر على حركاته الجسمية في كثير من الأحيان، ولكنه يعجز عن إخفاء نظراته التي تجسد ما يمور في ذهنه ووجدانه، ولهذا يلجأ أناس إلى إشاحة وجوههم وتغطية عيونهم بأيديهم في مواقف معينة لئلا يرى الآخرون ما تعبر عنه عيونهم. " [2]

ويكلل ابن حزم باب الإشارة بالعين بتبيان أهميتها من الحواس " ليس هذا لشيء من الحواس مثل الذوق واللمس لا يُدركان إلا بالمجاورة، والسمع والشم لا يُدركان إلا من قريب،

---

[1] ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص44

[*] وسُهَيْلٌ : كوكبٌ يَمانٍ. الأَزهري : سُهَيْلٌ كوكب لا يُرى بخُراسان ويُرى بالعراق ؛ قال الليث : بَلَغَنا أَن سُهَيْلاً كان عَشَّاراً على طريق اليمن ظَلوماً فمسَخَه الله كوكباً. وقال ابن كُناسة : سُهَيْلٌ يُرى بالحجاز وفي جميع أَرض العرب ولا يُرى بأَرض أَرمِينِيَة، وبين رُؤية أَهل الحجاز سُهَيْلاً ورؤية أَهل العراق إِيَّاه عشرون يوماً ؛ قال الشاعر :

إِذا سُهَيْلٌ مَطْلَعَ الشَّمْسِ طَلَعْ ، فابْنُ اللَّبونِ الحِقُّ ، والحِقُّ جَذَعْ

ويقال : إِنه يَطْلُع عند نَتاج الإِبل ، فإِذا حالَتِ السَّنَةُ تَحَوَّلَت أَسنانُ الإِبل . لسان العرب: مادة سهل.

[2] عتيق، عمر: لغة الجسد في القران الكريم. ص86

ودليل على ما ذكرناه من النظر أنك ترى المُصوّت قبل سماع الصوت، وإن تعمّدت إدراكهما معاً، وإن كان إدراكهما واحداً لما تقدّمت العين السمع. " ([1])

وفي " باب علامات الحب " ([2]) يُبيّن ابن حزم الأثر السحري للعين: "وللحب علامات يقفوها الفَطن، ويهتدي إليها الذكي؛ فأولها إدمان النظر؛ والعين باب النفس الشارع، وهي المنقبة عن سرائرها، والمُعبِّرة لضمائرها، والمُعربة عن بواطنها، فترى الناظر لا يطرف، يتنقَّل بتنقُّل المحبوب، وينزوي بانزوائه، ويميل حيث مال " ([3]) ، وفي ذلك يقول شعراً ([4]) :

" فَلَيسَ لِعَينِي عِندَ غَيرِكَ مَوقِفٌ  كَأَنَّكَ ما يَحكونَ مِن حَجَرِ البَهتِ [(*)]

أُصَرِّفُها حَيثُ انصَرَفتَ وَكَيفَمَا  تَقَلَّبتَ كَالمَنعُوتِ في النَّحوِ وَالنَّعتِ " ([5])

---

([1]) ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص44

([2]) المصدر نفسه، ص17

([3]) المصدر نفسه، ص17

([4]) ينظر: المصدر نفسه، ص17

[(*)] البهت: حجر معروف. لسان العرب: مادة بهت. يقول الإدريسي: جزء من الإقليم مبدؤه من المغرب الأقصى حيث بحر الظلمات (المحيط الأطلسي)، يوجد في ساحله حجر البهت، وهو مشهور عند أهل المغرب الأقصى، ويباع الحجر منه بقيمة جيدة لاسيما في بلاد لمنونة وهو يحكون عن هذا الحجر أن من أمسكه وسار في حاجة قضيت له بأوفى عناية، وشفع فيها وهو جيد عندهم في عقد الألسنة على زعمهم. ينظر: الشريف الإدريسي، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي الحسني ( من علماء القرن السادس الهجري): كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002، مج1، الإقليم الثاني، ج1، ص103-104، وينظر: علي، أحمد إسماعيل حسن: قراءة بلاغية في شعر ابن حزم الأندلسي (384-456هـ، 995-1063م)، 2014، حاشية: ص109

([5]) ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف. ص17

**في ظل العادات والتقاليد، يخجل الحبيبان في حالة الخطبة من الحديث وسط الجلسات العائلية، بحضور الأهل، فنجد الخطيبين يطيلان النظر لبعضهما بعضاً، وما أن يتحرك أحدهما من مكانه حتى يتابعه الآخر بنظراته. وحاسة البصر علامة سيميائية دالة، تحمل شيفرات رامزة، تهدف إلى الفهم والإفهام، إذ تعكس العين ما يجول في الخاطر، وما يدور في الوجدان. إذ إن "العين مرآة القلب".**

## المبحث الثاني: سيمياء لغة الجسد والحب في كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيّم الجوزية.

**المطلب الأول: العلاقة بين لغة الجسد والبيئة**

**المطلب الثاني: الجمال الباطني والظاهري**

**المطلب الثالث: دواعي الحب عند ابن القيم الجوزية**

**المطلب الرابع: علامات العشق عند ابن القيم الجوزية**

**المطلب الخامس: العلامات السيميائية الجسمية الناجمة عن قلب العاشق**

**المطلب السادس: تجليات لغة الجسد بين العاشقين**

## المبحث الثاني: سيمياء لغة الجسد والحب في كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيّم الجوزية

يحدد ابن قيم الجوزية في مقدمة كتابه الهدف من تأليفه –تقليدا لمنهج المؤلفات في عصره – بالعقل المنساق إلى المقدس والهوى المنفلت منه ([1]) ويصرح بقوله: " فلذلك وضعنا هذا الكتاب، وضع عقد الصلح بين الهوى والعقل، وإذا تم عقد الصلح بينهما سهل على العبد محاربة النفس والشيطان " ([2]) وهذه العبارة تحدد استراتيجية خطابية سيعتمدها ابن قيم الجوزية تقوم على اتجاهين:

الأول: موضوع الحب، حب جسدي وليس حبا روحيا أو إلهيا.

الثاني: حديثه عن الهوى والحب لن ينحرف إلى ما يخالف المقدس. ([3])

" يبدأ ابن قيّم الجوزية بتحديد مدلول الحب " ([4]) ، وقد " وضعوا له قريباً من ستين اسماً[(*)]"([5]) ، تحيل كلها إلى تجربة العلاقة بين المحب والمحبوب، ويعزو الاختلاف بين تلك

---

([1]) ينظر: المستاري، الجيلاني: الجسد والمقدس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن قيّم الجوزية. مجلة إنسانيات، وهران، 2006، ع31، ص61

([2])ابن قيّم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيّوب (751هـ): روضة المحبين ونزهة المشتاقين. تحقيق: محمد عزيز شمس. دار عالم الفوائد، مطبوعات المجمع، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ص19

([3]) ينظر: المستاري، الجيلاني: الجسد والمقدس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن قيّم الجوزية. ص61

([4])المرجع نفسه، ص61

([*]) "لم يذكر المؤلف منها غير خمسين". ابن قيّم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. حاشية: ص25

([5]) المصدر نفسه، ص25

الأسماء إلى تنوع التجارب وأشكال العلاقة، ويعتمد منطلقات لغوية حاول أن يستخرج من خلالها مدلولات جسدية ([1]) ، ففي أولى أسماء الحب [*] يرى أن العرب اختلفت حولها([2]) في الباب الثاني الموسوم بـ ( في اشتقاق الأسماء ومعانيها ) يقول ابن قيّم الجوزية: فأما المحبة، فقيل: أصلها الصفاء؛ لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حَبَب الأسنان، مأخوذ من الحَباب، وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد، فعلى هذا المحبة: غليان القلب وثورانُه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب " ([3])

ويقول ابن قيّم الجوزية " وأما الهوى: فهو ميلُ النّفس إلى الشيء، وفعله: هَوِيَ، يَهوَى، هَوَى، مثل عَمِيَ، ويَعمَى، عَمَى. وأمّا هَوى يَهوِي بالفتح فهو السقوط، ومصدرهُ، الهُوِيُّ بالضّم، ويقال الهوى أيضاً على نفس المحبوبة " ([4]) وأما الشَّغف: فمن أسمائها أيضاً. قال

---

([1]) ينظر: المستاري، الجيلاني: الجسد والمقدس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن قيّم الجوزية. ص61

[*] أسماء الحب عند ابن قيّم الجوزية: " المحبّة، والعلاقة، والهوى، والصّبوة، والصّبابة، والشّغف، والمِقة، والوَجد، والكلف، والتَّتَيُّم، والعِشق، والجَوى، والدّنَف، والشّجو، والشّوق، والخِلابة، والبلابل، والتّباريح، والسّدم، والغمَرَات، والوَهْل، والشّجن، واللاعِج، والاكتئاب، والوَصب، والحُزن، والكَمد، واللّذع، والحُرق،والسُّهد، والأرَق، واللّهف، والحنين، والاستِكانة، والتَّبالة، واللّوعة، والفُنون، والجُنون، واللّمَمُ، والخبَلُ، والرّسيس، والدّاء، والمُخامر، والوُدّ، والخُلّة، والخِلمُ، والغرام، والهُيام، والتَّدليهُ، والوَلَه، والتّعبُّد " . ابن قيّم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص25-26

([2]) ينظر: المستاري، الجيلاني: الجسد والمقدس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن قيّم الجوزية. ص61

([3]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص27

([4]) المصدر نفسه، ص37

تعالى: { قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا } ([1]) والشّغَاف: غِلاف القلب، وهو جلدةٌ دونه كالحجاب، يقال: شَغَفَه الحبُّ، أي بَلغ شَغافه " ([2])

ويرى ابن قيّم الجوزية أن العشق: هو أميرُ هذه الأسماء وآخِيَّتُها، والعشق: عجبُ المحبّ بالمحبوب يكون في عفاف الحبِّ ودعارته، يعني في العفّة والفجور. وقيل: العِشقُ الاسم، والعَشَق المصدر، وقيل هو مأخوذ من شجرة يُقال لها عاشقة، تخضر ثم تَدِقُّ وتصفرُّ. واشتقاق العاشق من ذلك. ([3])

## العلاقة بين لغة الجسد والبيئة

يفرق ابن القيم بين لغة الجسد عند الحضر، ولغة الجسد عند الأعراب مبينا تأثير البيئة على أساليب التواصل الجسدي بين الزوجين ، ويسوق حوارا ليوضح الفرق بينهما: " قلت لأعرابية: ما تعدّون العِشق فيكم؟ قالت: العناق، والضمة، والغمزة، والمحادثة. ثم قالت: يا حضريُّ! فكيف هو عندكم؟ قلت: يقعد بين شُعبها الأربع، ثم يجهدها. قالت: يا ابن أخي! ما هذا عاشقٌ، هذا طالبُ ولد." ([4])

تؤثر البيئة في فهم دلالات لغة الجسد، فالمقبول والمألوف في البيئة التي نعيش فيها ليس شرطا أن يكون مقبولا ومألوفاً في بيئة مغايرة، إذ إن أهل اليونان يعبرون بكف اليد للدلالة على معنى "أقبل إلى هنا" وهي ذاتها للدلالة على معنى "قف مكانك" لدى الإنجليز،

---

([1]) يوسف: 30

([2]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص40

([3]) ينظر: المصدر نفسه، ص43- 44-45

([4])المصدر نفسه، ص137

وهي الحركة الجسمية التي يستخدمها العرب بعامة للدلالة على معنى "أقبل إلى هنا" فإنها تعني لدى الأمريكان وداعاً. ([1])

## الجمال الباطني والظاهري

تعشق العين النظر إلى الجمال الذي يترك علامة طيبة في القلب، ويعد الجمال عامل جذب واستقطاب، وبؤرة دلالية تحث الناظر للتأمل فيها، و" الجمال ينقسم إلى قسمين: ظاهر وباطن، والجمال هو المحبوب لذاته، هو جمال العلم والعقل والجود والعفّة والشجاعة، وهذا الجمال الباطن هو محل نظر الله من عبده وموضع محبته " ([2])

ويرى ابن قيّم الجوزية أن "الجمال الباطن يزّين الصورة الظاهرة، وإن لم تكن ذات جمال، فيكسو صاحبه من الجمال والمهابة والحلاوة " ([3]) و " أما الجمال الظاهر؛ فزينة خص الله بها بعض الصّور عن بعض، وهي من زيادة الخلق، التي قال الله تعالى فيها: { يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ } ([4]) ([5])

يرى ابن قيم الجوزية أن الجمال منبعه من الداخل ينعكس عل الشكل الظاهر، والجمال علامة سيميائية تتصل مباشرة بالشكل الخارجي للجسم، إذ إن الجمال يسر الناظر موطئه،

---

([1]) ينظر: النوري، محمد جواد: لغة الجسد علم الكينات دراسة نظرية تطبيقية. ص102

([2]) ينظر: ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص322

([3]) المصدر نفسه، 322

([4]) فاطر: 1

([5])ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص321

وينعكس جمال الباطن على سكنات الجسم وحركاته. وجمال الجسم صورة مادية ينعكس عليها جمال الباطن ويزيدها رونقا وحسنا وبهاء.

## دواعي الحب عند ابن قيّم الجوزية

يحدد ابن قيم الجوزية دواعي المحبة ومتعلّقها بثلاثة أمور للمناسبة والملائمة بين المخلوق والمخلوق بين المحبّ والمحبوب، وهي الرابطة بينهما ([1]) وهي: " وصفُ المحبوب وجمالُه، وشعور المحبّ به والمناسبة، وهي العلاقة والملاءمة التي بين المحبّ والمحبوب، فمتى قويت الثّلاثة وكَمُلَت؛ قوِيت المحبّة واستحكمت، ونقصان المحبة وضعفُها بحسب ضعف هذه الثلاثة أو نقصِها " ([2]) ويضيف ابن قيم الجوزية، قائلا: " فمتى كان المحبوب في غاية الجمال، وشعورُ المحبِّ بجماله أتمّ شُعور، والمناسبة بين الروحين قوية؛ فذلك الحبُّ اللازم الدائم، وقد يكون الجمال في نفسه ناقصاً، لكن هو في عين المحبّ كامل،...، فلا يرى المحبّ أحداً أحسن من محبوبه " ([3]) ويدلل ابن قيم الجوزية على كلامه بقصة عزة في حوارها مع الحجاج، قائلا: " كما يُحكى أنّ عزّة دخلت على الحجّاج فقال لها: يا عزة! والله ما أنتِ كما قال فيك كُثيّر، فقالت: أيُّها الأمير إنّه لم يَرَني بالعين التي رأيتَني بها. " ([4]) "ولا ريب أن المحبوب أحلى في عين مُحبّه، وأكبر في صدره من غيره. " ([5])

## علامات العشق عند ابن قيّم الجوزية

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص103

([2]) المصدر نفسه، ص103

([3]) المصدر نفسه، ص103

([4]) المصدر نفسه، ص104

([5]) المصدر نفسه، ص104

يصف ابن قيّم الجوزية العشق في الباب العاشر الموسوم بـــ ( في ذكر حقيقة العشق وأوصافه وكلام الناس فيه ) ([1]) ، قائلا: " قال بعض الفلاسفة : العشق طمعٌ يتولّد في القلب، ويتحرك، وينمي، ثم يتربى، وتجتمع إليه موادّ من الحرص، وكلّما قوي؛ ازداد صاحبُه في الاهتياج واللّجاج والتّمادي في الطمع والحرص على الطّلب، حتى يؤديه ذلك إلى الغمّ والقلق"([2]) وقد جاءت الأفعال "يتولد، يتحرك، ينمي، يتربى، وتجتمع"، معززة لجو من الاهتياج واللّجاج، تودي بالعاشق للتمادي في الطمع والإلحاح في الطلب، حتى التعب! ، فإذا اجتمع الشوق والإعجاب بفاتنة، وأنثى استثنائية يشتاق القلب لها، ويحن إليها، ولا يمكن نكرانه، فلغة الجسد فاضحة لا محالة، ولغة العين تعري النفس وبواطن القلب، يتوق العاشق للملامسة الجسدية، ويشتاق لإشباعه، ليضم الجيد، ويشبك الأنامل، ويبدأ العاشق بمناجاة الروح ومناداتها بشغف كل وقت وكل حين، ويزداد شوقا ورغبة، للقاء يداعب فيه العاشق أنامل المعشوقة الرقيقة الناعمة، ليكون معها سلطان ذاك اللقاء، وتكون العشيقة فارسة في ذاك اللقاء، فالحسان يشغلن الفكر والعقل والقلب والروح، يبيت العاشق مشتاقا بلهفة غريبة، تودي به إلى الغم والقلق!

ومن علامات العشق: " يكون احتراق الدّم عند ذلك باستحالته إلى السواد، والتهاب الصَّفراء، وانقلابها إليها. ومن غلبَتهُ السوداء يحصُل له فساد الفكر، ومع فساد الفكر يكون زوال العقل، ورجاء مالا يكون، وتمني ما لا يتمّ، حتى يؤدي ذلك إلى الجنون " ([3]) كم من

---

([1]) ابن قيّم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص210

([2]) المصدر نفسه، ص210

([3])المصدر نفسه، ص210-211

الأعراض تلك التي يمكن أن نسقطها على العاشق والتي بدورها قد تحيله إلى الجنون؟ وهل أصابت هذه الأعراض مجانين العشق الذين سمعنا عنهم على امتداد تاريخ تراثنا العربي العريق، مثل قيس بن الملوح المعروف بمجنون ليلى ؟

العلامات التي يستدل بها على المحبة

إدمان النظر إلى الشيء، وإقبال العين عليها، فإن العين باب القلب وهي العبّرة عن ضمائره، والكاشفة لأسراره، وهي أبلغ في ذلك من اللسان؛ لأن دلالتها حاليةٌ بغير اختيار صاحبها، ودلالة اللسان لفظية تابعة لقصده، فترى ناظر المحب يدور مع محبوبه كيفما دار، ويجول معه في النواحي والأقطار. بل المحب في عين المحبوب تمثاله، كما في قلبه شخصُه ومثالُه، فالمحب نظره وقف على محبوبه. ([1])

إمعان النظر في حالة المُحب لمحبوبه، حركة لا إرادية، لأنها بغير اختيار صاحبها وهي علامة غير لفظية، على عكس اللسان فهو علامة لفظية ضمن حركة إرادية فهي تابعة لقصده، ولغة العين لا تعرف الكذب، متماهية بالصدق، وإمعان النظر علامة سيميائية دالة على إحساس يختلج في القلب، يُظهره المُحب عبر شيفرات رامزة من خلال لغة العيون.

إغضاؤه عند نظر محبوبه إليه، ورميه بطرفه نحو الأرض، وذلك من مهابته له، وحياؤه منه، وعظمته في صدره، ولهذا يستهجن الملوك من يخاطبهم، وهو يحدّ النظر إليهم، بل يكون خافض الطرف إلى الأرض. ([2])

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص369-370

([2])المصدر نفسه، ص371

وفي سياق الحب، وفي حضرة المحبوب، يشيح المُحب بنظره اتجاه الأرض، خجلاً وحياء منه، لما للمحبوب عظمة في صدر المُحب. فهل يخشى صاحب النظرة الخجولة من قراءة ما تبوح به عيناه؟ ، إن نظرة العين الخجولة علامة سيميائية دالة على عظمة المحبوب في صدر المُحب.

كثرة ذكر المحبوب، واللهج بذكره وحديثه، فمن أحب شيئاً أكثر من ذكره بقلبه، ولسانه، وعلامة المحبة الصادقة ذكر المحبوب عند الرّغب والرهب، وسبقُ ذكر المحبوب إلى قلب المحبّ ولسانه عند أول يقظته من منامه، وأن يكون ذكره آخر ما ينام عليه. ([1])

إن توأمة التواصل اللفظي والتواصل غير اللفظي المُتمثلة في اسم المحبوب ولغة العيون، علامة سيميائية مزدوجة دالة على تعَلّق المُحب بالمحبوب حتى التعب! إذ ينام على ذكره ويصحو عليه. وهي علامة حب صادقة في الأحوال كلها.

الانقياد لأمر المحبوب، وإيثاره على مراد المحبّ، فمراد المحب والمحبوب واحد، فليس بمحبّ صادق من له إرادةٌ تُخالف مراد محبوبه منه. ([2]) تتحول لغة الجسد من رغبة حسية إلى رغبة روحية صوفية، فالمُحب يتسامى ويرتقي بالحب لمرحلة تكافئ المَحبوب ومراده، وبؤرة الحب شوق وحنين ولوعة، يترجمها المُحب بلغة روحانية سامية.

المحبون ثلاثة أقسام: منهم من يُريد من المحبوب إذ تجتاحه مشاعر جاذبة للنيل من الحبيب، ويُلح في طلبه، رغبة في التواصل الجسدي للوصول للنشوة وبلوغ الشهوة. ومنهم من يُريد المحبوب، رغبة جسدية وروحية، إذ يعادل المُحب بين الرغبة الجسدية والروحية، في

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص371-372

([2]) ينظر: المصدر نفسه، ص373

انسجام بين الأرض والسماء! إذ إن الروح تنزع للسماء، والجسد ينزع للأرض. ومنهم من يُريد مراد المحبوب مع إرادته للمحبوب، وهو أعلى أقسام المحبين، وزهد هذا أعلى أنواع الزُّهد، وقد زهُد في كل إرادةٍ تُخالف مُراد محبوبه. انصهار الجسد والروح وفيه تعلو منزلة المحبوب، ونستشعر بذل جُهد المُحب في تحقيق أهداف وغايات المحبوب، فمُراد اسم المفعول من أراد.([1])

تعد الأقسام الثلاثة أعلاه علامة سيميائية توزع المحبين على فضاءات جسدية وصوفية وروحية، إذ لا شك أن الجسد طَموح، يُقبِل ويَنفُر، يشرع في العلاقات المحرمّة والأخرى المشروعة، يطمح من خلالها الجسد لخوض التجربة الجنسية، ويطلب إلى الآخر أن تكون مرة هي الأرض، ومرة هي السماء!، تسوق الملذات لإشباع الرغبات والشهوات، ويشتهي الجسد بلا ضوابط ولا معايير، والجسد علامة سيميائية دالة على مدلول فيه الإلحاح في الطلب، طلب الجسد للجسد، إذ يحن الجسد للعناق، وضم الجيد، وشبك الأنامل، ولقاء يجمع بين فارسة جامحة وسلطان راغب بها بشوق ولهفة لا تفسر!

أما ازدواجية العلامة السيميائية عند من يريد المحبوب، رغبة جسدية وروحية، فلعلها توأمة الأرواح التي تفضي بالحبيبين لفرط الإحساس أحدهما بالآخر!، ففي سياق قصة زليخة ويوسف، عليه السلام، حنّت لسماع صوته، فطلبت إلى السّجان أن يجلده لتسمع صوت توجّعه، فترضي شغفها بسماع صوته، فلما استأثر السجان بيوسف ارتأى أن يمثّل السجان جَلده، ويوسف، عليه السلام، يدّعي الصراخ، إذ بزليخة تنادي السجان قائلة: لماذا لم تجلد يوسف ؟ ، قال: أنا أجلده، أما سمعتي صراخه؟ ، قالت: كذبت، ما شعرت بوجعه في قلبي!

---

([1]) ينظر: ابن قيّم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص374

فحب زليخة ليوسف، عليه السلام، رغبة جسدية وروحية، علّها من طرف واحد! وازدواجية العلامة السيميائية الدالة تكمن في الروح والجسد، إذ يمثل الجسد علامة سيميائية دالة على مدلول فيه رغبة جامحة لخوض تجربة جنسية جسدية والمحبوب، وتعد الرّوح علامة سيميائية دالة على مدلول المشاعر الودية الروحانية العاطفية اتجاه المحبوب.

ويعد بذل جهد المُحب في تحقيق أهداف وغايات المحبوب، من أسمى أنواع الحب، وأعلى أقسام المحبين، إذ إن الحب علامة سيميائية دالة على مدلول فيه بلوغ المُحب أسمى درجات الحب الصوفي بروحانيته ورفعته.

محبّة دار المحبوب وبيته، حتى محبّة الموضع الذي حلّ به. ([1]) تؤدي العلاقة بين المحبين إلى دلالات سيميائية مكانية، والبيت يتكون من سقف وجدران وغرف عدة، والمحبوب يمنح هذا المكان معنى دلاليا بحضوره فيه، تشبه منح الحياة للجسم المادي، بمعنى أن الحياة تُمنح للبيت مجازا بوجود سكان فيه، والبيت مادي، وحضور المحبوب يمنح المكان حيوية وقيمة دلالية، فيصبح المكان علامة سيميائية دالة على حضور المحبوب. وباستحضار المكان برائحته وأجزائه المادية، يستحضر المُحب حضور المحبوب في ذهنه. إذ يربط المُحب بين مدلولات المكان وحضور المُحب في ذهنه بعلاقة حيوية توصل المُحب لربط المكان بالمحبوب، بالتالي حبه للمكان الذي يوجد فيه المحبوب.

وفي تعالق بين خصائص الإنسان من شكل ولباس وجمال وروح، والمكان الذي يعيش فيه المحبوب، يضيف إليه خصيصة الأنسنة، التي تُكسبه حياة وروحانية وشكلاً مختلفاً في عين الحبيب، إذ يستحضر وجود المحبوب في كل ركن منه، يملأه بالحياة والحيوية والرائحة

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص378

الزكية التي اعتادها المُحب من محبوبه. ويشكل المكان علامة سيميائية دالة على مدلول صفات المحبوب وسماته، من شكل ولباس ورائحة وروح. وغالبا ما نقول: هذا المكان تسكنه روح مالكه!

الإسراع إليه في السير، وحث الركاب نحوه، وطيُّ المنازل في الوصول إليه، والاجتهاد في القرب والدّنو منه ([1]). وهي علامة فارقة، في مضمون لغة الحب، ويمكن للآخر أن يلحظ سرعة المُحب في خطى سيره وهو يتجه ناحية المحبوب، وقد يصبح قبلته، التي يسدد خطاه باتجاهها، وقد يتزامن الأمر مع تعرق وسرعة في دقات القلب. والحركة السريعة في السير علامة سيميائية دالة على شدة الحب وقوة التعلق.

انجلاء همومه إذا رأى محبوبه أو زاره، وعوْدُها إذا فارقه، ومن المعلوم أنه ليس للمحب فرحةٌ، ولا سرورٌ، ولا نعيمٌ إلا بمحبوبه، وبمفارقة محبوبه عذابُه الآجل، والعاجل. ([2])

يتأثر المُحب برؤية المحبوب، إذ تتوقد عيونه وتتسع حدقتها وتدمع لشدة فرحه بلقاء المحبوب، وعلى النقيض تماما إذ تضيق حدقة العين وتنكسر وتمتلىء بدموع الحزن دلالة على عذاب المُحب لفراق محبوبه. والدمع دلالة سيميائية على مدلول قد يكون فرحا أو حزنا بحسب الموقف، ونظرة العين تواصل غير لفظي يعبر عن حالة نفسية يمر بها المُحب في اللقاء أو الفراق.

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص380

([2])المصدر نفسه، ص373

البهت والرّوعة التي تحصل عند مواجهة الحبيب، أو عند سماع ذكره، لاسيما إذا رآه فجأة، أو طلع عليه بغتة، وربما اضطرب عند سماع اسمه فجأة، إذ يشعر المُحب بدهشة تتملك كيانه، وحيرة تجتاح قلبه، والبهت إشارة تواصلية تعبر عن الحالة النفسية التي يمر بها المحب جراء مواجهة المحبوب أوسماع ذكره أو رؤيته فجأة. وقد اختُلف في سبب هذه الروعة، والفزع، والاضطراب، فقيل:

سببه: أن للمحبوب سلطاناً على قلب محُبّه أعظم من سلطان الرعيّة، ...، فإن القلب معظمٌ لمحبوبه، خاضعٌ له، والشخص إذا فجئه المعظّم عنده؛ راعه ذلك. فالتعظيم والخضوع والسلطان، ألفاظ تحمل شحنات دلالية وإيحائية تسمو لقداسة شأن المحبوب، وعظم قدره في قلب المُحب.

وقيل: سببه: انفراج القلب له، ومبادرته إلى تلقّيه، فيهرب الدم منه فيبرد، ويرعد، ويحدث الاصفرار والرِّعدةُ، وربما مات، وبالجملة فهذا أمرٌ ذوقيٌ وجدانيٌ، وإن لم يعرف سببه. ([1]) وبانفراج القلب يهرب الدم من الجسم فيحدث اصفرار الوجه المصحوب بالرعدة، وتكمن العلامة السيميائية في التفاعلات الفسيولوجية المصاحبة للغة الجسد التي تومىء بالحالة النفسية التي ظهرت كملمح على جسم المُحب.

ينزع الجسد للأرض وتنزع الروح للسماء، فمن أحب الروح وتعلق بها، ضمن الاستمرار في الحب الأبدي الخالد بعد موت المحبوب، أما حب الجسد فيفنى بفناء الجسد أو فناء جماله؛ فهو حب مقرون بالجمال الخارجي، إن ذهب، ذهب معه الحب.

## العلامات السيميائية الجسمية الناجمة عن قلب العاشق

([1]) ينظر: ابن قيّم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص383-384

**ينزع القلب لمشاعر الحب والكره، الود والبغض، السعادة والشقاء، الألم واللذة وغيرها من المشاعر التي يتوقد القلب بها، ويحترق صاحب الإحساس بنارها، والقلب علامة سيميائية تتصل بالجسم بصورة مباشرة إذ إن الإحساس الداخلي ينعكس على ملامح الوجه والعينين، وهو علامة سيميائية باطنية، لا يشعر بها إلا صاحبها، لكنها تتجلى في العينين وتعبيرات الوجه.**

**يذوب القلب عشقاً، ويتوقد بنار الهوى، يثور ويغلي، عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب، واهتياج القلب علامة سيميائية دالة على إحساس يختلج في داخل الجسم ومنبعه القلب، وهيجان القلب وتَوَقّده لا يمكن أن ينفصل عن العلامات السيميائية الدالة التي تظهر على ملامح وجه المُحِب وعينيه، إذ إن " العشق طمع يتولّد في القلب، ويتحرك، وينمى، ثم يتربى، وتجتمع إليه مواد من الحرص، وكلما قوي، ازداد صاحبه في الاهتياج واللّجاج والتمادي في الطمع والحرص على الطلب، حتى يؤديه ذلك إلى الغم والقلق. " ([1])**

**إن التأمل في الأفعال المتتالية " يتولّد، يتحرّك، ينمى، يتربى، وتجتمع" يفضي إلى خلق مشهد سينمائي مليء بالحركة والحيوية والانسجام والديمومة، بينما التأمل في الأسماء المتتابعة " الاهتياج واللّجاج والتمادي" يفضي إلى ثبات حالة العاشق، وتوحي بالتوتّر والتوجّع مع الاستمرارية، وجاءت معززة لجو العشق المشبع بالطمع والحرص على الطلب، وصولاً إلى حالة من الغم والقلق.**

**التعالق بين العين والقلب**

---

**([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص210**

يوازن ابن قيّم الجوزية بين وظيفة العين ووظيفة القلب في الباب الرابع الموسوم بـــ (في ذكر مناظرة القلب والعين، ولوم كلٍّ منهما صاحبه، والحكم بينهما ) بين العين والقلب ([1]) يقول: " لمّا كانت العين رائداً والقلب باغياً وطالباً، وهذه لها لذّة الرؤية، وهذا له لذة الظفر؛ كانا في الهوى شريكَي عِنان. ولمّا وقعا في العناء، واشتركا في البلاء؛ أقبل كلٌّ منهما يلوم صاحبه، ويعاتبه" ([2]) فهل للعين لذة الرؤية فقط؟ وهل للقلب لذة الظفر؟ وهل يشترط بين طرفي الهوى المُحب والمَحبوب وجود شريكي العِنان العين والقلب؟ ، قد نسمع عن قصة عشق مكللة بالنجاح والارتباط ويكون أحد طرفي العلاقة كفيفا، فهل للبصيرة دور في التعويض عن وجود العين المُبصرة؟

## تجليات لغة الجسد بين العاشقين

تختلف دلالة لغة الجسد باختلاف الشعور، وهي لغة خاصة بالعاشقين، وإحدى لغات الجسد العناق إذ يستعين المتحابون بالعناق للتعبير عن مكنونات القلب، والوجدان، والقيام بعملية الاتصال والتواصل، والعناق علامة سيميائية تنقل مشاعر الحب بين العاشقين، وهي علامة سيميائية دالة على مكنونات القلب والعقل والوجدان. والعناق مَطلب مهم للشعور بالأمان والاكتفاء، فالأم تعانق طفلها حتى إذا كان باكيا سكت وسكن، وأحس بالأمان.

ويقترب كلام ابن قيّم الجوزية من التفاعل الفسيولوجي والوجداني بين المحبين، إذ يبدأ التفاعل بينهما داخليا ثم يتحول إلى تفاعل خارجي، فالأول لغة سيميائية غير مرئية، والثاني

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص167

([2]) المصدر نفسه، ص167

لغة سيميائية مرئية تندرج في لغة الجسد بين المحبين، وينقل عن " بعض الأطباء: العشقُ: امتزاج الرّوح بالرّوح؛ لما بينهما من التناسب والتشاكل، فإذا امتزج الماءُ بالماء امتنع تخليص بعضه من بعض، وكذلك تبلغ المحبّة بين الشخصين حتى يتألّم أحدهما بتألم الآخر، ويسقم بسقمه وهو لا يشعر " ([1]) ويدلل على قوله بحكاية رجل " مرِضَ مَن يُحبّه، فعاده المحبّ، فمرضَ من وقته، فعوفيَ محبوبُه، فجاء يعودُه، فلما رآه عُوفي من وقته " ([2])

يرى عمر عتيق أن التفاعل الفسيولوجي في أثناء التواصل اللغوي يشمل المتكلم والمتلقي وذلك أن " المستمع يميل إلى أن ينسّق جسمه وأن يغيّر وضعه تبعاً للمتكلم كأنه صورة مرآة له. وهكذا يبدو أن المستمع يتابع المتكلم كما لو كان عليه أن يتخذ دور هذا المتكلّم ليفهم بصورة أكثر شمولاً. ويتوقف المستمع عن المتابعة عندما يكون قد استمع بما فيه الكفاية ويريد أن يتكلم هو نفسه؛ وتكون حركاته إشارة للمتكلّم كي يكفّ عن الكلام. " ([3])

وفي ظلال لغة الجسد يبدأ المُحب/المرسل بإرسال إشارات جسدية/الرسالة/الشيفرة للمحبوب/المتلقي حتى إذا فهمها امتلكها، وأخذ يُعبّر بإشارات جسدية للمرسل ليتوقف، ليأخذ المتلقي دور المرسل ويبدأ بالتعبير بإشارات جسمية تنسجم ولغة الجسد بين طرفي العلاقة.

وينتقل ابن القيم من التفاعل الفسيولوجي الخارجي الذي يعد تفاعلا جسميا بين المحبين إلى الانصهار والتماهي في سياق العلاقة الزوجية التي تعد ذروة لغة الجسد بقوله: " إذا تشاكلت النفوس وتمازجت الأرواح وتفاعلت؛ تفاعلت عنها الأبدان، وطلبت نظير الامتزاج

---

([1]) ابن قيّم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ص115

([2]) المصدر نفسه، ص116

([3]) لامبرت، وليم: علم النفس الاجتماعي. ترجمة: سلوى الملا. ط2، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص178 ، وينظر: عتيق، عمر: لغة الجسد في القرآن الكريم. ص83

والجوار الذي بين الأرواح، فإن البدن آلة الروح ومركبُه، وبهذا ركّب الله سبحانه شهوة الجماع بين الذكر والأنثى طلبا للامتزاج والاختلاط بين البدنين، كما هو بين الرّوحين " ويعلل ابن قيّم الجوزية تسمية الجماع بهذا الاسم قائلاً: ولهذا يُسمّى جماعاً وخِلاطاً ونكاحاً وإفضاء؛ لأن كلّ واحدٍ منهما يُفضي إلى صاحبه، فيزول الفضاءُ بينهما. " ([1])

ويربط ابن قيّم الجوزية بين شهوة القلب ولذة العين تعزيزا للعلاقة التكاملية بين الحواس الخارجية والمشاعر الداخلية، بقوله: " والسبب الطبيعي أن شهوة القلب ممتزجة بلذة العين، فإذا رأت العين اشتهى القلب، فإذا باشر الجسمُ الجسمَ؛ اجتمع شهوة القلب ولذّة العين ولذّة المباشرة، فإذا فارق هذه الحال كان نزاعُ نفسه إليها أشدّ، وشوقُه إليها أعظم. " ([2])

لم تعد العين مرآة للقلب وحسب، وإنما أضحت العين مفتاح الشهوة، وأداة لإشباع الرغبة، والنظرات الشهوانية تركز النظر على الجسم، وللعين لغة إغوائية تعجز اللغة المحكية عن بلوغها، ومن دلالات العين الشهوانية اتساع حدقتها المتزامن مع بريق في الوجه إذ إن العين من الوجه علامة سيميائية بارزة تكشف عن المُضمر في القلب، والوجدان.

---

([1]) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. 124

([2]) المصدر نفسه، ص125

## المبحث الثالث: الرؤيا والتأويل في كتاب تفسير الأحلام لابن سيرين

**المطلب الأول: المعنى اللغوي للحلم**

**المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للحلم.**

**المطلب الثالث: مفهوم الأحلام عند ابن سيرين في ضوء علم النفس.**

**المطلب الرابع: الأساس الديني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين .**

**المطلب الخامس: الأساس الاجتماعي لتفسير الأحلام عند ابن سيرين.**

**المطلب السادس: الأساس الثقافي لتفسير الأحلام عند ابن سيرين.**

**المطلب السابع: الأساس الزمني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين.**

**المطلب الثامن: الرؤيا والتأويل.**

## المبحث الثالث: الرؤيا والتأويل في كتاب تفسير الأحلام لابن سيرين

### المعنى اللغوي للحُلُم

ورد في لسان العرب أن: " الحُلْمُ والحُلُم : الرُّؤْيا ، والجمع أَحْلام. يقال : حَلَمَ يَحْلُمُ إذا رأَى في المَنام. ابن سيده: حَلَمَ في نومه يَحْلُمُ حُلُماً واحْتَلَم وانْحَلَمَ . وحَلَمَ به وحَلَمَ عنه وتَحَلَّم عنه: رأَى له رُؤْيا أو رآه في النوم " ([1]) " والرؤيا والحلم عبارة عما يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، وغلب الحلُم على ما يراه من الشر والقبيح ويستعمل كل واحد منهما موضع الآخر. " ([2])

### المعنى الاصلاحي للحلم

هو " النشاط النفسي للنائم من حيث هو نائم " ([3]) " والمادة التي تكون محتوى الحلم إنما تستمد جميعها من الخبرة على نحو أو آخر، أي أن الحلم يستحضرها أو يتذكرها "([4]) ،

---

([1]) لسان العرب: مادة حلم

([2]) الودعان، محمد بن فهد: ضوابط الرؤيا. ط1، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، السعودية، 2007، ص18. لسان العرب: مادة حلم.

([3]) فرويد، سيجموند: تفسير الأحلام. ترجمة: مصطفى صفوان، راجعه: مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ص44 ، ينظر: حمايمي، محرز: سيميائية الأحلام في التراث العربي كتاب –تفسير الأحلام– لابن سيرين أنموذجا. إشراف: فايزة يخلف، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر3، 2012 ، ص41

([4]) فرويد، سيجموند: تفسير الأحلام. ص50

وهي "عبارة عن رموز لا يمكن فهمها بسهولة، تستخدم للتعبير عن فكرة ما أو شخص ما."([1])

## مفهوم الأحلام عند ابن سيرين في ضوء علم النفس

يقسم ابن سيرين الأحلام " إلى قسمين: قسم من الله تعالى، وقسم من الشيطان"([2]) وذلك " لقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: الرؤيا من الله والحلم من الشيطان." ([3]) ويرى أن المضاف إلى الله تعالى من ذلك، هو الصالح، وإن الصالح من ذلك الصادق الذي جاء بالبشارة والنذارة، وهو الذي قدره النبي، صلى الله عليه وسلم، جزءا من ستة وأربعين جزءا من النبوة. " ([4])

ويقصد ابن سيرين أن الكافر وفساق المؤمنين قد يرون الرؤيا الصادقة وأن المكروه من المنامات هو الذي يضاف إلى الشيطان الذي أمر النبي- صلى الله عليه وسلم- بكتمانه والتفل عن يساره ووعد فاعل ذلك أنها لا تضره ([5]) إذ إن ذلك المكروه لا يقوده إلى إصلاح نفسه، وإنما حلما يؤدي إلى الفتنة والخديعة التي يدعو إليها الشيطان. ([1])

---

([1]) الدليمي، سليمان: عالم الأحلام الرموز والإشارات. ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2006، ص38

([2]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ط1، مكتبة الرحاب، القاهرة، 2007، ص3

([3]) ينظر: النووي: رياض الصالحين. تحقيق: جماعة من العلماء. تخريج: محمد ناصر الدين الألباني. إشراف: زهير الشاويش. ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، 1992، ص341

([4]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص3، وينظر: النووي: رياض الصالحين. ص341، ينظر: 342

([5]) ينظر: ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص193

فعن جابر، رضي الله عنه، عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال: إذا رأى أحدكم الرؤيا يكرهها، فليبصق عن يساره ثلاثا، وليستعد بالله من الشيطان ثلاثا، وليتحول عن جنبه الذي كان عليه " ([2])

رصد قاسم حسين صالح نظرة سيجموند فرويد لتفسير الأحلام من خلال ذكره لآراء العلماء وتعقيباته على تلك الآراء التي ساقها في كتابه "تفسير الأحلام" إذ : " يفسر الأحلام بأنها تحقيق لرغبات مكبوتة غالبا ما تكون جنسية. وهو يفسّر الأشياء الطويلة والمستقيمة والأخرى الدائرية أو المكورة برموز جنسية " ([3])

وقد ذكر عدداً من آراء العلماء الذين سبقوه في تفسير الأحلام. وقد حصر سيجموند فرويد مصادر الأحلام في أربعة:

إشارات حسيّة تأتي من خارج الجسم.

إشارات حسيّة تأتي من الجسم ذاته.

إشارات عضويّة باطنية.

إشارات نفسيّة خالصة. ([4])

---

([1]) ينظر: أحمد، الطيب أحمد: تفسير الأحلام في التراث العربي الإسلامي وعلم النفس الحديث مقارنة بين ابن سيرين وسيجموند فرويد. مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2014، ع28

([2])النووي: رياض الصالحين. ص341

([3]) ينظر: صالح، قاسم حسين: تفسير الأحلام بين ابن سيرين وفرويد. صحيفة المثقف، 2019، ع4800

([4]) ينظر: فرويد، سيجموند: تفسير الأحلام. ص61، أحمد، الطيب أحمد: تفسير الأحلام في التراث العربي الإسلامي وعلم النفس الحديث مقارنة بين ابن سيرين وسيجموند فرويد. مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2014، ع28

ويحتوي الحلم على قفزات لا يُعرف لها تعليلا، وهذه القفزات يجِد لها تفسيرا في قانون المعاني أو الخواطر؛ لأن كل فكرة في الحلم تثير الأفكار الأخرى المقترنة بها في الذاكرة مثل التشابه في الاسم أو في صفة من الصفات، لكن العقل المنطقي لا يدرك هذا الاقتران فيظنّه هذياناً.([1])

ويرى أحمد الطيب أحمد أن مفهوم الأحلام عند سيجموند فرويد، ما هو إلا لون من النشاط النّفسي يصدر عن النائم بحسب الظروف التي يكون عليها في نومه. ([2])

خلُص أحمد الطيب أحمد إلى أن " مفهوم ابن سيرين في الأحلام أشمل وأعم من مفهوم فرويد؛ فالإشارات الحسيّة داخل الجسم أو خارجه أو الإشارات الحسية أو العضوية التي يعتقد فرويد أنها تحدث الأحلام، يرى ابن سيرين أنها لا تحدث الأحلام، وإن الله تعالى هو الخالق لجميع ما يرى في المنام من خير أو شر. لكن فرويد ينكر أن الأحلام من عند الله، سبحانه وتعالى."([3])

يمتاز "منهج" تفسير الأحلام عند ابن سيرين بأسس عدة، أبرزها:

الأساس الديني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين

يتكئ ابن سيرين في تفسيره لكثير من الأحلام على الأحكام الدينية، إذ يستند إلى القرآن الكريم. فهو يفسّر رؤية "الخيط" في الحلم فيقول: " والخيط بيّنة، فمن رأى أنه أخذ خيطا فهو رجل يطلب بيّنة في أمر هو بصدده، لقوله تعالى: { حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

---

([1]) أحمد، الطيب أحمد: تفسير الأحلام في التراث العربي الإسلامي وعلم النفس الحديث مقارنة بين ابن سيرين وسيجموند فرويد. مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2014، ع28

([2]) ينظر: المرجع نفسه.

([3]) المرجع نفسه.

الأَسْوَدِ } ([1]) فإن رأى كأنه فتل خيطا فجعله في عنق إنسان وسحبه أو جذبه فإنه يدعوه إلى فساد، فيما الخيوط المعقدة تدل على السحر. " ([2])

والخيط عند ابن سيرين علامة سيميائية دالة على البيّنة في أمر يخص الحالم وهو بصدده، بينما فتل الخيط وجعله في عنق إنسان وسحبه علامة سيميائية دالة على دعوته إلى فساد، والخيوط المعقدة علامة سيميائية دالة على مدلول السحر.

يتوافق مثال الطبيب يحمل عدته وعتاده لعلاج المرضى في مشفى ميداني، والعابر عند ابن سيرين، إذ يأخذ بعدته وعتاده في ميدان تفسير الرؤى والأحلام، والعابر الذي يفسر الأحلام يحتاج إلى أدوات: إذ " يحتاج إلى اعتبار القرآن وأمثاله ومعانيه واضحة، كقوله تعالى في المنافقين: {كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ} ([3]) فالخشب بلا قيمة ولا فائدة، فهي مسندة على الجدران، تخلو من الجمال، والمنافقون وقد خلت قلوبهم من الإيمان، جالسون مستندون على الجدران، لا خير عندهم، ولا فقه لهم، ولا علم، وكأنهم حزمة من الأخشاب الطويلة، أُسنِدَت على الحائط وخلت من الجمال والعلم والنفع.

والحلم (الرؤيا ) هو نص أو رسالة، له لغته الدالة وشيفراته الرامزة، يستدعي بالضرورة وجود قطبي المعادلة، المرسل والمستقبل، إذ يمثل المرسل الرائي/الحالم، ويمثل المستقبل العابر/المعبّر/مفسر الأحلام.

ويمكن أن نمثل لعلاقة الحالم بمفسر الأحلام في أثناء روايته لنص حلمه، كالآتي:

---

([1]) البقرة: 187

([2]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص193، وينظر: صالح، قاسم حسين: تفسير الأحلام بين ابن سيرين وفرويد. صحيفة المثقف، 2019، ع4800

([3]) المنافقون: 4

المرسل----------الرسالة----------المستقبل

الحالم/الرائي النص/الرؤيا المعبّر/العابر/مفسر الأحلام

تبدو العلاقة بين الحالم ومفسر الأحلام وقد امتلك العابر نص الحلم وبدأ بتأويله وفك شيفراته الرامزة، كاشفاً عن دلالاته الإيحائية، مؤولا رموزه، قارئاً لما بين السطور على النحو الآتي:

المرسل----------الرسالة----------المستقبل

مفسر الأحلام/ النص/الرؤيا الرائي/الحالم

العابر/المعبّر

يعد الحلم علامة سيميائية رامزة، تفضي بدلالات لا حصر لها وفق منظومة تفسير الأحلام، إذ يروي الحالم (الرائي) ، رؤياه( حلمه أو النص) ، على (المعبّر، العابر، مفسر الأحلام) ، بكل ما في الرؤيا من أسرار وشيفرات ورموز، وما أن يبدأ العابر بالاستماع لرواية الحلم، حتى إذا امتلك النص، فتح أبواب دلالاته على مصراعيه، مترجما للغته الرامزة، مفككاً لشيفرة الحلم المُضمرة، كاشفاً لأسراره وخباياه، مستشرفاً مستقبلاً، أو مدللاً على حاضر، أو مفسراً لماضي.

ويحتاج العابر إلى معرفة أمثال الأنبياء والحكماء، وإلى اعتبار أخبار رسول، الله صلى الله عليه وسلم، وأمثاله في التأويل، كقوله: " المرأة خلقت من ضلع" ([1]) وتدل الأضلاع عند ابن سيرين، " على النساء من أهله لاعوجاجهنّ؛ ولأن حواء خُلقت من ضلع آدم اليسرى"([2])،

([1]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص4

([2]) المصدر نفسه، ص402

والضلع عند ابن سيرين علامة سيميائية دالة على مدلول اعوجاج النساء بدلالة أنّهن خُلِقن من ضلع آدم اليسرى.

يوجه ابن سيرين مفسر الأحلام إلى " إصلاح حاله وطعامه وشرابه وإخلاصه في أعماله ليرث بذلك حسن التوسم في الناس عند التعبير " ([1]) " لأن ذلك كله داعي لصفاء الذهن والقلب وقوله " حسن التوسم " دلالة قوله على الحسن السيميولوجي الذي نجده في تعبير ابن سيرين والمقصود بحسن التوسم في التراث العربي هو الفِراسة. " ([2]) وبذلك يدرك مفسر الأحلام، بواطن الأمور وخفاياها بالنظر إلى الظاهر والاستدلال به، مما يمكنه من إصابة التعبير لرؤى الناس وتأويلها.

لا شك أن حسن مظهر مفسر الأحلام يؤثر إيجاباً في المتلقي إذ يعكس قيمه وأخلاقه وثقافته وربما صدقه، فيطمئن المتلقي–وفق الاعتقاد الإسلامي– مثلا لمطلقي اللحى، ومقصري الثياب من الدعاة وحفظة القرآن والحديث، إذ إنها ترمز للالتزام، وعلامة سيميائية دالة على مدلول حسن التوسم في الناس، ويبعث في نفس المتلقي الاستعداد للبوح بحُلمه بارتياح. وفي أيامنا هذه، ينبغي التنبه من المظاهر الخادعة، فليس كل من أطلق اللّحى وقصر الثياب مبعث ارتياح وثقة؛ إذ إن بعض المشايخ يتخذون المظاهر الخادعة قناعاً لترويج أفكار مضلّلة، واستغلال طبقات المجتمع الفقيرة ثقافياً، والبسيطة فكرياً.

## الأساس الثقافي لتفسير الأحلام عند ابن سيرين

---

([1]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص5

([2]) حمايمي، محرز: سيميائية الأحلام في التراث العربي كتاب –تفسير الأحلام- لابن سيرين أنموذجا.، ص98

يشير ابن سيرين إلى تأثير المستوى الثقافي للرائي على التأويل والتفسير، قائلا: " إن أقدار الناس قد تختلف في بعض التأويل حسب اختلافها في نقصانها في الحدود والخطوط، وإن تساووا في الرؤيا فلا يُجيد تعبير ذلك المرئي الذي يتفقون في رؤيته في المنام إلا واسع المعاني " ([1]) ويسوق ابن سيرين مثالاً على ذلك الأمر، قائلاً: كالرّمانة:

| | |
|---|---|
| ربما كانت للسلطان | كورة يملكها، أو مدينة يلي عليها، يكون قشرها جدارها أو سورها، وحبها أهلها. |
| وتكون للتاجر | داره التي فيها أهله أو حمامه أو فندقه أو سفينته الموقرة بالناس، والأموال في وسط الماء، أو دكانه العامر بالناس، أو كتابه المملوء بالغلمان، أو كيسه الذي فيه دراهمه ودنانيره. |
| وقد تكون للعالم أو العابد الناسك | كتابه ومصحفه، وقشرها أوراقه، وحبها كتابه الذي به صلاحه.([2]) |

نبه ابن سيرين إلى ضرورة " أن ينزل المعبّر تلك العلامات المرموزة منزلاً يناسب قدر الرائي، وهذا الأمر لا يتأتى إلا لمعبر قد كسب جهازاً مفاهيمياً كبيراً، بل وغزير المعاني وكثير الدلالات، لأنه كلما كان له معاني واسعة ساعدته في الأخذ بأنسبها للرائي، فليس الحاكم للرائي كالمحكوم والغني كالفقير والرجل كالمرأة، والمتزوج كالأعزب، والصحيح كالمريض. " ([3])

---

([1]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص6

([2]) المصدر نفسه، ص6

([3]) حمايمي، محرز: سيميائية الأحلام في التراث العربي كتاب – تفسير الأحلام – لابن سيرين أنموذجا. ص101

ينبغي أن يراعي مفسر الأحلام أقدار الناس ومقاماتهم، وإن تساووا في الرؤيا، فلكل مقام مقال.

يرى بشير بحري: أن ابن سيرين تعامل مع مدلول العلامة (الرؤيا) وحدة ثقافية تحدد حسب الثقافة السائدة في المجتمع، وأي تغير يحدث في ثقافة المجتمع سيؤدي بالضرورة إلى حدوث تغير على مستوى مدلول الرؤيا، إذ يقول: " واعلم أنه لم يتغير من أصول الرؤيا القديمة شيئا ولكن تغيرت حالات الناس في هممهم وآدابهم وإيثارهم أمر دنياهم على أمر آخرتهم، فلذلك صار الأصل الذي كان تأويله همة الرجل وبغيته، وكانت تلك الهمة دينه خاصة دون دنياه، فتحولت تلك الهمة عن دينه وإيثاره إياه، فصارت في دنياه وفي متاعها وغضارتها وهي أقوى الهمتين عند الناس اليوم إلا أهل الدين والزهد في الدنيا " ([1])

ويوضح بشير بحري مدى ارتباط مدلول الرؤيا بالتغير الثقافي من خلال مثال ذَكر ابن سيرين فيه التمرة وتغير مدلولها بين عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، والعهد الذي عاش فيه ابن سيرين لتغير الثقافة السائدة بينهما ([2]) ، يقول ابن سيرين: " وقد كان أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يرون التمر فيتأولونه حلاوة دينهم، ويرون العسل فيتأولونه قراءة

([1]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص14- 15، وينظر: بحري، بشير: الرؤيا والتأويل عند ابن سيرين. جامعة المسيلة، الخطاب دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والأدب. منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، ع3، 2008، ص155

([2]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص15 ينظر: ص106-107، وينظر: بحري، بشير: الرؤيا والتأويل عند ابن سيرين. ص156

القرآن والعلم والبر لحلاوة ذلك في قلوبهم، فصارت تلك حلاوة اليوم والمهمة في عامة الناس في دنياهم وغضارتها إلى القليل ممن وصفت " ([1])

والتمر في عصر الرسول، صلى الله عليه وسلم، علامة سيميائية دالة على مدلول ارتبط بالثقافة الدينية السائدة في ذلك العصر، والتي جعلت من أصحاب الرسول، عليه السلام، مرتبطين بالآخرة فاجتهدوا في العبادات والطاعات وتنافسوا في طلب العلم وقراءة القرآن وفعل الخيرات.([2])

وفي عهد ابن سيرين أصبح التمر علامة سيميائية دالة على مدلول ارتبط والثقافة المادية، وحب الدنيا، وجمع الأموال بلا تمييز حلال وحرام، فأصبح مدلول رؤيا التمر يتماشى مع هذه الثقافة إذ يدل على أمور دنيوية بحتة. ([3])

**الأساس الزمني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين**

**الرؤيا وسياق الحال**

للزمن دور مهم في عملية التأويل عند ابن سيرين، وتتعلق الرؤيا عنده بثلاث أزمنة، هي:

**زمن التحقق:**

يرى ابن سيرين أن " الرؤيا تأتي على ما مضى وخلا وفرط وانقضى فنذكر عنه بغفلة عن الشكر قد سلف، أو بمعصية فيه قد فرطت، أو بتبعةٍ منه بقيت، أو بتوبة منه قد تأخرت. وقد تأتي عما الإنسان فيه، وقد تأتي عن المستقبل " ([4]) وتختلف الرؤيا عن الأحلام في أنها

---

([1]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص6

([2]) ينظر: بحري، بشير: الرؤيا والتأويل عند ابن سيرين. ص156

([3]) ينظر: المرجع نفسه. ص156

([4]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص5

قابلة للتحقق فـ " تخبر عما سيأتي من خير أو شر: كالموت والمطر والغنى والفقر، والعز والذل والشدة والرّخاء. " ([1]) وبناء على ذلك فإن الرؤيا إما أن تتحدث عن ماض، أو تصف حاضراً، أو تستشرف مستقبلاً.

أمثلة على الأزمنة الثلاث:

الماضي: حكي أن رجلا أتى ابن سيرين فقال: رأيت رجلين يدخلان في أفواههما اللؤلؤ، فيخرج أحدهما أصغر مما أدخله، ويخرج الآخر أكبر منه. فقال: أما ما رأيته يخرج صغيرا فإنك رأيتها لي وأنا أُحدّث بما أسمعه، وأمّا من رأيته يخرج كبيراً فرأيته للحسن البصري ولعبادة يحدثان بأكبر مما سمعا. " ([2]) من اللافت أن ابن سيرين في تفسيره لبعض الأحلام، اتّبع أسلوب البساطة في التأويل، وقد انحدر إلى السذاجة في بعضها، إذ إنها اجتهادات شخصية قد لا ترتقي إلى تفسير علمي أو تفسير منطقي متعارف عليه وفق الخطاب الثقافي العام، مما استدعى عدم تقبل المتلقي لها.

الحاضر: " أتى ابن سيرين رجلا فقال: رأيت كأن بيدي سقاء وفيه تمر، وقد غمست فيه رأسي ووجهي، وأنا آكل منه، وأقول: ما أشد حموضته. فقال ابن سيرين: إنك رجل قد انغمست في كسب مال يمينا وشمالا، ولا تبالي أمن حرام كان أم من حلال، غير أني أعلم أنه حرام. فكان كذلك." ([3])

يعد انغماس رأس الرجل ووجهه في سقاء فيه تمر، علامة سيميائية دالة على مدلول انغماس الرجل في كسب مال الحرام. أما شدة طعم الحموضة في التمر فهي علامة سيميائية دالة

---

([1]) ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص5

([2])المصدر نفسه، ص585

([3]) المصدر نفسه، ص107

على مدلول عدم اهتمام الرجل في أصل الكسب أهو حلال أم حرام، فهو لا يبالي، وأوّل ابن سيرين حوضة التمر بالكسب الحرام.

المستقبل " أتى ابن سيرين رجلا فقال: رأيت كأني أخذت جرو أسد وأدخلته بيتي، فقال: تصادق بعض الملوك. " ([1]) و " حُكي أن بعض الناس رأى كأن الله كساه ثوبين، فلبسهما مكانه، فسأل ابن سيرين، فقال: استعد لبلائه، فلم يلبث أن جذم إلى أن لقي الله تعالى. " ([2]) ويعد لباس الرجل للثوبين في مكانه في الرؤيا، علامة سيمائية دالة على مدلول حدوث البلاء في المستقبل، وهو ما أصيب به من جذام إلى أن لقي الله تعالى.

يفيد المؤول/العابر من نص الرؤيا والأسئلة التي يطرحها على الرائي/الحالم في معرفة زمن تحقق الرؤيا لصاحب الرؤيا.

زمن سماع الرؤيا:

يفرق ابن سيرين بين سماع نص الرؤيا من صاحبها في الليل أو في النهار إذ إن " ما كان له طبع بالليل وطبع بالنهار عبر عنه رؤية الليل بطبعه وفي رؤية النهار بعادته: كالشمس والقمر والكواكب والسرج والنور والظلمة والقنافذ والخفاش وأمثال ذلك." ([3]) وهو بذلك يُعنى بالزمن اليومي. و" أصدق الرؤيا بالأسحار وبالقائلة، وأصدق الأوقات وقت انعقاد الأنوار."([4]) ويرى أن " رؤيا النهار أقوى من رؤيا الليل " ([5]) ويأخذ بعين الاعتبار تأثير فصول

---

([1])ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص35

([2]) المصدر نفسه، ص47

([3]) المصدر نفسه، ص5

([4]) المصدر نفسه، ص10

([5])المصدر نفسه، ص10

السنة على الشجر ووقت ينع الثمر وإدراكه، ويستدرك قائلا: أن أضعف الرؤيا إذا سقط ورق الشجر وذهب ثمره، وعندها تصبح الرؤيا أضغاث (*) أحلام. ([1]) .

الرؤيا والتأويل

يقع اختيار ابن سيرين على وقت الغداة ليتناسب ويقظة العابر وصاحب الرؤيا وحضوره الذهني، إذ " إن عبارة الرؤيا بالغدوات أحسن؛ لحضور فهم عابرها، وتذكار رائيها؛ لأن الفهم أوجد ما يكون عند الغدوات من قبل افتراقه في همومه ومطالبه. " ([2])

وقد عمد ابن سيرين إلى إخراج منهجه في تفسير الأحلام بمعايير وقوانين ينبغي على طرفي عملية التأويل " الرائي/الحالم، والمُؤول/العابر/المتلقي" الالتزام بها، في أثناء نقل نص الرواية/الحلم، إذ إن قص الرؤيا على المتلقي هو نقلها من علامة مرئية إلى علامة لغوية (نص) ، وينبغي مراعاة أمور عدة في أثناء هذا التحول، منها:

أن الصورة تتميز بالغموض، وتحمل معاني متعددة.

إن الرسالة التي تنقلها لا يمكن فكها بسهولة فأي جزء لا يذكر في النص اللغوي يغير من الصورة.([3])

ويرى ابن سيرين أن أصل الرؤيا جنس وصنف وطبع: لنأخذ الشجرة على سبيل المثال عند ابن سيرين، فالجنس: الشجرة، والصنف: أن يعلم صنف تلك الشجرة من الشجر؛ فإن كانت

---

(*) أَضْغَاثُ أَحلام الرُّؤْيا : التي لا يصحُّ تأْويلها لاختلاطها ، والضِّغْثُ : الحُلْم الذي لا تأْويل له ، ولا خير فيه، والجمع أَضْغاثٌ. لسان العرب: مادة ضغث

([1]) ينظر: ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ص13

([2])المصدر نفسه، ص3، وينظر: بحري، بشير: الرؤيا والتأويل عند ابن سيرين. ص159-160

([3]) ينظر: بحري، بشير: الرؤيا والتأويل عند ابن سيرين. ص152

من الشجرة نخلة كان الرجل من العرب لأن منابت أكثر النخل بلاد العرب. والطبع: أن تنظر ما طبع تلك الشجرة، فتقضي على الرجل بطبعها، فإن كانت الشجرة جوزا، قضيت على الرجل بطبعها بالعسر في المعاملة، والخصومة عند المناظرة، وإن كانت نخلة قضيت عليها بأنها نفاع بالخير مخصب سهل، يقول الله تعالى: { كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ } ([1])يعني النخلة.

ترمز النخلة عند العرب لمدلولات عدة، منها القوة والصمود والتحدي، وقد وظّفها ابن سيرين في تفسير الأحلام رمزا دالا على الرجل، وتدرج ابن سيرين في تأويل شجرة النخل من الجنس إلى الصنف إلى الطبع.

إن جنس النخلة من الأشجار علامة سيميائية دالة على مدلول جنس الرجل من الإنسان من الكائنات الحية.

ولصنف النخل من الشجر، دلالة صنف الرجل من العرب لأن منابت أكثر النخل بلاد العرب، ومعنى ذلك أن النخلة من صنف الشجر علامة سيميائية دالة على مدلول صنف الرجل من العرب بدلالة منبت النخل عند العرب.

وإذا كان طبع جنس الشجرة "النخل" من الصنف الذي ينبت عند العرب، قضيت عليها بأنها نفاع بالخير مخصب سهل. وبحسب تأويل ابن سيرين، يصبح النخل من جنس الشجر الذي ينبت عند العرب علامة سيميائية دالة على مدلول الرجل من العرب طبعه نفاع بالخير مخصب سهل. بينما لو كان جنس الشجرة جوزا فتلك علامة سيميائية دالة على مدلول رجل وُسِم طبعه بالعسر في المعاملة والخصومة عند المناظرة، تَيَمُّناً بطبع تلك الشجرة.

---

([1]) إبراهيم: 24

# الفصل الثالث

## سيمياء الأزياء في التراث العربي

**المبحث الأول: لباس الخلفاء والأمراء**

**المبحث الثاني: لباس الشعراء والخطباء**

**المبحث الثالث: لباس العامة**

**المبحث الرابع: دلالات أدوات الزينة في التراث الفلسطيني**

## المبحث الأول: لباس الخلفاء والأمراء

تكشف دلالة اللباس عن المستوى الطبقي الذي ينتمي إليه الفرد، إذ يمكن التعرف على المستويين الاجتماعي والاقتصادي بوساطة نوع الملابس، ويستدل منها على الانتماء الطبقي، والمنزلة الاجتماعية، و" تمثل ملابس الخلفاء والأمراء أحد العناصر المهمة لتطور الزي الرسمي في الدولة الإسلامية ....، وهم صفوة الطبقة الاجتماعية، لمكانتهم السياسية العالية ووضعهم الاجتماعي المتميز. " ([1])

ويعد اللباس علامة سيميائية دالة على ما اقتبسه الفرد من الحضارات السابقة، فالزي التراثي الفلسطيني – مثلا – يدل على الحضارة الكنعانية، وهو رمز دال على هوية مرتديه، ولباس المرأة الفلسطينية بطرزه الأحمر علامة سيمائية دالة على مدلول اللون الكنعاني الأرجواني أو القرمزي، إذ إنها من مشتقاته. ويظهر جلياً في الطبقات الدنيا كما الطبقات العليا المتمثلة في صفوة القوم بروز سمات من الحضارة السابقة إذ إن "ملابس الخلفاء وكبار رجال الدولة تعكس بوضوح مكانة الشخص ومقدار ما اقتبسته الصفوة السياسية من طرز الحضارات السابقة ونظمها ورسومها وما أضافته إليها، بما يتلاءم مع الروح الإسلامية والتقاليد السائدة في المجتمع. " ([2])

عاش رسولنا الكريم محمد، صلى الله عليه وسلم، وصاحباه أبوبكر وعمر حياة الزهد في ملبسهم، ولم يتميز خلفاء رسول الله الأوائل عن سائر المسلمين في شيء إذ لم يكونوا أكثر

---

([1]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2007، ص65

([2]) المرجع نفسه، ص65

تواضعاً وأشظف عيشاً وأخشن ملبساً منهم، وقد ذكر أن أحدهم كان " يلبس الثوب من الكرباس الغليظ (*)، وفي رجله نعلان من ليف، وحمائل سيفه ويمشي في الأسواق كبعض الرعية. " ([1]) ولم يكن لباس الخليفة علامة مائزة تظهر في حلة فارقة عن بقية الرعية، وقد كان أبوبكر يلبس في خلافته الشّملة (*) والعباءة (*) ، وكان عمر متواضعاً خشن الملبس إذ لبس جبة من الصوف المرقعة بالأديم، ويشتمل العباءة. ([1])

---

(*) الكرباس: ثوب خشن غليظ، فارسي معرّب ينسب إليه بيّاعه. لسان العرب: مادة كربس

([1]) ابن طباطبا، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. دار صادر، بيروت، ص29، وينظر: صالح، عبد العزيز حميد: الأزياء عند العرب عبر العصور المتعاقبة. ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، ص191

(*) الشّملَة: بالفتح: عند العرب مئزر من صوف أو شَعَر يؤتزر به؛ فإذا لُفِّق لِفقين فهي: مِشمَلة يشتمل بها الرجل إذا نام بالليل. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2002، ص 274

والشملة: كساء مربع أو مستطيل لا يخضع للتفصيل أو الخياطة شأنه في ذلك شأن البردة، غير أن البردة تكون معلمة. صالح، عبد العزيز حميد: الأزياء عند العرب عبر العصور المتعاقبة. ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، حاشية: ص191، والشملة: ثوب يشتمل به، ويدار على الجسد. المعجم الوسيط: مادة شمل، والشملة: كساء دون القطيفة يُشتمل به. المحكم والمحيط الأعظم: مادة شمل.

(*) العباءة: بفتح العين والباء: ضرب من الأكسية، والجمع: أعبئة. والعباءة كسحاب: كساء معروف، وهو ضرب من الأكسية فيه خطوط، وقيل: هو الجبّة من الصوف كالعباءة. وقد تكون العباء ثياباً للزاهدين والمتصوفة؛ لأنها غالباً ما تتخذ من الصوف الغليظ. وقد تكون العباءة ثياباً للأمراء؛ وتكون في هذه الحالة= =من الجوخ الأحمر أو الأخضر أو من الألوان الأخرى مقصبة بالذهب والفضة من جهة الأكتاف ومطرزة لأزهار؛ والعرى والأزرار من الجهة الأمامية، وتخيّط لفقين من الجوخ؛ ثمّ يشق المقدّم ليوضع على الكتف؛ بعد

ومع انتقال الخلافة إلى الأمويين نلحظ الترف في تفاصيل الحياة ومنها اللباس، وتحديداً لباس الخلفاء والأمراء فعندما " انتقلت الخلافة إلى الأمويين...، أقبل بنو أمية على الترف بجميع أشكاله فلبسوا الحرير بأنواعه وأقبلوا منذ عصر سليمان بن عبد الملك ( 96-99هـ/ 714-717م) على الوشي من الثياب المطرزة بالإبَريسَم (*) وبأسلاك الذهب وغيرها..."([2]) وشغلت الملابس جزءاً مهماً من اهتمامات الخليفة الأموي إذ إن " أول خليفة كانت له دار خاصة للطراز هو الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ( 105-125هـ/ 723-732) الذي عرف بولعه بالثياب وقيل أن بحوزته من القمصان فقط بلغ اثنا عشر ألف قميص كما شاعت في أيامه أنسجة عديدة، وإليه نسب الخز الأخضر الهشامي، " ([3]) وخصّ الخليفة نفسه

---

تقوير الموضع الذي يدور على الرقبة، وتترك فتحتان في الزوايا لإمرار الزراعين، وهذا الثوب معمول بصورة خاصة ليُلبس وقت ركوب الخيل. ويقال: عباءة وعباية. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص316-317

([1]) ينظر: حسن، حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب والأندلس( 1-132هـ/ 622-749م). ط14، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، 1996، ج1، ص443

(*) الإبَريسَم: بكسر الهمزة وسكون الباء وفتح الراء والسين وكسر الياء بينهما لفظ معرّب، أصله في الفارسية: أبريشم، وهو يعني: الثياب المتخذة من الحرير. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص26

([2]) صالح، عبد العزيز حميد: الأزياء عند العرب عبر العصور المتعاقبة. ص194

([3]) ينظر: القاضي ابن الزبير، الرشيد (القرن الخامس الهجري): كتاب الذخائر والتحف. حققه: محمد حميد الله، قدم له وراجعه: صلاح الدين المنجد. سلسلة تصدرها دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، مكتبة الدكتور مروان العطية، 1959، ص211، وينظر: منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية

بألوان من اللباس دون عامة الشعب فقد " كان هشام وبنو مروان كلهم يكسون الناس الخزّ (*) إلا الأصفر والأحمر، ويكسونهم ما سوى ذلك من الألوان ويدّخرون الأحمر والأصفر لأنفسهم " ([1]) وباتت الملابس باللّون الأحمر واللّون الأصفر علامة سيميائية دالة على مدلولٍ يُميّزُ الطبقة الحاكمة عن عامة الناس.

وللألوان دلالات رمزية إذ " يأخذ اللون الأحمر في الكثير من الأحيان دلالة الدم أي العنف، الغضب، الظلم، الاستبداد، القتل والموت. وفي النصوص الحديثة عرف هذا اللون دلالات أخرى كانت في النص القديم تظهر بصور غير واضحة مثل دلالة الحب والرومانسية والعواطف الثائرة والحركة والحياة الصافية والمبدأ الخالد " ([2])

---

وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. رسالة ماجستير. إشراف: رابح أولاد ضياف، جامعة 08 ماي 1945، قالمة، الجزائر، 2017، ص49

(*) الخَزّ: كلمة فارسية معرّبة، وأصلها في الفارسية: كزّ، ومعناها: ضرب من ثياب الحرير، وقيل ثياب تُنسج من صوف وحرير، والجمع خزوز، ومن الخز جنس معمول كله بالإبريسم "الحرير". إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص 148

([1]) القاضي ابن الزبير، الرشيد (القرن الخامس الهجري): كتاب الذخائر والتحف. ص211

([2]) ويس، صالح: الصورة اللونية في الشعر الأندلسي. ط1، دار مجدلاوي، الأردن، 2014، ص121، ينظر: الياقوت، شيخاوي: معاني الألوان في اللغة والثقافة والفن. إشراف: خواني زهرة، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقاي تلمسان، الجزائر، 2018، ص14

ويؤثر فصلا الصيف والشتاء على لباس الخلفاء إذ " إن الجبة (*) كانت لباساً رئيساً للخلفاء الأمويين في الشتاء. كما أن الرداء والإزار كانا لباس الصيف الرئيس عندهم" ([1]) وكان لاختيار قطع اللباس عند الخلفاء ميل " إلى القمصان باختلاف أنواعها، ... وميل إلى استعمال الملاءات الفاخرة بكثرة؛ وقد بلغ الترف ببعضهم أنهم كانوا يعطرونها بمختلف أنواع العطور " ([2]) ومنهم من كان " لا يلبس القميص لأكثر من مرة واحدة، إلا إذا كان الثوب نادراً معجباً وغريباً، ومن هؤلاء يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد بن الوليد " ([3]) وتلك إشارة إلى البذخ والترف الذي عاشه خلفاء بني أمية في ذلك الوقت. ولا تقتصر حياة البذخ والثراء على الخلفاء والملوك والأمراء، فالطبقة العليا من الطبقة العامة تتمتع بالثراء وانتقاء اللباس بمواصفات تميزه عن لباس الطبقة الدنيا من الطبقة العامة، وقد لا يكرر الثري قميصه مرتين، وقد يملك حجرة مليئة بالملابس مخملية المستوى، ويرتب لباسه بحسب المناسبة، فللعمل لباس، وللمناسبات الاجتماعية لباس، وللندوات والمؤتمرات لباس. فاللباس علامة سيميائية دالة على مدلول مستوى الثراء والبذخ والترف.

---

(*) الجبّة: بالضّم والتشديد: ضرب من مقطّعات الثياب، تُلبس. والجُبّة، الخِرقة المدوّرة وإن كانت طويلة فهي الطريدة. والجُبَّة: ثوب للرجال مفتوح الأمام يُلبس عادة فوق القفطان، وفي الشتاء تبطن بالفرو، والجبّة لفظ عربيّ يُنطق في مصر بكسر الجيم مع تخفيفها. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص105

([1]) صالح، عبد العزيز حميد: الأزياء عند العرب عبر العصور المتعاقبة. ص194

([2]) المرجع نفسه، ص194

([3])المرجع نفسه، ص195

أما اللون الأصفر فـ " يرمز في أغلب الأحيان إلى النور والإشعاع لارتباطه بالشمس كما أنه لون الذهب أي لون الزينة والتزيين، لون يعبر عن الفرح والسرور واهتمامات عقلية وفكرية وميول صريحة " ([1]) وتلك إحدى أسباب ارتدائنا لملابس صفراء اللون بعد مرورنا بأزمة نفسية أو اجتماعية أو حتى صحية، إذ تجلب الطاقات الإيجابية وتقينا من الطاقات السلبية.

وتنوعت معالم الحضارة العربية الإسلامية في العصر العباسي بسبب الامتزاج السكاني بين العرب والفرس الناجم عن التزاوج بينهما، والتفاعل الاجتماعي والفكري، والتأثر والتأثير بين الثقافتين العربية والفارسية، وقد اقتبس العرب بعض أساليب اللباس عن الفرس و" يظهر لنا على نحو عام أن خلفاء بني العباس قد أقبلوا إقبالاً كبيرا على الملابس الفاخرة الثمينة، ...، وقد فاقوا أسلافهم الأمويين في الإكثار من الثياب الفاخرة " ([2]) وقد " تأثر المجتمع في العصر العباسي من ناحية الملبس بالتراث الفارسي إذ دخلت أنواع من الملابس التي كانت تلبس من قبل الفرس، ففي عهد المنصور أدخل تعديلات على غطاء الرأس، فبعد أن كانت العمامة هي اللباس المعتاد للرأس، أمر المنصور بلبس القلانس الطوال السوداء (وهي لباس مخروطي الشكل) وكانت مفرطة بالطول"([3])، إذ كان بعض المسلمين يلبسون غالباً طاقيتين أو كلوتتين: طاقية وطربوش؛ حتى إذا جلسوا في مجالسهم نزع كل واحد قلنسوته ووضعها بين يديه،

---

([1]) صالح، قاسم حسين: الإبداع وتذوق الجمال. ط1، دار دجلة، الأردن، 2008، ص83، وينظر: الياقوت، شيخاوي: معاني الألوان في اللغة والثقافة والفن. ص14

([2]) المرجع نفسه، ص199- 200

([3]) الشمري، يوسف كاظم جغيل، والمعموري، محمد عبد الله، وناجي، أسيل محمد: مظاهر البذخ والترف عند الخلفاء والأمراء في العصر العباسي 132-656هـ. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بابل، ص143

وأبقى على رأسه قلنسوة أخرى ([1]) . ودلالة التحول من لباس العمامة إلى لباس القلنسوة كغطاء للرأس، عبور المجتمع في ذلك الوقت مرحلة انتقالية نحو التطور في اللباس وأشكاله، ومن أسبابه الاحتكاك الثقافي بين العرب والفرس، والتلامس الفكري، والامتزاج في العادات والتقاليد إثر رابطة النسب التي جمعت بينهم. وقد كانت " للخلفاء عمة، وللفقهاء عمة، وللبقالين عمة وللأعراب عمة، وللصوص عمة، وللأبناء عمة،... " ([2]) فأضحت العمة علامة سيميائية دالة على مدلول انتماء الفرد لطبقة معينة؛ وهي علامة للتمييز بين الناس بمختلف مستوياتهم. إضافة إلى " اتخاذ الخلفاء العمائم على القلانس، فإن كانت القلانس مكشوفة زادوا في طولها وحدة رؤوسها، حتى تكون فوق قلانس جميع الأمة." ([3]) وتطاول القلانس علامة سيميائية دالة على مدلول سمو المستوى الطبقي الدال على الثراء والترف والرخاء.

يبرز اهتمام الخليفة أبو جعفر المنصور بألوان اللباس، إذ " اتخذ السواد شعاراً رسمياً وعَمّمه " ([4]) ، واشتهرت الخلافة العباسية عبر التاريخ باتخاذها السواد شعاراً وعلماً تمييزا لها عن الخلافة الأموية التي اتخذت اللون الأبيض علماً لها، ولبس المسلمون اللون الأسود في عهده تمييزاً لهم عن غير المسلمين ([5]) وغدا اللون الأسود في العصر العباسي علامة

---

([1]) ينظر: إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص403

([2]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج3، ص114

([3]) المصدر نفسه، ج3، ص117

([4]) منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. ص51

([5]) ينظر: فوزي، فاروق عمر: تاريخ النظم الإسلامي: دراسة لتطور المؤسسات المركزيّة في الدّولة في القرون الإسلامية الأولى. ط1، دار الشروق، عمّان–الأردن، 2010، ص108

سيميائية دالة على مدلول تمييز المسلم عن غيره من أهل الديانات الأخرى، إضافة إلى " أن اللباس الفارسي لباس البلاط الرسمي، وأن أبا جعفر المنصور أمر بلبس القلانس وهي القبعات السود الطويلة المخروطة، كما أدخل استعمال الملابس المحلاة بالذهب وغدا خلعها من حق الخليفة " ([1]) ثم ما لبث أن " أدخل الخليفة المتوكل نوعاً جديداً من الملابس نسب إليه، فأظهر اللباس الملحم (المبطن)، وفضل ذلك على سائر الثياب، واتبعه من في داره على لبس ذلك وبالغوا في ثمنه واهتماماً بعمله واصطناع الجيد منه " ([2])

ويصف الصابئ [*] لباس الخليفة في المقابلات الرسمية، إذ يجلس مكانه في السدلى [*] في دست [*] خز أسود نسيج بالذهب، ويلبس البردة [*] بيده القضيب وعلى رأسه الرصافية [*]

---

([1]) منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. ص51

([2]) المرجع نفسه، ص51

[*] الصابيء هو: إبراهيم بن هلال بن إبراهيم بن زهرون الصابي: أبو إسحاق، صاحب الرسائل. أصل سلفه من حران، ونشأ إبراهيم ببغداد، وتأدب بها وكان بليغاً في صناعتي النظم والنثر، وله يد طولى في علم الرياضة وخصوصاً الهندسة والهيئة. ولما عزم شرف الدولة ابن عضد الدّولة على رصد الكواكب ببغداد واعتمد في ذلك على ويجن بن رستم القوهي كان في جملة من يحضروه من العلماء بهذا الشأن إبراهيم بن هلال وكتب بخطه في المحضر الذي كتب بصورة الرصد وإدراك موضع الشمس من نزولها في الأبراج. وله مصنف رأيته بخطه في المثلثات وله عدة رسائل في أجوبة مخاطبات لأهل العلم بهذا النّوع، وخدم ملوك العراق من بني بُويه وتقدّم بالرسائل والبلاغة وديوان رسائله مجموع. القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف: أخبار العلماء بأخبار الحكماء. ص62-63

[*] السدلى، السدل: السمط من الجوهر، السّدول والسّدون، باللاّم والنون، ما جُلِّل به الهَودَجِ من الثياب. لسان العرب: مادة سدل

، ...، ويكون لباسه قباء (*) أسود أو مصمماً أو معلماً، أما الديباج المنقوش فلا، ويجعل على رأسه عمة سوداء رصافية ويلبس خفا أحمر. ([1])

---

(*) الدّست: بفتح الدال وسكون السين: كلمة معربة، وأصلها في الفارسية: دست، ومعناها في الفارسية: اليدد، ولها في العربية أربعة معانٍ: الثياب، والرياسة، والحيلة، ودست القمار. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص173

(*) البُرْدة: قطعة من الصوف كانت تستعمل منذ العصر الجاهلي، تتخذ عباءة بالنهار وغطاء بالليل، واشتهرت بصفة خاصة بردة النبي، صلى الله عليه وسلم، التي وهبها كعب بن زهير مكافأة له على قصيدته التي مدحه بها. والبردة من لباس النبي، صلى الله عليه وسلم، وكان الخليفة يلبسها في المواكب، وهي شملة مخططة، أو كساء أسود مربع فيه صفرة، أو هي قطعة طويلة من القماش الصوفي السميك يستعمله الناس في النهار، وغطاء أثناء الليل، ولونها أسمر أو رمادي. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص52-53

(*) الرُّصافيَّة: بضم الرّاء: ضرب من أغطية الرأس؛ على هيئة الطاقية، كانت تُلبس في بلاط بغداد. يرجح أن تكون منسوبة إلى مدينة الرُّصافة، وهي محلة في شرق بغداد، بها مقابر أكثر الخلفاء العباسيين. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص195-196

(*) قباء: القَباء بفتح القاف والباء: كلمة فارسية معربة، وأصلها في الفارسية: قُباي، وهي تعني في الفارسية: ثوب مفتوح من الأمام. وفي العربية: القَباء بالفتح: من الثياب: الذي يُلبس، والجمع أقبية؛ وقبَّى ثوبه: قطع منه قباء، وتقبّى القباء: لبسه. وقيل أول من لبس القباء سليمان، عليه السلام. والقباء في مصر يرادف القفطان؛ وهو ثوب للرجال ذو لفقين، يُلبس فوق الثياب، ويتمنطق عليه بحزام، ثم تلبس فوقه الجبة. وعند دوزى: القباء ثوب طويل أزرق مقفل من الأمام بأزرار، ومقوّر تمام التقوير في موضع الرقبة؛ يشبه بعض الشبه ملابس الأرمن، ويرجح أن يكون القباء هو القفطان نفسه. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص378-379

يعد اللباس دليلا على المركز الاجتماعي الذي يشغله الفرد و "المشاهد يستطيع أن يستقرئ الدلالة عن طريق الربط بين الدليل والمدلول " ([2]) فأما الدليل فهو الملبس الذي يرتديه الخليفة وكل الملابس التي يحتمل أن يرتديها ([3])، " وهذه الملابس كلها تشكل دائرة الدلائل أو القرائن. وأما المدلول عليه فهو الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص أو التي يعتقد أنه ينتمي إليها، وكل الطبقات أو الفئات الاجتماعية التي يحتمل أن ينتمي إليها، وهذه الطبقات أو الفئات الاجتماعية كلها تشكل دائرة المدلولات"([4]) ويشكل اللباس ديباجة الطبقة الراقية التي ينتمي إليها الفرد، إذ يعكس اللباس انتماء الفرد لطبقة معينة، وأرقى طبقة في المجتمع هي طبقة الخلفاء والأمراء.

في أيام الخلافة الفاطمية " كان لباس الخلفاء الفاطميين بمصر البياض، وهو شعار العلويين وكانت ألويتهم بيضاء، وعليها أحيانا أهلة من ذهب، وفي كل صورة سبع من الديباج الأحمر، وقد شبهها أحد الشعراء بشقائق النعمان " ([5]) و " اختص الخلفاء عن سواهم بلبس

---

([1]) ينظر: منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي، ص51-52، وينظر: الصابئ، أبي الحسين هلال بن المحسن ( 359-448هـ): رسوم دار الخلافة. عني بتحقيقه والتعليق عليه: ميخائيل عوّاد. دار الرائد العربي، بيروت-لبنان، ص81-82

([2]) فوكييه، إيريك: دلالة الملابس على أخلاق الناس وأحوالهم. ترجمة: أمين محمود الشريف. ديوجين(مصباح الفكر)، مصر، ع60، 1983، ص18

([3]) ينظر: المرجع نفسه. ص18

([4]) فوكييه، إيريك: دلالة الملابس على أخلاق الناس وأحوالهم. ص18

([5]) منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. ص53

الثياب المحلاة بالذهب والجوهر، كما لبسوا المبطنات، والأقمصة والسروال والجباب، والتي كانوا يجلبونها من أقاليم بعيدة، من مروى، وأرمينية " [1]

يؤكد اختيار الخلافة الفاطمية البياض شعاراً لهم اختلافهم عن اللون الأسود للخلافة العباسية، فقد صار اللون علامة سيميائية سياسية، ويناظر اختلاف ألوان الرايات في التراث العربي اختلاف أعلام الدول في العصر الحاضر، واختلاف رايات الأحزاب. وتجاوز اللون دلالته السيميائية السياسية إلى دلالات دينية حزبية، وامتدت الدلالة السيميائية للألوان إلى الفرق الصوفية التي حرصت على تبني اللون الأخضر إذ يرتديه المتصوفة على رؤوسهم، وتكسى به قباب المساجد مثال ذلك قبة المسجد النبوي في السعودية، وقد " حرص الخلفاء الفاطميون على إظهار وتأكيد شعار دولتهم من خلال ألوان الملابس التي كانت تغاير ألوان ملابس العباسيين، وهو ما يؤكد الدلالة السياسية للون في ذلك العصر واستخدامه وسيلة من وسائل الدعاية السياسية، فكان اللونان الأبيض والأخضر من الألوان التي سادت ملابس الفاطميين، ...، أما اللون الأسود فكان لا يلبس كشعار لهم، بل ارتبط في أكثر الأوقات بمناسبات الحزن والجنائز ويوم عاشوراء [*] . " [1]

---

([1]) سارة، بلحساني: الملابس والأزياء في المغرب من الفتح الإسلامي حتى عهد المرابطين( 1هـ-5هـ/7م-11م). إشراف: خالدي مسعود، رسالة ماجستير، جامعة 08ماي 1945 قالمة، 2016، ص32

([*]) يوم عاشوراء هو حدث يقام في الأيام العشرة الأولى من شهر محرّم، في ذكرى مقتل الحسين بن علي عليه السلام، حفيد النبي، صلى الله عليه وسلم، من ابنته فاطمة، وفي مشهد دموي يجتمع آلاف الشيعة للإنشاد، يلبسون السواد حداداً، ويظهرون علامات الحزن على وجوههم، ويقومون بلطم أنقسم وضربها، ويجرحون أجسادهم بالخناجر والسيوف، ويجلدونها بالجنازير والسياط في حركة متناسقة ومتناغمة مع تنغيم الأناشيد.

أما في المناسبات والأعياد فكان " الخليفة الفاطمي يلبس بدلة جليلة مذهبة في العيدين، ففي صلاة عيد الفطر يلبس ثياب بيضاء موشحة، وفي صلاة عيد الأضحى يلبس ثياب حمراء من الحرير الموشح، وعند الجلوس على الأسماط (*) يرتدي نصف بدلة، كما يلبس في الأعياد العمامة من نفس لون الثوب " ([2]) ويرمز اللون الأبيض إلى النقاء والطهارة والصفاء. ويرمز اللون الأحمر للون الدم والقوة والتفاؤل، وقد يدل لباس اللون الأبيض في عيد الفطر على إتمام الطاعات المفروضة في شهر رمضان وإصابة الأجر وتقبل الطاعات. أما اللباس الأحمر في عيد الأضحى دلالة على دم الأضاحي لتوزيعها على عامة الناس إذ إنه " في التاسع من ذي الحجة جلس الخليفة الآمر بأحكام الله على سرير الملك، وحضر الوزير وأولاده وقاموا بما يجب من السلام، واستفتح المقرئون، وتقدم حامل المظلة، وعرض ما جرت عادته من المظال الخمسة التي جميعها مذهب، وسلم الأمراء على طبقاتهم، وختم المقرئون، ...، فلما أسفر الصبح خرج الخليفة وسلم على من جرت عادته بالسلام عليه، ...، " ([3]) ، وبعد ذلك " غيّر

---

([1]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. ص82

(*) الأسماط: السِّمْطُ الثوب الذي ليست له بطانةُ طَيْلَسانٍ أَو ما كان من قُطن، ولا يقال كِساء سِمْطٌ ولا مِلْحَفَةُ سِمْط لأَنها لا تُبَطَّن . لسان العرب : مادة سمط

([2]) سارة، بلحساني: الملابس والأزياء في المغرب من الفتح الإسلامي حتى عهد المرابطين( 1هـ-5هـ/7م-11م). إشراف: خالدي مسعود. ص33، وينظر: سيد، أيمن فؤاد: الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص 387-391

([3]) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية. تحقيق: محمد زينهم و مديحة الشرقاوي. ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ج2، ص224-225، وينظر:

الخليفة ثيابه، ولبس ما يختص بالنّحر، وهي البدلة الحمراء بالشدة التي تسمى بشدة الوقار والعلم. الجوهر في وجهه بغير قضيب ملك في يده إلى أن دخل المنحر، وفرشت الملاءة (*) الديبقى الحمراء وثلاث بطائن مصبوغة حمر، ليتقي بها الدم مع كون كل من الجزارين بيده مكبة صفصاف مدهونة، يلقى بها الدم على الملاءة، وكبر المؤذنون، ونحر الخليفة أربعاً وثلاثين ناقة. " ([1])

وللخليفة الفاطمي طقس مختلف في المواكب العظام إذ " كانت العمامة المرصعة بالجواهر واليواقيت التي كانت تعرف بالتاج الشريف أهم ما يميز ملابس الرأس، وقد بالغ الفاطميون في العناية بهذه العمامة فاختص بتجهيزها موظف خاص عرف بشاد التاج، وهو من أخص خدم الخليفة، وكان من الأستاذين المحنكين، وكانت له ميزة عن سائر الخدم لممارسة ما يعلو رأس الخليفة، فكان يشد عمامة الخليفة بشدة تسمى بشدة (*) الوقار، وهي الشدة العربية في هيئة

---

منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. ص53-54

(*) المُلاءة: بالضّم والمدّ: الرّبطة؛ هي الملحفة، والجمع مُلاء. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص476

([1]) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية. ج2، ص224-225، وينظر: منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. ص53-54

(*) الشّدُّ: قطعة قماش من القطن الرّقيق التي يلف بها الرّأس؛ والتي تستعمل لتأليف العمامة. وتشير كلمة الشدّ أيضاً إلى العمامة؛ وتشير كذلك إلى قطعة من الموصلي، أو من قماش أبيض رقيق يسطح ويرفق فيتخذ منه الناس عدة لفات فنيّة تسوى فوق العرقية الحمراء. والشّدّ أيضاً تعني: قطعة قماش تلف بها الرقبة، وقاية لها من البرد أو الحر أثناء السفر. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص258

مستطيلة " ([1]) وأضحت العمامة المرصعة بالجواهر واليواقيت علامة سيميائية دالة على مدلول تميّز الخليفة في العصر الفاطمي، وقد انماز شاد التاج عن سائر الخدم بحنكته في شد الوقار، ويعد شكلها المستطيل علامة سيميائية دالة على مدلول أسلوب لباس الخليفة للعمامة في العصر الفاطمي.

أما عن " باقي ملابس الخليفة فكانت تتكون من ثوب حريري مزين بالرسوم المذهبة مفصل على قدر جسده، يليه ثوب آخر من الحرير الديبقي (*) وسطاني وبعدها قميص حرير، بالإضافة إلى سروال حجرة له حزام مطرز بالذهب ولاشك أنه كان يرتدي في قدمه حذاء. " ([2]) فالحذاء مكمل دال على الترف والبذخ ومستوى الطبقة التي ينتمي إليها الفرد، ولا يقل أهمية عن باقي لباس الخليفة.

## المبحث الثاني: لباس الشعراء والخطباء

---

([1]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. ص82-83، وينظر: سلطان، عبد المنعم عبد الحميد: الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي. دار الثقافة العلمية، 1999، ص288

(*) الدبيقى: بفتح الدال: من دق ثياب مصر، منسوب إلى قرية اسمها ديبق. الديبقى نوع من الأقمشة الحريرية المزركشة التي كانت تصنع في ديبق؛ وهي بلدة بمصر قديمة من القرى المندثرة. وكانت الثياب الدبيقة مفضلة عند الخلفاء والأمراء، ويحدثنا المسعودي الرحالة أن الخليفة العباسي المعتضد بالله كان يختار له خزانة من الثياب التسترية والدبيقية أحسنها لتقطيعها لنفسه. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص167-168

([2]) المرجع نفسه، ص288-289

شغل الشعراء والخطباء منزلة متقدمة ضمن منظومة القبيلة في العصر الجاهلي، وكانت القبيلة تحتفي بنبوغ شاعر فيها، فكان يدافع عنها في الحرب بشعره، ويذكر محاسن قومه، ويفخر بنسب قبيلته، ويهجو عدوها، ويمدح صديقها، فيذود عنها بلسانه، وقد " كان لكل قبيلة شاعر وخطيب، وكانت منزلة الشعراء في الجاهلية مقدمة على الخطباء، ثم تأخروا عن الخطباء فيما بعد " ([1]) و " كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيّد عليهم مآثرهم ويفخّم شأنهم، ويهوّل على عدوهم ومن غزاهم، ...، فلما كثر الشّعر والشعراء، واتّخذوا الشعر مكسبة ...، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر" ([2]) وقد " كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم،و تخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج " ([3]) و " الخطباء كثير، والشعراء أكثر منهم، ومن يجمع الشّعر والخطابة قليل. " ([4])

---

([1]) محمد، إسماعيل علي: فن الخطابة ومهارات الخطيب. ط5، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، 2016، ص47

([2]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص241

([3]) ابن رشيق، أبو علي الحسن الأزدي (463هـ): العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. ط5، دار الجبل، 1981، ج1، ص65

([4]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج1، ص45

يقول الجاحظ: " كانت الشعراء تلبس الوشي والمقطعات والأردية السّود، وكل ثوب مشهر، وقد كان عندنا منذ نحو خمسين سنة شاعر يتزيا بزيّ الماضين، وكان له بُرد أسود يلبسه في الصيف والشتاء، فهجاه بعض الطياب من الشعراء:

بعْ بُردَك الأسْودَ قبل البَردِ  في قُرَّةٍ تأتيك صَمّاً صَرْدِ " ([1])

ويورد الجاحظ نوعا آخر من لباس الشعراء إذ يقول: " وكان لجُرُبَّان (جيب القميص)([2]) قميصِ بشّارٍ الأعمى وجُبهَته لَبِنَتَان (رقعة تعمل موضع جيب القميص) ([3])، فكان إذا أراد نَزْع شيءٍ منها أطلق الأزرار فسقطت الثِّياب على الأرض، ولم ينزِع قميصَه من جهة رأسه قطّ."([4]) يبدو أن لباس الشاعر في ذلك الوقت وبحسب رواية الجاحظ كانت تُنزع من خلال فكّ الأزرار؛ فلا حاجة للشاعر بنزع قميصه من جهة رأسه.

ولباس الشاعر علامة سيميائية دالة على مدى حِدة خطاب الشاعر إذ إنه " قبل أن ينحدر الهجاء إلى شعر السخرية والاستهزاء كان في يد الشاعر سحر يقصد به تعطيل قوى الخصم بتأثير سحري. ومن ثم كان الشاعر إذا تهيأ لإطلاق مثل ذلك اللعن يلبس زيا خاصا شبيها بزي الكاهن، ومن هنا أيضا تسميته بالشاعر، أي العالم، لا بمعنى أنه كان عالما بخصائص فن أو صناعة معينة، بل بمعنى أنه كان شاعرا بقوة شعره السحرية كما أن قصيدته كانت هي

---

([1]) المصدر نفسه، ج3، ص115-116

([2]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج3، حاشية ص116

([3]) المصدر نفسه، ج3، حاشية ص116

([4]) المصدر نفسه، ج3، ص116

القالب المادي لذلك الشعر. " ([1]) ويتكامل لباس الشاعر وطريقة إلقائه لقصيدته في إيصال غرض القصيدة للمتلقي، إضافة لتهيئة المتلقي لما سيقوله الشاعر إن كان هجاء أو رثاء أو مدحا أوغيرها. ([2])

يشير الجاحظ إلى تناوب الشعر والخطابة في المنزلة بقوله: " وكان الشاعر أرفع قدراً من الخطيب، وهم إليه أحوج، لرده مآثرهم عليهم وتذكيرهم بأيامهم؛ فلما كثر الشعراء وكثر الشعر صار الخطيب أعظم قدراً من الشاعر " ([3]) ولكل منهما علامة سيميائية دالة على منزلته، فيرى الجاحظ أن " الناس حفظك الله أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيما، ولكل صنف منهم حلية وسمة يتعارفون بها " ([4]) ولباس الخطيب سيما يُعرَف بها إذ إنه " قد لا يلبس الخطيب الملحفة ولا الجبة ولا القميص ولا الرداء. والذي لابد منه العِمة والمخصرة. وربما قام فيهم وعليه إزاره قد خالف بين طرفيه. " ([5]) " فعند العرب العمّة وأخذ المخصرة من السّيما".([6]) فلبس العمّة وأخذ المخصرة علامة سيميائية دالة على الوظيفة الخطابية.وتعد

---

([1]) بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي. تحقيق: عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب. ط5، دار المعارف، 1977، مج1، ص46، وينظر: المجمعي، مريم محمد: نظرية الشعر عند الجاحظ. المنهل، 2010، ص304

([2]) ينظر: المرجع نفسه، ص304

([3]) الجاحظ: البيان والتبيين. ج4، ص83

([4]) المصدر نفسه، ج3، ص90

([5])المصدر نفسه، ج3، ص92

([6]) المصدر نفسه، ج3، ص92

ديمومة لبس العمامة للخطيب إلى يومنا هذا، دلالة سيميائية دينية توحي بالدور الوظيفي الديني؛ إذ يستحب في خطيب المسجد أن يلبس العمامة غطاء للرأس.

يتكرر ذكر العمة في لباس العرب القدامى لِما فيها من فوائد كثيرة فقد " ذكروا العمامة عند أبي الأسود الدؤلي فقال: جُنّة (*) في الحرب، ومكنّةٌ من الحرّ، ومدفأة من القرّ (*) ، ووقار (*) في النّدِيّ، وواقيةٌ من الأحداث، وزيادةٌ في القامة، وهي بعدُ عادةٌ من عادات العرب. "([1])

يحيط قول أبو الأسود الدؤلي جو من الحرب والأحداث، وتنبعث منها أجواء الحر والقرّ، وتوحي بالوقار والحماية من خلال حشد من الألفاظ ؛ ( الحرب، الحر، القرّ، الوقار، والوقاية، وزيادة، القامة).

ومن لوازم الخطيب العربي " حمل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة، والتهيؤ للإطناب والإطالة، وذلك شيء خاص في خطباء العرب، ومقصور عليهم، ومنسوب إليهم، حتى إنهم ليذهبون في حوائجهم والمخاصر بأيديهم، إلفا لها، وتوقعا لبعض ما يوجب حملها، والإشارة بها. " ([2]) ويرى سعيد إباون أن " الإشارة بها أثناء الكلام والخطابة، بمثابة الجسر الذي انتقل عبره من الإشارة الجسدية المصاحبة للفظ، إلى نوع آخر من الإشارات؛ إشارات لا تصنعها حركات أعضاء الجسم ولا هيئاته، لكنها تنبثق عن مختلف العناصر التي تكوّن نسق

---

(*) الجُنّة: السّترة، والجمع الجُنَنُ. لسان العرب: مادة جَنَنَ

(*) القرّ: البرد. لسان العرب: مادة قَرَرَ

(*) الوقار: الحلم والرّزانة. لسان العرب: مادة وَقَرَ

([1])الجاحظ: البيان والتبيين. ج3، ص100

([2])المصدر نفسه، ج3، ص117

حياة العرب الاجتماعية والثقافية. " ([1]) ويقصد سعيد إباون بتعبيره " جسر رابط" إلى أن العصا جسر يربط بين نوعين من الإشارات، وتعد علامة سيميائية تحمل دلالة مزدوجة؛ الأولى أن العصا علامة سيميائية دالة على مدلول امتداد للجسم؛ فتقوم مقام الجارحة، وتؤدي معظم مهامها حينما يتعلق الأمر بمصاحبة اللّفظ وتدعيمه وشرحه واستدعائه. والثانية إشارة ثقافية مستقلّة غير تابعة للفظ ، وهي إشارة ثقافية مستقلّة، وتعد ممارسة منطوية على سيرورة سيميائية؛ سيرورة لا يربط تفاصيلها سوى من حفظ عن ظهر قلب، ذاكرة العرب الثقافية والدينية و الأسطورية. ([2])

وتعد العصا والمخصرة علامة سيميائية تحيل المتلقي إلى تصور ذهني مبدئي عما سيقوله الخطيب، إضافة إلى أنها تنهض بوظيفة نفسية تسهم في استعداد المتلقي لاستقبال خطبة الخطيب. وقد كان " من شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم. فإذا أشاروا بالعصيّ فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً أُخر"([3]) ، وتلك من مواصفات الخطيب وفوائد لوازمه، وتوحي العصا في هذا المقام بعلاقة تكاملية بينها وبين لباس الخطيب، إذ لا يستغني الخطيب عن مظهره العام بلباسه الرسمي الخاص في أثناء اعتلائه المنبر، ويعد لبس العمامة وحمل العصا والمخصرة ، علامات سيميائية دالة على مدلول مظهر الخطيب العام.

## المبحث الثالث: لباس العامة

([1]) إباون، سعيد: الفكر العلاماتي عند الجاحظ "مقاربة سيميائية لمفهوم البيان" . ص141

([2]) ينظر: إباون، سعيد: الفكر العلاماتي عند الجاحظ "مقاربة سيميائية لمفهوم البيان" . ص141

([3])الجاحظ: البيان والتبيين. ج3، ص116

انماز لباس العامة قديماً (قبل الإسلام) بالبساطة إذ كان " عبارة عن القميص والحلّة والإزار والشملة (*) والعباءة والعمامة، ولم يكن العرب في جاهليتهم يعرفون السراويل ولا الأقبية " ([1]) ، لأنها فارسية، وكذلك النعال والخفاف، ولكن بعض الخاصة كان يلبسها، وكانوا يعلقون سيوفهم على عواتقهم (*) ، وثيابهم على الإجمال قصيرة إلى أسفل الركب ([2])

وتتباين ألبسة الأثرياء وألبسة ما دون ذلك من طبقات المجتمع المتوسطة والفقيرة " فقد كان أثرياء مكة ويثرب والقرى والقبائل يلبسون الملابس الفاخرة المصنوعة من الحرير، ودقيق الكتان (*) والخز، وغير ذلك من الثياب الغالية الرقيقة، المستوردة من دور النسيج المعروفة في جزيرة العرب ومن خارجها، ويلبسون النعال الجيدة، مثل النعل الحضرمية المشهورة بمكة، ويتعطرون بعطور غالية ثمينة، ويركبون الدواب الحسنة المطهمة مبالغة في التباهي والتظاهر. " ([3]) ويعد اللباس دلالة سيميائية طبقية، فاللباس الفاخر علامة سيميائية دالة على انتماء الفرد لطبقة الأثرياء دون طبقة المجتمع المتوسطة أو الفقيرة.

---

(*) الشَّمْلَة: بالفتح: عند العرب مئزر من صوف أو شعر يؤتزر به؛ فإذا لفِّق لِفْقين فهي: مِشملة يشتمل بها الرجل إذا نام بالليل. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص274

([1]) زيدان، جورجي: تاريخ التمدن الإسلامي. ج5، ص93

(*) عواتقهم: العاتق ما بين المنكب والعُنُق. لسان العرب: مادة عتق

([2]) ينظر: زيدان، جورجي: تاريخ التمدن الإسلامي. ج5، ص93

(*) الكتّان: في العربية: نبات زراعي من الفصيلة الكتّانية، حولي يُزرع في المناطق المعتدلة والدّفيئة، يزيد ارتفاعه على نصف متر، زهرته زرقاء جميلة، وثمرته علبية مدورة بها بذور بنيّة لامعة تُعرف باسم بذر الكتان، يعتصر منها الزيت الحار، ويتّخذ من أليافه النسيج المعروف. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص415

([3]) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط4، دار الساقي، 2001، ص2554

وكان غطاء رأس الرجال العمامة و " هي فخرهم وعزهم وأفخر ملبس يضعونه على رؤوسهم " ([1]) " ويدل سيماء العمامة على مكانة حاملها، فلقماش العمامة وللونها ولشكلها العام، أي كيفية تكويرها، دلالة على مكانة صاحبها ومنزلته في المجتمع. " ([2])

والعمامة دال على مستوى الفرد الذي يرتديها " فعمامة المترفين المتمكنين هي من أقمشة فاخرة، نسجت بعناية، منها عمائم الديباج والخز، وذكر أن العمائم المهراة، وهي الصفرة، هي لباس سادة العرب. وأن بعض السادة مثل: الزبرقان بن بدر كانوا يصبغون عمائمهم بصفرة، ويعصفرونها بالعصفر " ([3]) وقد " وضعت القلنسوة على الرأس كذلك، فورد أن خالد بن الوليد كان يضع قلنسوة على رأسه. وقد لبسها الرسول. وكانت معروفة عند الجاهليين وأشير إليها في الشعر. ولفظة قلنسوة من الألفاظ المعربة عن "اللاتينية". عربت من Calantica. ويراد بها ضرب من ملابس الرأس. " ([4])

وارتدى العرب الموسرون الجبة من الخز، وأهدي إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، جبة من ديباج منسوج فيها ذهب، ولبس الجاهليون الألبسة الحمراء والقانية، ولبسوا الخفاف في أرجلهم، وورد في الأخبار : أن العرب تلهج بذكر النعال، والفرس تلهج بذكر الخفاف. ([5])

أما بنو أمية فقد " لبسوا الحرير على أنواعه، وتفننوا بأنواع الأنسجة، وأحبوا الوشي وأكثروا من لبسه، فقلدهم الناس في ذلك فراجت المنسوجات الموشاة في أيامهم، واتخذوا كثيراً

---

([1]) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ص 2554

([2]) المرجع نفسه، ص2556

([3]) المرجع نفسه، ص2556

([4])المرجع نفسه، ص2558

([5]) المرجع نفسه، ص2558-2562

من ألبسة الروم، ولكنهم لرغبتهم في المحافظة على البداوة ظلّوا يلبسون العمائم ويعلقون السيوف على العواتق " ([1]) ، " وكان الأحنف يقول: لا تزال العرب عرباً ما لبست العمائم وتقلدت السيوف. " ([2]) ويظهر تمسكهم بتراثهم العربي، فلباس الروم لم ينسهم أصالتهم في الملبس، وتضمر الملابس دلالات سيميائية تراثية وثقافية وفكرية، إذ إن اللباس التقليدي يتعدى حقيقة أن يكون مظهراً عاماً وحسب، لكنه يدور في فلك الطقوس والمعتقدات المتأصلة في فكر الإنسان العربي، وذوقه الثقافي، وانتمائه التراثي. وعلى الرغم من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، يبقى الانتماء للعادات والتقاليد المكتسبة مع الزمن الجديد صدى للفكر المتأصل في المتصور الذهني عند العربي بتغييب الهوية والثقافة التي وُلد وتربى عليها في بيئته، ولها قدسيتها واعتباراتها على الرغم من كل معطيات التطور المكتسب من الاحتكاك بالثقافات الأخرى.وهو يشبه ما نسميه اليوم "بالغزو الثقافي الغربي للشرق".

أقبل العرب في ظل خلافة بني العباس على تقليد الفرس في الملابس ([3]) وتأثرت العامة بتقليد أرباب الدولة من الخلفاء والأمراء ونسائهم وجواريهم، إذ إن القلانس ظلت تتأرجح بين التطويل والتقصير، وبين الإلغاء والاعتماد، ففي أيام هارون ألغي لبس القلانس بأمر منه، وأرجع لبس العمامة، ولكن أرجع المعتصم لبس القلانس الطوال، وقصرها المستعين، إلا أن

---

([1]) زيدان، جورجي: تاريخ التمدن الإسلامي. ج5، ص94

([2]) المبرد، أبي العباس محمد بن يزيد (286هـ): الكامل في اللغة والأدب. عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد أبوالفضل إبراهيم. ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ج1، ص145، وينظر: زيدان، جورجي: تاريخ التمدن الإسلامي. ج5، ص94

([3]) ينظر:المرجع نفسه، ج5، ص94

العمامة ظلت لباس الرأس. " ([1]) وقام المستعين باستحداث نمط جديد من اللباس إذ " أحدث ... لبس الأكمام الواسعة التي لم تكن تُعهد من قبل فجعل عرضها ثلاثة أشبار أو نحو ذلك"([2])

تشير علاقة السياسة بتحديد نوع الملابس إلى أن الحاكم كان يحدد ثقافة الملابس، ويناظر دور الحاكم في هذا السياق ما تقوم به دور الأزياء التي تحدد ثقافة الملبس في العصر الحاضر، وبحسب قوة إعلان دار الأزياء وسعة انتشارها في أقطاب العالم، تتسع رقعة المتابعين والمؤيدين والمشترين لتلك الأزياء، وتسهم باقة من الشخصيات المرموقة في الميل لدار أزياء دون غيرها، إذ إن الحكام والأمراء والسلاطين، يرتدون ملابس دور أزياء فاخرة، غالية الثمن، بينما يتبعهم عامة الشعب من الطبقة المخملية العليا، في شراء الملابس الغالية، الفاخرة، ويتبع أصحاب الطبقة المتوسطة حكامها بملابس قد تكون أقل ثمناً، بمواصفات قماش أدنى فخامة.

كان للأكمام عند الناس في ذاك الزمان استعمالات عدة إذ " كانت هذه الأكمام تقوم مقام الجيوب يحفظ فيها الإنسان كل ما يحتاج إلى حفظه مثل الدنانير والكتب، وكان المهندس

---

([1]) الشمري، يوسف كاظم جغيل، والمعموري، محمد عبد الله، وناجي، أسيل محمد: مظاهر البذخ والترف عند الخلفاء والأمراء في العصر العباسي 132-656هـ. ص143-144. وينظر: المسعودي، أبي الحسن بن علي (346هـ): مروج الذهب ومعادن الجوهر. اعتنى به وراجعه: كمال حسن مرعي. ط1، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ج4، 2005، ص47، وينظر: متز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج2، حاشية ص187

([2]) المرجع نفسه، ج2، ص187

يضع فيها ميله؛ والصيرفي يجعل فيها رقاعه، والخياط يحمل فيها الجلم [*]، والقاضي يضع فيها الكراسة التي يقرأ فيها الخطبة يوم الجمعة؛ والكاتب يحفظ فيها الرقعة لعرضها " ([1]) و "الكُمُّ: مدخل اليد ومخرجها من الثّوب؛ والجمع: أكمام وكِمَمة؛ وأكمّ القميص: جعل له كُمّين"([2])

ويحمل لون الملابس دلالة سيميائية تفرّق بين الرّجل والمرأة، وهذا الفرق موجود في أيّامنا، وبعض الألوان تكاد تكون مقصورة على المرأة، فاللون الأحمر كان ولازال مقصورا على النساء دون الرجال في الغالب، إضافة إلى لون الأنوثة الوردي واللون البنفسجي واللون الأصفر، وتعد ألوان المرأة علامة سيميائية دالة على مدلول الأنوثة والنعومة والرقّة.

تشكل طبقة العامة " في العادة الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعي " ([3]) وهي " من أكثر الطبقات التي اختلفت وتنوعت ملابسها " ([4]) إذ " كانت ترتبط بالدرجة الأولى بالمهن والحرف التي مارسوها داخل المجتمع " ([5]) وقد كانت " جزءا ملازما لهذه المهن والحرف لتتناسب

---

[*] الجلم: جَلَمَ الشيء يجلمه جَلْماً: قطعه. والجَلَمان: المِقراضان، واحدهما جَلَم للذي يُجزُّ به. والجَلَمُ: الذي يُجزّ به الشّعر والصّوف، والجَلَمان شَفْرَتاه. لسان العرب: مادة جلم

([1]) متز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ج2، ص187

([2]) إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص439

([3]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. حاشية ص265

([4]) المرجع نفسه، ص265

([5]) المرجع نفسه، ص265

وطبيعة أعمالهم الشاقة والمتنوعة " ([1]) " فكانوا يرتدون غطاء الرأس الذي يعرف بالقلنسوة التي تصنع من الحرير أو الكتان وأحيانا يرتدون العمائم المجدولة وكانوا يسترون أجسامهم بالسراويل والقمصان التي تتميز بسعة أكمامها " ([2])

وقد " كان العجان يرتدي ثوباً بدون أكمام يسمى " ملعبة " ليمنع نزول العرق من إبطيه إلى العجين، ويربط على جبينه عصابة لنفس الغرض " ([3]) " وكانت سراويل السقائين تتميز بلونها الأزرق وضيقها وقصرها لتكون ضابطة لعوراتهم وتناسب عملهم الذي يحتم عليهم الخوض في المياه لملئ قربهم، كما كان الرجال الذين يعملون في حرفة البناء يرتدون أيضا السراويل الضيقة لستر عوراتهم أثناء صعودهم وهبوطهم " ([4])

ويعد لباس المهن في العصر الحاضر علامة سيميائية وظيفية، تعكس للعامة مدلول دور الفرد ضمن منظومته المجتمعية، إذ تؤدي بالضرورة لغة غير لفظية مقصدها الفهم والإفهام، فلباس رجل الأمن علامة سيميائية دالة على مدلول عمله في سلك الأمن العام ضمن منظومة الدولة، الذي ينماز عن لباس الطبيب والإطفائي والمسعف وعامل النظافة وغيرهم ممن يرتدون لباساً خاصاً دلالة على انتمائه للمنظومة ذاتها.

---

([1]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. ص265

([2]) سلطان، عبد المنعم عبد الحميد: الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي دراسة تاريخية وثائقية. دار الثقافة العلمية، 1999، ص303-304

([3])المرجع نفسه، ص304

([4]) المرجع نفسه، ص304

واللباس علامة سيميائية دالة على الحرفة أو المهنة التي امتهنها أو عمل بها الرجل من العامة، وفي هذا المقام يمكن القول: قل لي ماذا ترتدي أقل لك ما حرفتك؟ ، إذ إن لباس " الملعبة " وعصبة على الجبين دال على أن ذلك الرجل يعمل عجاناً، ولبس السراويل الزرقاء القصيرة الضيقة علامة سيميائية دالة على أن الرجل يعمل سقاء، إضافة إلى أن من عمل في البناء كان يلبس سراويل ضيقة لستر عورته أثناء صعوده وهبوطه.

يختزل المستوى البصري صورة ذهنية عند المتلقي للباس رجل يحترف حرفة معينة مثال ذلك العجان، فبمجرد سماع كلمة " عجان " يستدعي المتلقي صورة العجان بلباسه الخاص، فبمجرد فرؤية العجان يستدعي المتلقي لفظة العجان من نظامه اللغوي، فلفظة "العجان " دال على مدلول " هي الصورة الذهنية عند المتلقي للعجان بلباسه وكينونته .

يتجاذب اللفظ والصورة الذهنية عند المتلقي ويتعالقان، ومن البدهي أن استحضار إحداهما بالضرورة يستدعي الآخر.

يقتضي تنوع مستويات الناس ما بين غني وفقير تنوع الملابس وأسعارها إذ " كانت الثياب متنوعة في مادتها وأشكالها ومتفاوتة في أسعارها منها الغالية الثمن... وهي المحلاة بالذهب والفضة والجواهر والديباج ومنها الرخيصة الثمن كالصوفية والقطنية والكتانية..."([1]) فيقتني الناس ما يتناسب ومستواهم المعيشي والاجتماعي والثقافي.

---

([1]) رحمة الله، مليحة: الملابس في العراق خلال العصور العباسية. المجلة التاريخية المصرية، جامعة بغداد، ص198-199 https://archive.org/details/0678013000007/page/n13

ومن لباس العامة ما يسمى بالقميص ([1]) إذ " تتميز عن قمصان باقي الطبقات باتساعها وطول أكمامها وكبر فتحة العنق والصدر، فعرف منها ما كان يسمى بالعِرى " ([2]) ، والعِرى بكسر العين وسكون الراء: كلمة عامية شاعت في مصر في القرن الماضي وأُطلقت على قميص طويل واسع وفضفاض؛ أو ثوب من الكتان أو من الصوف أو من القطن أزرق اللون، مفتوح من العنق إلى الحزام، وله كمان كبيران، كان يلبسه فقراء المصريين آنذاك " ([3])

ولا تقل أهمية لباس القدم عن لباس البدن، فقد " كان لباس القدم المنتشر في العصر الفاطمي هو الحذاء(*) أو النعل (*) ([1]) و " إلى جانب انتشار النعل والخف (*) في ملابس القدم لدى العامة، استخدم الصندل (*)، والقبقاب(*). " ([2])

---

([1]) ينظر: سلطان، عبد المنعم عبد الحميد: الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي دراسة تاريخية وثائقية. ص268

([2]) المرجع نفسه، ص268

([3]) إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص324-325

(*) الحذاء: بكسر الحاء ككتاب: النّعل، والحذّاء ككتّان: صانع النعال، ومنه المثل: ومن يك حذّاء تُجد نعلاه. والحذاء مصدر تحوّل إلى اسم، وأصله من حذا النعل حذواً وحِذاء ككتاب: قدّها وقطعها؛ ويقال: هو جيد الحذاء؛ أي جيّد القدّ. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص128-129

(*) النعل: بفتح فسكون والنّعلة: ما وقيت به القدم من الأرض، مؤنثة والجمع نعال، وفي الحديث: أن رجلاً شكا إليه رجلاً من الأنصار، فقال: يا خير من يمشي بنعل فرد. وعند دوزى: كلمة نعل تعنى عند العرب الصندل أو الخف، وليس أنواعاً أخرى من الأحذية، وبدو صحراء مصر يلبسون النعال المصنوعة من جلود الجمال الفجة، وهم يربطونها بشراكين يمر الأول منهما على وسط القدم، والآخر بين الإبهام والسبابة من القدم. ويظهر أن نعل رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ أي خفه أو صندله كان من أنفس المخلفات المباركة. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص498-499

(1) سلطان، عبد المنعم عبد الحميد: الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي دراسة تاريخية وثائقية. ص305

(*) الخف: بضم الخاء وتشديد الفاء: كلمة فارسية معرّبة؛ وأصلها في الفارسية كفش؛ ومعناه: نوع من الأحذية الجلدية يلبس فوقها حذاء آخر، والجمع خِفاف. وقد خصّته العامة لما يكون للنساء، وكان يُعمل من جلد أصفر ليّن ويرادفه في العربية: المزد، والكوث. وفي مجال التفرقة بين خف الإبل والخف الذي يلبسه الإنسان قيل: يجمع خف الإبل على أخفاف، وخف الإنسان الذي يلبسه على خفاف. ويحدثنا دوزى أن الخفاف كانت مستعملة في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، وأنه كان يلبس الخفاف، إلا أثناء الحج. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص152-153

(*) الصندل: بفتح الصاد وسكون النون: كلمة فارسية معرّبة؛ وأصلها في الفارسية: سَندل؛ وتعني في الفارسية: قبقاب، سفينة، حذاء. وقد نُقلت إلى العربية، وصارت تعني: حذاء يشبه الخف؛ ويكون في نعله مسامير، وقد تصرّف الناس فيه فقالوا: تصندل إذا لبس الصندلة؛ والجمع صنادل. وقد صار الصندل الآن= =يُطلق على خف مصنوع من النعل المتين، له سيور من الجلد يثبت بها في القدم؛ وجمعه أيضا: صنادل. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص289-290

(*) القبقاب: بفتح فسكون ففتح: النّعل المتخذة من خشب بلغة أهل اليمن، ويكون شراكه من الجلد أو نحوه، والجمع قباقيب. وقد كانت القبابيب الخشبية تصنع أحياناً غنية بالزخارف ومرصعة بأصداف اللؤلؤ؛ وقد كان لهذا النوع من ملابس الرجل دور محزن في تاريخ نساء المماليك حينما ضُربت الملكة شجرة الدر بالقباقيب حتى الموت. وفي التاج: القَبقاب: النعل من خشب. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص373

(2) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. ص275

## المبحث الرابع: دلالات أدوات الزينة في التراث الفلسطيني

تلازم أدوات الزينة المرأة وترقى بإحساسها وكبريائها وجمالها، وترسم بها لوحة غرورها وسموها، حتى إذا ازدانت بالحلي لبّت مطالب أنوثتها، إذ إن المرأة تتمتع بحس جمالي تعكسه مرآتها التي تكاد لا تفارقها، فنجد المرآة في غرفة نومها، وفي الصالة ومدخل البيت، وفي حقيبتها.

لاشك أن أدوات الزينة ليست حكراً على النّساء، فاهتم الرجل بها كما المرأة، فالإنسان بطبعه يحب الجمال، وترنو روحه للكمال، إذ نطلق بالعامية على أدوات الزينة الكماليات، ونعني بذلك أن اللباس هو الأساس وأدوات الزينة تكمله وتجمله.

وفي ذاكرة أدوات الزينة تنماز الحلي بأناقتها وجماليتها، وتدور في مخيال فلك التراث العربي القديم، إذ إن المرأة في الجاهلية " زيّنت نفسها بـ ( الحليّ ) من ذهب وفضة ومعادن أخرى ومن أحجار كريمة تلفت النظر وبالعظام أيضا وبالخرز. ومن الحليّ ( الأساور ) المصنوعة من الذهب للمرأة الموسرة، والحلي المطعمة باللؤلؤ. " ([1]) ولهذا تعد أدوات الزينة علامات سيميائية تدل على مستوى الطبقة الاجتماعية، وتؤشر للحالة الاقتصادية للمرأة أو الرجل، فكلما ارتفع ثمنها دلّت على الغنى، وكلما انخفض ثمنها دلّت على مستوى اقتصادي متواضع.

والحلي " ما تُزيّن به من مصوغ المعدنيّات أو الحجارة. وهو اسم جامع لكل ما يُتَزيّن به من مصاغ الذهب والفضة " ([2]) " ويشمل كل ما يصاغ أو ينظم من المعادن والأحجار الكريمة

---

([1]) علي، جواد: تاريخ العرب قبل الإسلام. ج4، ص624

([2]) لسان العرب: مادة حلا

مثل الذهب، والفضة، واللؤلؤ، والمرجان، والزمرد، والياقوت وغيرها، وقد تزينت المرأة بكل ذلك ووضعت في كل موضع من مواضع الزينة صنفاً كالعقد، والقرط، والوشاح، والسوار، والخاتم، والخلخال وغير ذلك. " ([1])

لفظ الحلي في القرآن الكريم

ورد لفظ الحُلي في القرآن الكريم في قوله تعالى: { أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۚ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا } ([2]) و { إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ } ([3]) و { جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ}. ([4]) و { عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا } ([5]) ، فالأساور من الذهب والفضة في الآيات الكريمة علامات سيميائية بصرية تجسد شكلا من أشكال الثواب الرباني للمؤمنين في الجنة. وترجح الباحثة أن تصوير القرآن الكريم للأساور الذهبية والفضية في الجنة نوع من الترغيب مستمد من تعلق الناس بالذهب والفضة في الحياة الدنيا ، فالدلالة السيميائية القرآنية للذهب والفضة خطاب رباني للناس في الحياة الدنيا كي يحرصوا على عمل الصالحات فيكون ثوابهم حياة منعمة في الجنة يزينها الذهب والفضة. وبعض الحلي مصدره البحر؛ يقول تعالى: { وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ

---

([1]) الجبوري، يحيى: الزينة في الشعر الجاهلي (التزين بالحلى). ط1، دار القلم، الكويت، 1984، ص143

([2]) الكهف: 31

([3]) الحج: 23

([4]) فاطر: 33

([5]) الإنسان: 21

الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } ([1]) و { وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ }.([2]) وتدل الحلية في الآيتين على المحار الذي يُستخرج منه اللؤلؤ، الذي جاء في سياق النعم الربانية البحرية التي تعد دلالة سيميائية على أن النّعم لا تقتصر على ضرورات الحياة – كالأكل مثلاً– ، وإنما تمتد لتشمل ما نسميه اليوم بالكماليات أو الزينة أو المعادن النّفيسة، وهذا يؤكد على العلاقة بين الحلي والزينة والإحساس بالنشوة ومتعة الحياة.

كان لأدوات الزينة وظائف معينة إذ "لم يكن المصريون يصنعون الحلى، يزينون بها صدورهم ومعاصمهم فحسب، وإنما كانوا يتعوذون به أيضاً في بعض الأحيان حتى ليظن أن العقود من الخرز الطبيعي أو المصنوع كانت في الأصل أشبه بتمائم. " ([3]) ومن الأشياء التي استعملت في التمائم قديماً "منها ما هو من سن الخنزير البري؛ وليس من شك في أن الغرض من حملها جلب منفعة أو منع مضرة " وقد تنوعت أشكالها، منها ما " كان على هيئة الصقر، ورأس الثور، والذبابة، والمخلب، والقرد، والجعل. " ([4])

وعطفاً على ما تقدم تمثل أدوات الزينة عند المصريين القدماء (الفراعنة) خطاباً سيميائياً ميثولوجياً يعبر عن المعتقدات (الدينية). وتتيح أدوات الزينة مجالاً للمتلقي ليجري دراسات

---

([1]) النحل: 14

([2]) فاطر: 12

([3]) شكري، محمد أنور: الحلى وأدوات الزينة في عصور مصر الأولى. مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951، ص1

([4])المرجع نفسه، ص1

ميثولوجية أسطورية تكشف عن المخلوقات التي قدسها الفراعنة، أو المخلوقات التي اتخذها الفراعنة تعويذة تحميهم من الأرواح الشريرة، فأشكال الزينة تقوم بوظيفتين، الأولى جمالية، والثانية ثقافية نفسية تعبر عن معتقدات أسطورية. وما زالت بعض أشكال الزينة في وقتنا الحاضر تجمع بين الوظيفتين كالعقد الذي يتخذ شكل الكف الذي تتوسطه خرزة زرقاء.

كان لبس الحلي قديماً يرمز لتعويذة ما، غرضها جلب منفعة أو منع مضرة عن الفرد الذي يرتديها، وكانت تضفي شكلاً جمالياً كمالياً للزي الذي يلبسه، إن التمائم في هذا المنحى تعد علامة سيميائية رامزة، إذ إن الرؤية تتضح بعد إخضاع التعويذة لفحص سيميائي، وبوضع التعويذة على شريحة تحت عدسة مجهر سيميائي؛ نفصل بين بعدين متمازجين كنسيج واحد، وهما: البعد النفسي والبعد الدلالي إذ إن للتمائم بعداً نفسياً على الفرد وعلى المتلقي الذي يعتقد بها، فمرتديها يشعر بالاطمئنان والسلام الروحاني لاعتقاده بأن التميمة تبعد عنه الضر وتجلب له النفع، بينما المتلقي المعتقد بها يغض الطرف عن حاملها لاعتقاده بأن التميمة تحميه فيشعر بضعف أمام هالة مرتديها. ويتقاطع البعد النفسي مع البعد الدلالي؛ إذ إن التعويذة دال على معتقد حاملها، المتمثلة في مدلول الحماية من الضر وجلب المنفعة لصاحبها. ويمكن القول إن التميمة (التعويذة) علامة سيميائية رامزة لجلب النفع ومنع الضر، فالتميمة رمز للحماية.

تجاوزت أدوات الزينة وظيفتها الجمالية، لتتجلى فيها دلالات تواضع الناس عليها ضمن مجتمع بعينه، وتزخر المتاحف بالمتعلقات والآثار التاريخية القديمة، إذ إن " الحلي والمجوهرات من المخلفات المادية الأثرية المهمة لما تعكسه هذه البقايا الأثرية من تفسير

وتوضيح للعديد من الجوانب الاجتماعية والعقائدية والاقتصادية والفنية التي سادت في الفترة التي ترجع إليها هذه المخلفات تاريخيا. " ([1])

وقد " عرف الكنعانيون صناعة الإبر والدبابيس والأزرار وفي التوراة أمثلة كثيرة على التحلي بالحلي، وأقدم ما ذكر منها في أيام إبراهيم، عليه السلام، في الألف الثاني قبل الميلاد، ومنها: الأساور والأقراط والخواتم والأطواق والقلائد والسلاسل والخلاخل وغيرها " ([2])

وعبر العصور تحلت المرأة الفلسطينية بأبهى الحلي وأثمنها دالة بذلك على انتمائها الطبقي والثقافي والاقتصادي، إذ إن " استعراض حلي المرأة في كل عصر من العصور يستطيع أن يقدم مقياسا على مدى ثراء العصر وذوقه الفني إلى جانب التعرف على حالة طبقاته ومدى تفاوت الثراء بين هذه الطبقات " ([3])

---

([1]) عامر، إيلانيت هاني عبد اللطيف: الحلي والمجوهرات البيزنطية من مقبرة خربة ياجوز. رسالة ماجستير، إشراف: لطفي خليل، الجامعة الأردنية، 2004، ص18

([2]) الصوايفة، طالب: أدوات الزينة في التراث الشعبي الفلسطيني " الحلي نموذجا " . ص21

https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/8868/quotdwt-lzyn-fy-ltrth-lshby-lflstyny-quotlhly-nmwdhj.pdf?sequence=1&isAllowed=y

ينظر: منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص268

([3]) الصوايفة، طالب: أدوات الزينة في التراث الشعبي الفلسطيني " الحلي نموذجا " . ص24

https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/8868/quotdwt-lzyn-fy-ltrth-lshby-lflstyny-quotlhly-nmwdhj.pdf?sequence=1&isAllowed=y

تزدان النساء بالحلي والمجوهرات؛ إذ إن " زينة المرأة في مجوهراتها " ([1]) ويثري القرط جمال المرأة، وطول القرط علامة سيميائية دالة على مدلول هو طول عنقها، " أما في الشعر، فقد ذكر القرط حلية تتزين بها المرأة الأموية لتزيد من جمال وجهها وعنقها. يقول الشاعر كثيّر عزّة، واصفا طول عنق محبوبته وجمال خديها بجانب القرطين المعلقين خلفهما: " ([2])

" مِن الشُمِّ مِشرافٌ يُنيفُ بِقُرطِها  أَسيلٌ إِذا ما قُلِّدَ الحَليَ واضِحُ " ([3])

ويقول الشاعر عمر بن أبي ربيعة، مكنيا عن طول رقبة حبيبته:

" بعيدةُ مهوى القرط، إما لنوفلٌ  أَبوها، وإمّا عَبْدُ شَمْسٍ، وَهَاشِمُ " ([4])

يُبْرِزُ القرط مواضع جمالية عند المرأة، ويعكس مكانتها الاجتماعية وانتمائها العقائدي والديني والقومي، فهو يفصح بلغة رمزية معبرة (رسالة) للمتلقي (المستقبل) عن شخصية المرأة (المرسل) مرتدية القرط الدال المتصور الذهني عند المستقبل، والحلي لغة اتصالية غير

---

([1]) الصالحي، عزمي، والحوامدة، نجود: تجليات في الشعر الأموي مقاربات نقدية. ط1، أمواج للنشر والتوزيع، عمان–الاردن، 2012، ص91

([2]) الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. رسالة ماجستير، إشراف: شكري الماضي. جامعة آل البيت، 2002، ص17

([3]) كثير عزة: ديوان كثير عزة. جمعه وشرحه: إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت–لبنان، 1971، ص187، وينظر: الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. ص17

([4]) عمر بن أبي ربيعة: ديوان عمر بن أبي ربيعة.قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد. ط2، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، 1996، ص314

مهوى القرط: المسافة بين شحمة الأذن والكتف. والقرط: حلية توضع في الأذن. وبعيدة مهوى القرط: كنية عن طول العنق، وهي صف مستحبة. نوفل، عبد شمس، هاشم: أسماء الأسر الكريمة في قريش. عمر بن أبي ربيعة: ديوان عمر بن أبي ربيعة. حاشية ص314

لفظية، يمكن للمرسل أن يوجه رسائل عدة من خلال لباسه للحلي؛ إذ إن القرط على شكل الصليب دال على أن المرسل ينتمي للدين المسيحي، وهو إفصاح صريح عن انتمائه العقائدي، أما إذا كان القرط على شكل خارطة فلسطين أو علمها، يصبح دالاً على الهوية الفلسطينية ومعادلة انتماء وطنية، وإن كان القرط على شكل وردة أو ما شابه أصبح ذا دلالة جمالية. ويعكس القرط المكانة الاجتماعية للسيدة التي ترتديه، وتتعدد خاماته، وتختلف أحجامه، وتتباين أثمانه.

تُميّز الحلي امرأة بعينها عن قريناتها من بنات عصرها إذ إن " الشاعر ابن قيس الرقيّات... يكني عن محبوبته بوصف الحلي التي كانت تعلقها في جيدها وعلى صدرها، جاعلاً الطّوق إحدى العلامات المفصحة عنها " ([1]) فيقول:

" حُيِّيتِ عَنّا أُمَّ ذي الوَدعِ  وَالطَوقِ وَالخَرَزاتِ وَالجَزعِ " ([2])

يحرص الشاعر ابن قيس الرقيات على " لفت النظر إلى أن الحلي– وعلى الأخص حلي العنق والصدر– هي بمنزلة الهوية التي تفصح عن صاحبتها، لدرجة تميّزها عن البقية، الأمر الذي تفاخر به كل امرأة. وقد وظف الشاعر هنا استخدام هذه الحلي لأجل التقرب من محبوبته بدغدغة عواطفها نحو ما يريد. " ([3])

---

([1]) الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. ص20

([2]) ابن قيس الرقيات، عبيد الله (ت75هـ): ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات. تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم، الجامعة الامريكية، دار صادر، بيروت، ص27. ذو الودع: الطفل يعلق عليه الودع ليقيه شر الحسد. والطوق: عقد يعلق حول العنق. والجزع: خرز فيه سواد وبياض واحدته جزعة. ابن قيس الرقيات، عبيد الله (ت75هـ): ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات. حاشية ص27

([3]) الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. ص20

تحكي بعض القصص والروايات عن أطفال (خُدج) تخلوا عنهم أهلهم أمام جامع أو كنيسة، أو أمام منزل أو زقاق أحد الأحياء الثرية؛ أملاً في إيجاد حياة أفضل لطفلهم من حياة الفقر والمعاناة، وغالبا ما تعرض لنا تلك الحكايات وجود تعليقة في رقبة الطفل؛ وكأنها عقد أو ما شابه، وغالبا ما يبحث الطفل عند بلوغه سن الرشد عن ذويه البيولوجيين وعن أصوله وجذوره، هنا يمكن القول، إن العقد دال سيميائي على مدلول هو الشخص الذي يرتديه، والعقد هنا هوية تفصح عن صاحبها عندما يبلغ سن الرشد؛ للتعرف إلى شخصه في حينه.

تتباهى النساء بامتلاء سواعدهن بالدماليج (*) والأساور، وأصابع أيديهن بالخواتم، وأرجلهن بالخلاخيل؛ إذ يصف الشاعر النابغة بن ذبيان حُسن الفتيات وجمال شَعرِهِنّ ويبدي إعجابه بخلاخيلهن ودماليج وسور في مواضعها الممتلئة ([1])، فيقول:

" وحسانٍ آنساتٍ وعذارى في خدور

وفروع كالمثاني زانَها حُسْنُ جَميرِ

وخلاخيلَ مِلاءٍ ودمـاليـجَ وسـُورِ " ([2])

تشير الأبيات إلى الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها النسوة؛ فهن آنسات حسان مرفهات عذارى في خدور، حسناوات يلبسن خلاخيل مِلاء ودماليج وسُور؛ فهن ينتمين لطبقة اجتماعية راقية؛ وذوات سيقان وسواعد مكتنزة، ولهذا تتحول أدوات الزينة من الدلالة على

---

(*) فدماليج: جمع دملج وهو حلي يلبس في المعصم، وسُور: جمع سوار وهو حلية كالطوق تلبسه المرأة في زندها.

([1]) ينظر: الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. ص41

([2]) نابغة بن ذبيان، عبد الله بن المخارق بن سليم بن حضيرة بن قيس الشيباني (ت125هـ): ديوان النابغة الشيباني. دار الكتب المصرية، ص56

الطبقة الاجتماعية إلى الدلالة على مقاييس الجمال في ذلك الزمن، فقد يكون امتلاء مكان الخلاخيل دليلاً على الأنوثة، ومؤشراً على إعجاب الرجل بالمرأة.

تميزت الأساور بصناعتها من خامات متعددة إذ كانت تصنع من الذهب والفضة، وكانت تحلى بأحجار كريمة، وكانت تصنع من عنبر أو لؤلؤ وتحلى بفصوص من الذهب، وتعددت أحجامها فكان منها نوع كبير الحجم يسمى دملوج يوضع أعلى المرفق، وتمايزت أثمانها. ([1])

وكانت تحلي النساء أصابع قدميها ويديها على حد سواء بالخواتم، " وقد كانت معروفة عند العرب منذ الجاهلية، واستمرت النساء على تختمهن في أصابع اليدين والرّجلين في عصر الإسلام، ومنهن بعض نساء الرسول عليه الصلاة والسلام. استمر الحال في العصر الأموي حيث كُنّ يتختمن في أصابعهن العشر " ([2]) ، وترى الباحثة أن ظهور الأساور والخواتم في العصر الحاضر، في مواضع لافتة في اليدين والأصابع، تشبه تلك المواضع في العصور الخالية، وتساعد هذه المقاربة في إجراء دراسات اجتماعية تعاين الموروث الثقافي بين عصور مختلفة، اعتمادا على الدلالات السيميائية للأساور والخواتم في العصور المتعاقبة.

ويذكر الأصفهاني في خبر السواد في ثنيتي عمر بن أبي ربيعة في واقعة تَخَلّلَ ذكر تختم النساء فيها، وقد كانت النساء يتختَّمن في أصابعهن العشر؛ فخرجت إليه فضربته بظاهر كفِّها، فأصابت الخَواتيم ثنيتيه العُليين فنغضتا (فلقتا وتحركتا) وكادتا تسقطان، فقدِم البصرة

---

([1]) ينظر: أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي. ط1، الهيئة العصرية العامة للكتاب، مصر، 1993، ص164-165

([2]) الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. ص49

فعولجتا له، فثبتتا واسودّتا. ([1]) ويدل الخبر على كثرة الخواتم في أصابع المرأة التي ضربت ابن أبي ربيعة، وربما كانت أشكال الخواتم حادة.

عُرِفت المرأة الفلسطينية باهتمامها بأدوات الزينة والحلي عبر عصور مضت " وقد عرفت أدوات الحلي في فلسطين أيام الكنعانيين الذين استخدموا العديد منها من أساور وخلاخل وأقراط ومشابك والمصوغة من الذهب والفضة والبرونز ومن الأحجار الكريمة كالعقيق والزمرد والياقوت " ([2]) وتذهب الباحثة إلى أن معاينة أدوات الزينة في التراث الشعبي الفلسطيني بحاجة إلى دراسات سيميائية للكشف عن دلالاتها الاجتماعية والثقافية.

يعد العصر العباسي الثاني قبلة تستقطب المتلقي، لما عرِف عن ثراء الطبقة الأرستقراطية، التي تضم بدورها أبناء الخلفاء والوزراء والقواد والأمراء، وبالمثل أبناء كبار الكتاب ([3])، وفي فلك أدوات الزينة يتمحور الحديث حول النساء إذ " كانت النساء حرائر وجواري يبالغن في أناقتهن وزينتن، فكن يلبسن ثياب السندس والإستبرق والوشي النفيس من كل لون وكن يتحلين بالجواهر من كل صنف: من الذهب والفضة والزمرد والياقوت واللؤلؤ، وكن يتخذن منها تيجاناً وعقوداً وأقراطاً وخلاخيل، وكن يضعنها بصورة مختلفة على عصائبهن

---

([1]) ينظر: الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني. ج1، ص230-231

([2]) الصوايفة، طالب: أدوات الزينة في التراث الشعبي الفلسطيني " الحلي نموذجا " . ص21

https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/8868/quotdwt-lzyn-fy-ltrth-lshby-lflstyny-quotlhly-nmwdhj.pdf?sequence=1&isAllowed=y

ينظر: منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. مطبعة الهلال، مصر، 1924، ص268

([3]) ينظر: ضيف، شوقي: تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني. ط12، دار المعارف، ص59

ومراوحهن. " ([1]) إن صورة واحدة متخيلة لمجموعة من نساء ذوي النفوذ السياسي تشكل خطاباً سيميائياً، يُغني عن قراءة كتاب يتحدث عن الثراء، للطبقة الحاكمة في العصر العباسي الثاني و " تعد العصائب من أكثر أغطية الرأس التي انتشرت بين (جميع) النساء على اختلاف منازلهن، وإن اختلفت في مادتها وطريقة صنعها، وهي عبارة عن شريط من قماش الحرير أو الشاش الموصلي على شكل مثلث يلف حول الرأس ويكون طرفه للوراء منتهيا بعقدة وحيدة من الخرز أو اللؤلؤ " ([2])

وكانت للعصائب وظيفة جمالية عند المرأة، تُخفي بعض العيوب التي تخالف المقاييس الجمالية في العصر العباسي، فيروى أن " علية بنت المهدي عمة المأمون ... كانت أجمل النساء وأظرفهن وأكملهن أدبا وعقلا وصيانة، وكان في جبهتها سعة تشين وجهها فاتخذت العصابة المكللة بالجوهر لتستر جبينها بها، وهي أول من اتخذتها وسميت ( شد جبين )"([3])، " وكانت أغلب عصائب النساء من الطبقة العليا تتميز بأنها مطرزة بخيوط الذهب، ومكللة بالجواهر والأحجار الكريمة، تمشيا مع مكانتهن الاجتماعية ومستواهن المادي. " ([4])

---

([1]) ضيف، شوقي: تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، ص73

([2]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي دراسة تاريخية. ص252، وينظر: أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي. ص147

([3]) ابن تغري، يوسف جمال الدين أبو المحاسن ( 874هـ): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة، مصر، 1963، ج2، ص191، وينظر: إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي دراسة تاريخية. ص252

([4]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي دراسة تاريخية. ص252

ويتجلى اهتمام المرأة بمظهرها عبر العصور الماضية في كيفية توظيف أدوات الزينة في إبراز جمالها إذ " كانت المرأة في العصر الفاطمي مثل الحال في كل زمان ومكان، تتزين ما أمكنها التزين وخاصة بالحلي المصنوعة من الأحجار الكريمة والذهب والفضة، والتي تعلق على صدرها أو تتدلى من رقبتها وأذنيها مثل مشابك الصدر والعقود والأساور والأقراط وغيرها."([1])

تقتضي ثقافة الزينة والجمال اختصاص بعض أعضاء الجسم بنوع من الزينة، وما زال الرأس يشكل العضو الأبرز في اختيار ما يناسبه من أدوات زينة تمثل علامات زينة فلكلورية لأنها تنتقل من جيل إلى جيل إذ " انتشرت في أغطية الرأس لدى بعض النساء ما كان يعرف بالتاج ، وهو نوع من أغطية الرأس، والتاج كلمة فارسية الأصل تستعمله المرأة للزينة ويكون عبارة عن طاقية عالية، وربما كانت تضعه العروس على رأسها يوم الزفاف، كما يرمز التاج للسلطة، ولقد كان الخليفة الفاطمي يضع على رأسه تاجا عبارة عن عمامة تسمى " التاج الشريف " وكان لها شدة خاصة تعرف " بشدة الوقار " وكان التاج مرصعا بجوهرة تعرف باليتيمة، كما أن تيجان النساء هي الأخرى تكلل بالدر وترصع بالجواهر." ([2]) ". وكانت أثواب الزفاف تصنع من الأنسجة الفاخرة غالية الثمن، كالحرير والقصب ونسيج الشرب، كذلك كانت تمتاز بأنها تطعم باللؤلؤ والأحجار الكريمة خاصة عند الأكمام والصدر، وغالبا كان الماس هو

---

([1]) سلطان، عبد المنعم عبد الحميد: الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي دراسة تاريخية وثائقية. ص301-302

([2]) أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي. ص151، وينظر: إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص87-88، وينظر: إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي دراسة تاريخية. ص252

أكثر الأحجار المستخدمة في تطعيم أثواب الزفاف ليتلاءم مع تاج الرأس " ([1]) وما زال التاج علامة دالة على الجمال المثالي في العصر الحاضر، ولكنه يكاد يقتصر على الدلالة على جمال العروس للطبقات الثرية والفقيرة على السواء، أو تتويج الفتاة التي تفوز بمسابقة الجمال، تكلل الملكة بتاج خامته من الذهب الخالص، مرصع بالجواهر الثمينة، فيضيف لجمال الملكة رونقاً خاصاً تتفرد به بين الأخريات.

وقد " كان البرنس ضمن أغطية الرأس المنتشرة بين نساء الطبقة العليا، وكانت برانسهن ترصع –أيضا– بالجواهر وتحلى بسلسلة ذهبية مطعمة بالأحجار الكريمة. " ([2]) " والبرنس في العربية يعني: قلنسوة طويلة كان الناس يلبسونها في صدر الإسلام، أو هو كل ثوب رأسه منه ملتصق به دراعة أو جبة أو ممطرا. والبرنس هو ملبوس المغاربة الآن ويسمونه البرنوس" ([3]) ولازال البرنس إلى يومنا هذا تلبسه النساء والرجال على حد سواء مع اختلاف بسيط في أشكاله وألوانه لكلا الجنسين. ويشكل البرنس علامة سيميائية تدل على المنطقة الجغرافية التي يسكنها الشخص الذي يرتدي البرنس الذي يعد بطاقة تعريفية لصاحبه.

تنوع استعمال المرأة الفلسطينية للحلي عبر العصور السابقة إلى العصر العثماني، وفترة الاحتلال البريطاني في تزيين الرأس والصدر واليدين، وبرعت في ابتكارات جديدة، إذ كان غطاء الرأس والوجه أكثر قطع الزي عرضة للتغيير، فقد أُثقل بالعديد من القطع الذهبية والماسية

---

([1]) إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي دراسة تاريخية، ص262

([2])المرجع نفسه، ص253

([3]) إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ص61

والفضية ([1]) ومن أغطية الرأس المزينة بالحلي: الصمادة (*) والقفوة (*) وعصائب الرأس (*) والقرامل (الكرامل) (*).

وقد زينت المرأة الفلسطينية رقبتها وصدرها وأذنيها بالعديد من الحلي، ومنها: القلائد (*) والكردان (*) والقبية (*) والشعيرة (*) والضفائر (*) والشوكة (*) والذخيرة (*) والأقراط (الحلق) إذ إن " البنت بلا حلق دالية بلا ورق " ([1]).

---

([1]) ينظر: إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس، ص25

(*) الصمادة: هي كيس اسطواني محيطه نحو 10 سم يحشى بمواد لينة كالقطن وما شاكل ويدعى هذا الكيس مقرعة ثم يحنى حتى يحيط بالرأس ويتدلى قليلاً تحت الذقن وتخاط من الجهة الخارجية مسكوكات مثقوبة في أطرافها قائمة على حروفها يبلغ عددها 200-400قطعة من الزهراويات وأنصاف الزهراويات غالبا ثم تخاط في مؤخرها قطعة قماش تكسو مؤخر الرأس تخاط فيها مسكوكات أيضا. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) القفوة: هي طربوش يخاط عليه قرص من ذهب أو من فضة تعلق في أطرافه بنود حرير في أطرافها مواسير ذهب وفيها مسكوكات ذهبية يلبسها البعض بدلا من الصمادة. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) العصبة: منديل تطويه المرأة طياً عريضاً وتتعصب به حتى يكسو أعلى الصمادة وترسله إلى خلف حتى يكون أحد طرفيه أطول عن الآخر قليلاً. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص269

(*) القرامل: الكرامل والصواب القرامل جمع قرمل، هو ما تشده المرأة في شعرها وهي ست كرات من فضة مفرغة بحجم الجوزة ويعلق في أسفل كل كرة سلاسل وبنود حرير تضفر بها شعرها. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) القلائد: هي أنواع كثيرة من كهرباء ومرجان وخرز بسيط أو مسكوكات تسمى براغيث الست وغير ذلك. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

وارتدت المرأة الفلسطينية الحلي في اليدين والرجلين، الخواتم والأساور والسلاسل والغوايش (*) والدمالج (*) والخلاخيل (*).

---

(*) الكردان: لعله من الكردون في اللغات الأوروبية بمعنى الحصر أو الإحاطة وهو هنات من ذهب تشبه مدقات زهر الصبير تثقب عرضا وتنظم في سماط يحيط بالعنق. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) القبية: مسكوكات ذهبية منظومة في سماط تقوم مقام الكردان. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) الشعيرة: هنات من ذهب تشبه حب الشعير تثقب عرضا وتستعمل بدلا من القبية. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص273

(*) الضفائر: بنود من حرير في أسفلها هنات من ذهب تدعى مواسير في أطرافها مسكوكات ذهبية جهاديات أو غازيات يضفر بها الشعر وترسل على الظهر. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص273

(*) الشوكة: هي قطعة من فضة أو ذهب تشبه فقاعة الماء ذات ثقوب في وسطها حجر ثمين وعلى محيطها سلاسل في أطرافها نقود ثم تناط في العنق بسلسلة. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) الذخيرة: علبة صغيرة من فضة أو ذهب على أشكال وصور مختلفة توضع فيها التعاويذ وتناط بالعنق. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص273

([1]) الصوايفة، طالب: أدوات الزينة في التراث الشعبي الفلسطيني " الحلي نموذجا " . ص43

https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/8868/quotdwt-lzyn-fy-ltrth-lshby-lflstyny-quotlhly-nmwdhj.pdf?sequence=1&isAllowed=y

(*) الغوايش: الأساور ما كان من زجاج. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

تتفتح براعم الأنوثة عند المرأة، وتزداد رونقاً وجمالاً باستعمال أدوات الزينة التي تعد من مكملات الجمال، وتتجلى قيمة الجمال في الأثر الذي تتركه في متذوقه، وموضع الجمال يستدعي التأمل، ويثير الخيال، فتَطرب المشاعر وتترنم في إثارة ذهنية ترسو في الوجدان، وتستقر في القلوب.

تعد المكاحل من أهم معدات التجميل التي حرصت المرأة العربية على اقتنائها إذ " كانت تستعمل في الأغراض المختلفة للتجميل مثل العين والحواجب وكذلك الجفون والعيون " ([1]) ، وقد تغنى شعراء العرب عبر العصور المتلاحقة بجمال العين المكتحلة، يقول جميل بثينة :

" لَها مُقلَةٌ كَحلاءُ نَجلاءُ خِلقَةً كَأَنَّ أَباها الظَبيُ أَو أُمَّها مَها " ([2])

برع الشاعر في وصف جمال عيون محبوبته بثينة المكتحلة الواسعة، وعلّل جمال عينيها بأنها من أم مها أو أب ظبية، ويحيلنا تشبيه الشاعر لعين المحبوبة بالمها أو الظبية إلى قدرة الخالق، عز وجل، على رسم أبهى صور الجمال في خلقه، وتغنى الشعراء بجمال عين المحبوبة، وتشبيهها بالمها على امتداد الزمان، يقول علي بن الجهم:

---

(*) الدمالج: هي أساور فضة كبيرة تلبس في العضد وقد تناط بها كرات تحدث صوتاً عند الحركة. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

(*) الخلاخيل: هي أساور الرجلين ويناط بها ما يحدث خشخشة عند المشي. منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. ص272

([1]) أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي. ص167، وينظر: حمدي، أحمد ممدوح: معدات التجميل بمتحف الفن الإسلامي. القاهرة، 1959، ص110، وينظر: ديوان الأمير تميم بن المعز. ص71، 296، 403

([2]) جميل بثينة، جميل بن عبد الله بن معمر العذري: ديوان جميل بثينة. دار صادر، بيروت، ص136

"عُيونُ المَها بَينَ الرُصافَةِ وَالجِسرِ جَلَبنَ الهَوى مِن حَيثُ أَدري وَلا أَدري " ([1])

وتعد العيون شكلا من أشكال لغة الجسد تختزل دلالات لا حصر لها ، فإن تزيينها بالكحل يُضاعف الدلالات السيميائية للعيون. وأضحت عين المها علامة سيميائية دالة على جمال عين المرأة المكتحلة واتساعها حتى يومنا، وأصبحت عيون المها رمزا لجمال العيون المكتحلة واتساعها.

تعد المكاحل من أهم مقتنيات المرأة العربية على مر العصور، وتعددت أشكالها وخاماتها وقد صنع " معظمها من البلور الصخري أو النحاس، وتختلف أشكال المكاحل فهي إما أسطوانية أو مثلثة أو حتى مربعة الشكل ولها قوائم على هيئة أرجل، وتتميز هذه المكاحل بما تحتويه من أشرطة عليها كتابات كوفية، ومن أمثلتها ما هو موجود على بدن مكحلة من النحاس نصها " بركة وسعادة لصاحبته " ([2]) وترجح الباحثة أن شكل المكحلة يعبر عن الثقافة الهندسية لزمن ما، لأن الأشكال الهندسية للمنازل أو الأواني أو أدوات الزينة تؤشر إلى ثقافة ما.

حرصت المرأة على اختيار العطور والطيب " التي كانت توضع في زجاجات من البلور الصخري وتزخرف بالرسوم الهندسية والفروع النباتية وكذلك من الزجاج الأبيض ذي الزخارف المنحوتة تقليدا للبلور الصخري " ([3])

---

([1]) علي بن الجهم: ديوان علي بن الجهم. تحقيق: خليل مراد. ط2، وزارة المعارف، السعودية، 1980، ص141

([2]) أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي. ص167

([3]) ينظر: أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي، ص168

وقد " تغنى الشعراء بروائح النساء وعطرهن وزينتهن"([1]) ؛ فشبه الشاعر رائحة ريق محبوبته برائحة المسك، إذ يقول:

" ريقها في بقيّةِ الليل مسكٌ  شِيبَ بالرّاحِ منه شهدٌ مشور (*) " ([2])

يثير الشاعر خيال المتلقي، ويحثه على استشعار طعم ريق محبوبته الممزوج بالعسل في آخر الليل، مُدَللا على أنه لم يتغير طعمه لأنه شهد مشور، والعسل " في الدنيا هو لعاب النحل وقد جعله الله تعالى بلطفه شفاء للناس " ([3])

يمزج الشاعر بين حاسة الشم وحاسة التذوق، فريق محبوبته بطعم العسل، ورائحة المسك، ليعلق في متصوره الذهني طعم ريق المحبوبة ورائحتها، وحينما يتذوق العسل أو يشم رائحة المسك، حتى يستدعي طعم ورائحة ريق محبوبته، ويفضي بنا هذا الاعتقاد، إلى أن العسل والمسك يدلان على ريق المحبوبة، فالعسل والمسك دال على مدلول عند الشاعر هو ريق المحبوبة، ويمكن تمثيلهما بالشكل التالي:

الدال ← طعم العسل ورائحة المسك

---

([1]) الجبوري، يحيى: الزينة في الشعر الجاهلي زينة الطّيب والعطور. حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، ع6، 1983، ص202- 203

(*) والعسل المشور: شارَ العسلَ يشُوره شَوْراً وشِياراً وشِيَارَة ومَشَاراً ومَشَارة : استخرجه من الوَقْبَة واّحتَناه. لسان العرب: مادة شور، والوقبة: كوة عظيمة فيها ظل. لسان العرب: مادة وقب

([2]) ابن حمديس، عبد الجبار بن أبي بكر بن محمد الصقلي السرقوسي: ديوان ابن حمديس. وقف على طبعه وتصحيحه: جَلَستيو سِكياباريللي، طبع في رومية الكبرى، 1897 المسيحية، ص213

([3]) لسان العرب: مادة عسل، وينظر: عتيق، عمر عبد الهادي: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ص249

المدلول ← ريق المحبوبة

والعطر بطبعه يحث مشتمه على استعادة ذكريات عالقة في العقل والقلب والوجدان، وفي هذا يتساوى المبصر والضرير.

وتقسم أنواع العطور إلى أصل نباتي، كأنواع البخور مثل الصندل، واللبنى، والساج، والعود، والنِّد، والرند، والزهور كالزنبق والياسمين وغير ذلك، وأصل حيواني كالمسك الذي يستخلص من غدة في بطن أنواع من الظباء تعرف بالظباء المسكية والعنبر الذي يستخلص من دهن نوع من الحيتان. ([1])

وتختلف كيفية استعمال العطور تبعاً لنوعها؛ إذ إن العطور السائلة كماء الورد يمسح بها الرأس أو الوجه او البدن، وما كان به شيء من كثافة كالزعفران فيدهن بها الجسم أو الشعر، ويدهن بالمسك والغالية والعنبر لتتغلغل بين طيات الشعر([2]) ، والغالية: " نوعٌ من الطِّيب مَرَكَّبٌ من مِسْكٍ وعَنْبَرٍ وعُودٍ ودُهْنٍ " ([3]) وقد " قيل لما بنى عمر بن عبد العزيز، رضي الله تعالى عنه، بفاطمة بنت عبد الملك أسرج في مسارجه تلك الليلة بالغالية "([4])

تستوطن العطور الذاكرة، تبكينا حزناً على فقيد أو شوقاً لبعيد أو حباً وولعاً وتعلقاً في الحبيب، وفي تعالق رائحة العطر والمحبوب دلالة سيميائية رامزة، إذ يختزل الحبيب رائحة

---

([1]) ينظر: الجبوري، يحيى: الزينة في الشعر الجاهلي زينة الطيب والعطور. ص 210- 211

([2]) ينظر: المرجع نفسه، ص212

([3]) لسان العرب: مادة غلا

([4]) الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد (ت850هـ) : المستطرف في كل فن مستظرف. تحقيق: محمد خير طعمة الجلي. ط5، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2008، ص389

عطر المحبوب في ذاكرته الشمية، ويستدعيها فور شمّه لها في كل زمان ومكان. والعطر علامة سيميائية دالة على مدلول رائحة الحبيب في أي زمان ومكان.

وقد شاع عند العرب قديماً رش العطور على الموتى، فارتبط العطر أحياناً بذكرى شؤم وحزن، يقول زهير بن أبي سلمى:

" تَدَارَكْتُمَا عَبْسًا وَذُبْيَانَ بَعْدَمَا تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنْشَمِ " ([1])

و" منشم: قيل فيه إنه امرأة عطارة اشترى قوم منها عطراً، وتعاقدوا وتحالفوا وجعلوا آية الحلف غمسهم الأيدي في ذلك العطر، فقاتلوا العدوّ الذي تحالفوا على قتاله حتى هلكوا جميعاً، فتطيّر العرب بعطر منشم، وضرب زهير بها المثل. يقول: تلافيتما أمرها بين القبيلتين بعدما أفنى القتال رجالها، كما أتى على آخر المتعطرين بعطر منشم. " ([2])

ولرائحة العطر طاقة دلالية تعبيرية، ترتبط بزمان ومكان وحدث، في مخزون المتصور الذهني عند البشر، ويتبادر إلى الذهن إذا ذكر (عطر منشم) عند الشاعر استدعاء رائحة الموت! وتكشف عن حزمة دلالية سيميائية تستدعي بالضرورة رائحة الموت، وأضحت المرأة العطّارة منشم رمزاً دالاً على استحضار فكرة الموت.

استعمل العرب قديماً العطر في أمور علاجية للصداع والبرد والقلب والرئة والمعدة " فالمسك يقوي القلب، والعنبر يقوي الدماغ، والكافور يقوي الرئة، والعود يقوي المعدة، والغالية

---

([1]) زهير بن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى. شرحه وقدم له: علي حسن فاعور. ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1988، ص106

([2]) المصدر نفسه، حاشية ص106

تحل الزكام، والصندل يحل الأورام " ([1]) وقيل: " إن شمّ رائحة المسك يحيي القلب."([2]) فهو عملية إنعاش متجددة تخلص القلب من التوتر والإجهاد والقلق وتحسن المزاج.

([1]) الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد (ت850):المستطرف في كل فن مستظرف. ص390

([2]) المصدر نفسه، ص390

# الخاتمة

عُنيت الدراسة بتأصيل مصطلح السيميائية في التراث العربي القديم، والموائمة بين القديم والجديد، والمقاربة بين المنجز الدلالي التراثي والتأريخ المعاصر، وتحويل نصوص التراث لمراكمة نوع من المعرفة جديد، عن طريق استثمارها واستنطاقها ومحاورتها، ويُفضي تأمل تلك النصوص إلى احتفاء التراث العربي بالنصوص السيميائية انتصارا للتراث العربي، وتجنبا لتغريب المصطلحات. وقد غلب على سيميائية العرب أنها قصدية من سيميولوجيا التواصل.

وعزّزت الدّراسة العلاقة بين السيميائية وعلم البيان؛ إذ رسم الجاحظ من خلال مفهوم البيان أولى الخطى باتجاه السيميائية "علم العلامات" بتصريحه بوجود طرفي اتصال هما القائل "المرسل"، والسامع "المستقبل أو المتلقي" بغية الوصول للفهم والإفهام بين طرفي "الاتصال" من خلال الرسالة عبر قناة الاتصال " ناقلات المعنى"، وهي نوعان لفظية وغير لفظية. وتبعا لذلك فإن الاتكاء على أسس جامعة وفق المنظور الجاحظي البياني يفضي إلى بناء نظرية بيانية سيميائية في التراث الأدبي والبلاغي. وانماز الجاحظ في تبيان أهمية الإشارة، ولغة الجسم في بيانه مؤيدا كلامه بأبيات شعرية، وقدأولى الجاحظ اهتماما بحواس الحيوانات؛ إذ عرض لسيمياء حاسة البصر، وسيمياء حاسة السمع، وسيمياء حاسة التذوق، وسيمياء حاسة الشم، وسيمياء حاسة اللمس.

وتَجلّت بوضوح الصور السيميائية في التراث الفكري، منها ما هو خاص بلغة العيون؛ إذ تنفرد بدلالة تعبيرية شمولية قد تعجز عنها فصاحة اللغة وبلاغتها، وتحمل شيفرات رامزة دالة، تعبر عن مكنونات وجدانية تخترق القلوب والعقول، يستقبلها المتلقي بمضامين مختلفة، من

ضحك أو حزن، سؤال أو جواب وغيرها. ومنها ما هو خاص بلغة الجسد، ومنها ما هو خاص بالأهواء، والعلامات الجسمية الناجمة عن قلب العاشق، ومنها ما يتعلق بالتأويل ونص الرؤيا.

وأفضت الدراسة في الدلالات السيميائية للملابس في التراث العربي إلى رسم صورة ثقافية اجتماعية للمجتمع العربي من خلال الكشف عن الدلالات السيميائية للنصوص الأدبية والفلكلورية، فقد كشفت دلالة اللباس عن المستوى الطبقي الذي ينتمي إليه الفرد، وأمكن التعرف على المستويين الاجتماعي والاقتصادي بوساطة الملابس، وشكلت العمامة للخطيب علامة سيميائية دالّة على الوظيفة الخطابية، وتعد ديمومة لبس العمامة إلى يومنا هذا دلالة سيميائية دينية توحي بالدّور الوظيفي، وتباينت ألبسة الأثرياء وألبسة مادون ذلك من طبقات المجتمع المتوسطة أو الفقيرة، وكانت العمامة دالاً على مستوى الفرد الذي يرتديها، كما ويحمل لون الملابس دلالة سيميائيّة تفرق بين الرّجل والمرأة، وكان اللّباس قديماً علامة سيميائيّة دالّة على المهن التي امتهنها أو عمل بها الرّجل من العامّة كالعجّان والسقّاء والبنّا. وفي ذاكرة أدوات الزّينة تنماز الحلي بأناقتها وجماليتها، وتدور في مخيال فلك التّراث العربيّ القديم، فتشكّل أدوات الزّينة علامة سيميائيّة دالّة على المستوى الطّبقي الاجتماعي لمرتديها، وتؤشّر للحالة الاقتصاديّة للمرأة أو الرّجل. وقد ورد لفظ الحلي في القرآن الكريم، وكانت جزاء للمؤمنين في جنّات النّعيم، ورصدت الدراسة وظائف أدوات الزينة المختلفة، فكانت زينة للصدور والمعاصم وأصابع اليدين والرجلين تارة، وتستعمل تعويذة للحماية وجلب النّفع ودفع الضّر تارة أخرى، وانمازت الحلي والمجوهرات بتبيان مقاييس جماليّة عند المرأة؛ إذ إن طول الحلق مثلا علامة سيميائيّة دالّة على طول رقبة المرأة، وعنيت المرأة عبر العصور الماضيّة بتوظيف أدوات الزّينة لإبراز جمالها. ورصدت الدراسة جانب آخر من أدوات الزّينة غير الحلي كالمكاحل والعطور.

**وتوصلت الباحثة إلى النتائج الآتية:**

**1- احتفاء التراث العربي بالنصوص السيميائية.**

**2- تردد مفاهيم السيميائية والعلامة في التراث العربي على نحو يقترب من مفاهيم حداثية.**

**3- الدراسات السيميائية هي تجديد للوعي النقدي من خلال إعادة طرح قضايا المعنى.**

**4- كشف الدراسة حاجة التراث العربي إلى دراسات سيميائية أخرى.**

**5- الأنساق البصرية من أكثر الأنساق حضورا في التراث العربي.**

**6- تعددت الصور السيميائية في التراث العربي منها ما هو خاص بالجسد ومنها ما هو خاص بالأهواء ومنها ما يتعلق بالتأويل.**

**7- غلب على سيميائية العرب أنها قصدية من سيميولوجيا التواصل.**

**التوصيات**

**1- معالجة إشكالية تعدد مصطلحات المنهج السيميائي.**

**2- معالجة إشكالية تغريب المصطلح التي يعاني منها المنهج السيميائي.**

**3- الاهتمام بالمنهج السيميائي في المناهج التعليمية في المدراس.**

**4- دعوة الباحثين للكشف عن الدلالات السيميائية للخطاب الثقافي الفلسطيني.**

**5- دراسة السيمياء في كتاب رسالة الغفران لأبي العلاء المعري.**

**6- دراسة السيميائية في كتب تراثية أخرى لم تدرس.**

**7- دراسة سيميائية اللون في التراث العربي القديم.**

**8- دراسة سيميائية الحركة في التراث العربي القديم.**

**9- دراسة سيميائية الأسماء في التراث العربي القديم.**

# ثبت المصادر والمراجع

**القرآن الكريم**

**أولاً: المصادر**


**1- الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد (ت850هـ): المستطرف في كل فن مستظرف. تحقيق: محمد خير طعمة الجلي. ط5، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2008**

**2- الأصفهاني، الراغب أبي القاسم بن محمد (502هـ): مفردات ألفاظ القرآن الكريم. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط4، دار القلم-الدار الشامية، دمشق، 2009**

**3- أفليمون الحكيم: كتاب الفراسة. ويليه: الرازي، أبي بكر محمد بن زكريا (311هـ): حمل أحكام الفراسة. طبعها وصححها: محمد راغب الطّباخ. ط1، مطبعة محمد راغب الطّباخ العلمية، حلب، 1929**

**4- أنيس، إبراهيم، وآخرون: المعجم الوسيط. ط4، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، 2004**

**5- بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي. تحقيق: عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب. ط5، دار المعارف، 1977**

**6- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(255هـ):**

**-كتاب الحيوان. تحقيق: فوزي عطوي. دار صعب، بيروت، ب ، ت**

**- البيان والتبين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر للطباعة والنشر**

**7- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (471هـ أو سنة 474هـ): أسرار البلاغة. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. ط1، مطبعة المدني، القاهرة، 1991**

8- جميل بثينة، جميل بن عبد الله بن معمر العذري: ديوان جميل بثينة. دار صادر، بيروت

9- ابن حزم الأندلسي، علي: طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاف. ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2016

10- ابن حمديس، عبد الجبار بن أبي بكر بن محمد الصقلي السرقوسي: ديوان ابن حمديس. وقف على طبعه وتصحيحه: جَلَستيو سِكياباريللي، طبع في رومية الكبرى، 1897 المسيحية

11- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (808هـ): مقدمة ابن خلدون. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. ط1، دار البلخي، مكتبة الهدايا، دمشق، 2004

12- الرازي، فخر الدين بن العلامة ضياء الدين المشتهر بخطيب الدمى(606هـ): الفِراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح. تحقيق: مصطفى عاشور. مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة

13- ابن رشيق، أبو علي الحسن الأزدي (463هـ): العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. ط5، دار الجبل، 1981

14- الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (538هـ): تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا. ط3، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2009

15- زهير بن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى. شرحه وقدم له: علي حسن فاعور. ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1988

16- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (428هـ): الشفاء المنطق 3- العبارة. تحقيق: محمود الخضيري. القاهرة، 1970

17- ابن سيرين، محمد، النابلسي، عبد الغني: تفسير الأحلام وتعطيره. ط1، مكتبة الرحاب، القاهرة، 2007

18- الشريف الإدريسي، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي الحسني ( من علماء القرن السادس الهجري): كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002

19- الصابئ، أبي الحسين هلال بن المحسن ( 359-448هـ): رسوم دار الخلافة. عني بتحقيقه والتعليق عليه: ميخائيل عوّاد. دار الرائد العربي، بيروت-لبنان

20- ابن طباطبا، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. دار صادر، بيروت

21- العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد (395هـ):

-الفروق اللغوية. تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997

22- علي بن الجهم: ديوان علي بن الجهم. تحقيق: خليل مراد. ط2، وزارة المعارف، السعودية، 1980

23- عمر بن أبي ربيعة:

ديوان عمر بن أبي ربيعة.قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد. ط2، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1996

24- الغزالي، محمد بن محمد الطوسي(ت505هـ): معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا. ط2، دار المعارف، القاهرة

25- القاضي ابن الزبير، الرشيد (القرن الخامس الهجري): كتاب الذخائر والتحف. حققه: محمد حميد الله، قدم له وراجعه: صلاح الدين المنجد. سلسلة تصدرها دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، مكتبة الدكتور مروان العطية، 1959

26- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد أبادي (415هـ): المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: خضر محمد نبها. دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان

27- القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف(646هـ) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء. علق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين. ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005

28- القوجوي، محمد بن مصلح الدين مصطفى الحنفيّ (951هـ): حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير القاضي البيضاوي. ضبطه وصححه وخرّج آياته: محمد عبد القادر شاهين. دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1971

29- ابن قيس الرقيات، عبيد الله (ت75هـ): ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات. تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم. الجامعة الامريكية، دار صادر، بيروت

30- ابن قيّم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيّوب (751هـ): روضة المحبين ونزهة المشتاقين. تحقيق: محمد عزيز شمس. دار عالم الفوائد، مطبوعات المجمع، مجمع الفقه الإسلامي، جدة

31- كثير عزة: ديوان كثير عزة. جمعه وشرحه: إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت- لبنان، 1971

32- الكرمي، زهير و صباريني، محمد سعيد و العارف، سهام العقاد: الأطلس العلمي فيزيولوجيا الإنسان. مراجعة وتحقيق: عصام الميّاس و حافظ قبيسي. دار الكتاب اللبناني، بيروت

33- المبرد، أبي العباس محمد بن يزيد (286هـ): الكامل في اللغة والأدب. عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997

34- المسعودي، أبي الحسن بن علي (346هـ): مروج الذهب ومعادن الجوهر. اعتنى به وراجعه: كمال حسن مرعي. ط1، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 2005

35- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية. تحقيق: محمد زينهم و مديحة الشرقاوي. ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997

36- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقي: لسان العرب. دار صادر، بيروت

37- نابغة بن ذبيان، عبد الله بن المخارق بن سليم بن حضيرة بن قيس الشيباني (ت125هـ): ديوان النابغة الشيباني. دار الكتب المصرية

38- النووي: رياض الصالحين. تحقيق: جماعة من العلماء. تخريج: محمد ناصر الدين الألباني. إشراف: زهير الشاويش. ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، 1992

**ثانياً: المراجع**

1- إبراهيم، رجب عبد الجواد: المعجم العربي لأسماء الملابس. ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2002

2- إبراهيم، محمد أحمد: تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي. ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2007

3- أحمد، نريمان عبد الكريم: المرأة في مصر في العصر الفاطمي. ط1، الهيئة العصرية العامة للكتاب، مصر، 1993

4- الأحمر، فيصل: معجم السيميائيات. ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010

5- أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ. ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976

6- باي، ماريو: أسس علم اللغة. ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر. ط8، مكتبة لسان العرب، عالم الكتب، 1998

7- بعلي، حفناوي: استقبال النظريات النقدية في الخطاب العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة. دروب للنشر والتوزيع

8- ابن تغري، يوسف جمال الدين أبو المحاسن ( 874هـ): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة، مصر، 1963

9- توسان، برنار: ما هي السيميولوجيا؟ . ترجمة: محمد نظيف. ط2، أفريقيا الشرق، لبنان

10- ثاني، قدور عبد الله: سيميائية الصورة، مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البرية في العالم. دار الغرب للنشر والتوزيع، 2004

11- الجبوري، يحيى: الزينة في الشعر الجاهلي (التزين بالحلى). ط1، دار القلم، الكويت، 1984

12- حامد، نصر أبوزيد، وقاسم، سيزا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات. مكتبة الأدب المغربي، دار الياس العصرية، القاهرة-مصر

13- حسن، حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والدني والثقافي والاجتماعي الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب والأندلس( 1-132هـ/ 622-749م). ط14، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، 1996

14- حمدي، أحمد ممدوح: معدات التجميل بمتحف الفن الإسلامي. القاهرة، 1959

15- ابن خرداذبة، أبي القاسم عبيد الله بن عبد الله (مولى أمير المؤمنين) (نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة لأبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي): المسالك والممالك. طبع في مدينة لَيدن المحروسة، بمطبعة بربل، 1889

16- داسكال، مارسيليو: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة. ترجمة: حميد لحمداني وآخرون، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987

17- **الدليمي، سليمان: عالم الأحلام الرموز والإشارات. ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2006**

18- **زيدان، جورجي:**

**-علم الفراسة الحديث. هنداوي، مصر، 2012**

**- تاريخ التمدن الإسلامي. هنداوي، مصر**

**19- سلطان، عبد المنعم عبد الحميد: الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي. دار الثقافة العلمية، 1999**

20- **سيد، أيمن فؤاد: الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007**

**21- شكري، محمد أنور: الحلى وأدوات الزينة في عصور مصر الأولى. مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951**

**22- صالح، عبد العزيز حميد: الأزياء عند العرب عبر العصور المتعاقبة. ط1، دار الكتب العلمية، لبنان**

23- **الصالحي، عزمي، والحوامدة، نجود: تجليات في الشعر الأموي مقاربات نقدية. ط1، أمواج للنشر والتوزيع، عمان-الاردن، 2012**

24- **ضيف، شوقي: تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني. ط12، دار المعارف**

**25- عتيق، عمر عبد الهادي: علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة. ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2012**

26- عقاق، قاده: في السيميائيات العربية قراءة مقارنة بين منجزات تراثية وطروحات غربية محدثة. ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان-الأردن، 2018

27- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط4، دار الساقي، 2001

28- عمر، أحمد مختار: علم الدلالة. ط1، مكتبة لسان العرب، عالم الكتب، القاهرة، 1985

29- الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى اللتشريحية نظرية وتطبيق. ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت- لبنان، 2006

30- فاخوري، عادل: علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1985

31- فرويد، سيجموند: تفسير الأحلام. ترجمة: مصطفى صفوان، راجعه: مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة

32- فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط1. دارالشروق. القاهرة، 1998

33- فوزي، فاروق عمر: تاريخ النظم الإسلامي: دراسة لتطور المؤسسات المركزيّة في الدّولة في القرون الإسلامية الأولى. ط1، دار الشروق، عمّان-الأردن، 2010

34- كللر، جوناثان: فريدينان دوسوسير تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات. ترجمة: محمود فهمي حجازي. مراجعة: محمود حمدي عبد الغني. المجلس الأعلى للثقافة، 2000

35- لامبرت، وليم: علم النفس الاجتماعي. ترجمة: سلوى الملا. ط2، دار الشروق، القاهرة، 1993

**36- مبارك، حنون: دروس في السيميائيات. ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987**

**37- متز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر**

38- **المجمعي، مريم محمد: نظرية الشعر عند الجاحظ. المنهل، 2010**

39- **محمد، إسماعيل علي: فن الخطابة ومهارات الخطيب. ط5، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، 2016**

**40- منصور، أسعد: تاريخ الناصرة من أقدم أزمانها إلى أيامنا الحاضرة. مطبعة الهلال، مصر، 1924**

41- **نهر، هادي: اللسانيات الاجتماعية عند العرب. ط1، مكتبة الأدب العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، 1998**

**42- النوري، محمد جواد: لغة الجسد علم الكينات دراسة نظرية تطبيقية. دار الكتب العلمية، لبنان**

43- **الودعان، محمد بن فهد: ضوابط الرؤيا. ط1، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، السعودية، 2007**

44- **الوعر، مازن: مقدمة علم الإشارة -السيميولوجيا- لبيرو جيور. دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1998**

**45- ويس، صالح: الصورة اللونية في الشعر الأندلسي. ط1، دار مجدلاوي، الأردن، 2014**

46- يوسف، أحمد: الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة. ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2005

**ثالثاً: الرسائل العلمية**

1- إباون، سعيد: الفكر العلاماتي عند الجاحظ مقاربة سيميائية لمفهوم البيان. رسالة ماجستير، إشراف: آمنة بلعلي. جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2010

2- جدي، كمال: المصطلحات السيميائية السردية في الخطاب النقدي عند رشيد بن مالك. رسالة ماجستير، إشراف:العيد جلولي. جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2012

3- حمايمي، محرز: سيميائية الأحلام في التراث العربي كتاب –تفسير الأحلام- لابن سيرين أنموذجا. إشراف: فايزة يخلف، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر3، 2012

4- سارة، بلحساني، ولينة، كعور : الملابس والأزياء في المغرب من الفتح الإسلامي حتى عهد المرابطين( 1هـ-5هـ/7م-11م). إشراف: خالدي مسعود، رسالة ماجستير، جامعة 08ماي 1945 قالمة، 2016

5- سرير، عقيلة، وفايدي، فاطمة الزهراء: النظرية السيميائية وتجلياتها في النقد العربي الحديث –تجربة عبد الله محمد الغذّامي النقدية نموذجا-. رسالة ماجستير، إشراف: صالح الدين ملفوف. جامعة الحيلاني بونعامة بخميس مليانة، الجزائر، 2015

6- الشجراوي، زكريا حسني إبراهيم: شعر زينة المرأة في العصر الأموي. رسالة ماجستير، إشراف: شكري الماضي. جامعة آل البيت، 2002

7- عامر، إيلانيت هاني عبد اللطيف: الحلي والمجوهرات البيزنطية من مقبرة خربة ياجوز. رسالة ماجستير، إشراف: لطفي خليل، الجامعة الأردنية، 2004

8- علي، هيام: دور السيميائية اللغوية في تأويل النصوص الشعرية شعر البردوني نموذجاً. رسالة ماجستير، إشراف: وليد سيف. الجامعة الأردنية، 2001

9- فاطمة، سفيحي: الفراسة في التراث العربي في ضوء الدرس السيميائي المعاصر. رسالة ماجستير، إشراف: آمنة بلعلي. جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012

10- منال، بورونة: مراكز إنتاج المنسوجات والملابس الإسلامية وصناعتها في معجم البلدان لياقوت الحموي. إشراف: أولاد ضياف. رسالة ماجستير، جامعة 08 ماي 1945، الجزائر، 2017

11- الياقوت، شيخاوي: معاني الألوان في اللغة والثقافة والفن. إشراف: خواني زهرة، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقاي تلمسان، الجزائر، 2018

رابعاً: المجلات العليمة

1- أحمد، الطيب أحمد: تفسير الأحلام في التراث العربي الإسلامي وعلم النفس الحديث مقارنة بين ابن سيرين وسيجموند فرويد. مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، ع28، 2014

2- بحري، بشير: الرؤيا والتأويل عند ابن سيرين. جامعة المسيلة، الخطاب دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والأدب. منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو،ع3، 2008

3- بنكراد، سعيد: السيميائيات النشأة والموضوع. عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السيميائيات، الكويت، مج35، ع3، 2007

4- الجبوري، يحيى: الزينة في الشعر الجاهلي زينة الطّيب والعطور. حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، ع6، 1983

5- الجبوري، حنان منصور كاظم، والرفاعي، عبد السلام حميد حسن: سيمياء الحواس في القرآن الكريم. مجلة الباحث الإعلامي، جامعة كربلاء، ع33-34

6- جريوي، آسيا: المصطلح السيميائي بين الفكر العربي والفكر الغربي. مجلة كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة- الجزائر، ع12، 2013

7- حنيفة، فركوس: الأصول الغربية للسيمياء وإرهاصاتها العربية. مجلة الأثر، جامعة عبد الرحمن ميرة، الجزائر، ع23، ديسمبر2015

8- دزة يي، كلخوش جار الله حسين وعزيز، سوزان رضا: الأفعال الكلامية التعبيرية النفسية في القصص القرآني. مجلة الآداب، جامعة صلاح الدين، ع116، 2016

9- دقة، بلقاسم: علم السيمياء في التراث العربي. التراث العربي، السنة الثالثة والعشرون، ع91، سبتمبر، 2003

10- الربابعة، حسن محمد: سيمياء الحواس في كتاب الحيوان للجاحظ "دراسة في النظرية والتطبيق". دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج34، ع2

11- سليمان، إبراهيم محمد: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة. المجلة الجامعة، جامعة الزاوية، مج2، ع16، 2014

12- الشمري، يوسف كاظم جغيل، والمعموري، محمد عبد الله، وناجي، أسيل محمد: مظاهر البذخ والترف عند الخلفاء والأمراء في العصر العباسي 132-656هـ. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بابل

13- الصالح، بوضياف محمد: لغة الجسد في التراث البلاغي كتاب البيان والتبيين للجاحظ نموذجاً. العلامة، المركز الجامعي، النعامة، ع6، 2018

14- صالح، قاسم حسين: تفسير الأحلام بين ابن سيرين وفرويد. صحيفة المثقف،ع4800، 2019

15- عتيق، عمر:

- المناهج النقدية الأوروبية في التراث النقدي العربي. بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النقد الدولي الخامس عشر التراث اللغوي والأدبي والنقدي العربي في الآداب العالمية، جامعة اليرموك-إربد، الأردن، 2015

- المصطلح النقدي بين الأصالة والتغريب. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع24، 2012

- لغة الجسد في القران الكريم. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. مج9، ع(1/أ)، 2013

16- عرار، مهدي أسعد: لغة الجسم وأثرها في الإبانة: نماذج من التراث اللغوي والبلاغي. دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بيرزيت، فلسطين، مج33، ع1، 2006

17- فوكييه، إيريك: دلالة الملابس على أخلاق الناس وأحوالهم. ترجمة: أمين محمود الشريف. ديوجين(مصباح الفكر)، مصر، ع60، 1983

18- كلثوم، مدقن: العلامة وأنماط الخطاب. مجلة مقاليد، جامعة ورقلة، الجزائر، ع1، 2011

19- لعلاوي، فتحية: السيميائية من المنظور الجاحظي: نظرة في كتابي "البيان والتبيين" و "الحيوان". مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، جامعة الجزائر2، مج1، ع2، 2013

20- المستاري، الجيلاني: الجسد والمقدس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن قيّم الجوزية. مجلة إنسانيات، وهران، ع31، 2006

خامساً: المواقع الإلكترونية

1- الأطرش، يوسف: المكونات السيميائية والدلالة للمعنى آليات إنتاج المعنى في الخطاب السردي. المركز الجامعي خنشبة، الملتقى الرابع للسيمياء والنص الأدبي.

http://archives.univ-biskra.dz/bitstream/123456789/3224/1/alatrache.pdf

2- داني، محمد: في ماهية السيميائيات والصورة. المغرب، 2013

http://www.naturalspublishing.com/files/published/7352fv6o36wf53.pdf

3- رحمة الله، مليحة: الملابس في العراق خلال العصور العباسية. المجلة التاريخية المصرية، جامعة بغداد

https://archive.org/details/0678013000007/page/n13

4- شارف، عبد القادر: الدرس السيميائي بين التراث والحداثة أسس ومعطيات. جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف-الجزائر

https://www.univ-chlef.dz/djossour/wp-content/uploads/2016/06/v2016_03_01.pdf

5- الصوايفة، طالب: أدوات الزينة في التراث الشعبي الفلسطيني " الحلي نموذجا " .

https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/8868/quotdwt-lzyn-fy-ltrth-lshby-lflstyny-quotlhly-nmwdhj.pdf?sequence=1&isAllowed=y

6- عرار، مهدي: من الصوت إلى الصمت في أدب الحب والأحباب "دراسة سيميائية". الأنطولوجيا، أنطولوجيا السرد العربي. 2016

http://alantologia.com/page/13613/

7- علي، أحمد إسماعيل حسن: قراءة بلاغية في شعر ابن حزم الأندلسي (384-456هـ، 995-1063م)، Diyanet، 2014

https://dergipark.org.tr/en/download/issue-file/10264

8- عيد، محمد السقا: كيف ترى العين؟ ، الألوكة، 19\8\2014

https://www.alukah.net/culture/0/68103

# ثبت الموضوعات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| الإهداء | أ |
| الشكر والتقدير | ب |
| ملخص باللغة العربية | ت-ث |
| ملخص باللغة الإنجليزية | ج-خ |
| المقدمة | 4-1 |
| التمهيد: | 20-5 |
| المعنى اللغوي للسيميائية | 6-5 |
| المعنى الاصطلاحي للسيميائية | 9-7 |
| مقاربة بين معنى السيميائية في التراث العربي ومعنى السيميائية في النقد الغربي | 11-9 |
| إشكالية تعدد مصطلح السيميائية في الترجمة العربية | 12-11 |
| إشكالية تغريب المصطلح النقدي"السيمائية أنموذجاً" | 14-12 |
| الفضاءات الدلالية للسيميائية في التراث العربي | 20-14 |
| الفصل الأول<br>السيميائية في التراث الأدبي والبلاغي | 59-21 |
| المبحث الأول: مصطلحات السيميائية في التراث العربي( السيميائية والعلامة والدلالة والإشارة والفراسة) | 44-22 |
| مصطلح السيمياء في التراث العربي | 23-22 |
| مصطلح العلامة في التراث العربي | 32-23 |
| ماهية العلامة | 26-25 |
| مفهوم العلامة عند أبي هلال العسكري(395هـ) | 28-27 |

| | |
|---|---|
| طبيعة العلامة | 30-28 |
| مفهوم العلامة عند ابن سينا (428هـ) | 30-28 |
| العلامة اللغوية والتحول الدلالي | 32-30 |
| مصطلح الدلالة في التراث العربي | 33-32 |
| مفهوم الدلالة عند الراغب الأصفهاني (503هـ) | 33 |
| مصطلح الإشارة في التراث العربي | 37-34 |
| مفهوم الإشارة عند الجاحظ (255هـ) | 37-34 |
| مصطلح الفراسة في التراث العربي | 43-37 |
| علامات الفراسة | 42-38 |
| فروع علم الفراسة | 42 |
| مفهوم الفِراسة عند فخر الدين الرازي(606هـ) | 43 |
| المبحث الثاني: السيمياء في كتب الجاحظ | 47-44 |
| المبحث الثالث: الإشارة في البيان والتبيين | 51-47 |
| المبحث الرابع: سيمياء الحواس في الحيوان | 59-51 |
| سيمياء حاسة البصر | 54-52 |
| سيمياء حاسة السمع | 56-54 |
| سيمياء حاسة التذوق | 57-56 |
| سيمياء حاسة الشم | 58-57 |
| سيمياء حاسة اللمس | 59-58 |

| | |
|---|---|
| **الفصل الثاني**<br>**سيمياء الجسد والأهواء** | **104-60** |
| **المبحث الأول: سيمياء لغة العيون في كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم.** | **72-62** |
| **المبحث الثاني: سيمياء لغة الجسد والحب في كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيّم الجوزية** | **89-73** |
| **العلاقة بين لغة الجسد والبيئة** | **77-76** |
| **الجمال الباطني والظاهري** | **77** |
| **دواعي الحب عند ابن قيّم الجوزية** | **78** |
| **علامات العشق عند ابن قيّم الجوزية** | **80-78** |
| **العلامات التي يستدل بها على المحبة** | **85-80** |
| **العلامات السيميائية الجسمية الناجمة عن قلب العاشق** | **86-85** |
| **التعالق بين العين والقلب** | **87-86** |
| **تجليات لغة الجسد بين العاشقين** | **89-87** |
| **المبحث الثالث: الرؤيا والتأويل في كتاب تفسير الأحلام لابن سيرين** | **104-90** |
| **المعنى اللغوي للحُلُم** | **91** |
| **المعنى الاصلاحي للحلم** | **91** |
| **مفهوم الأحلام عند ابن سيرين في ضوء علم النفس** | **94-92** |
| **الأساس الديني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين** | **97-94** |

| | |
|---|---|
| الأساس الثقافي لتفسير الأحلام عند ابن سيرين | 100-97 |
| الأساس الزمني لتفسير الأحلام عند ابن سيرين | 100 |
| الرؤيا وسياق الحال | 103-100 |
| الرؤيا والتأويل | 104-103 |
| الفصل الثالث<br>سيمياء الأزياء في التراث العربي | 154-105 |
| المبحث الأول: لباس الخلفاء والأمراء | 119-106 |
| المبحث الثاني: لباس الشعراء والخطباء | 124-119 |
| المبحث الثالث: لباس العامة | 133-124 |
| المبحث الرابع: دلالات أدوات الزينة في التراث الفلسطيني | 154-134 |
| الخاتمة | 158-155 |
| ثبت المصادر والراجع | 174-159 |
| ثبت الموضوعات | 178-175 |