

ISSN: 2707-5508

EISSN :2708-5783

الآداب



لِلدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْأَدَبِيَّةِ

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

القطع في الغايات - دراسة في التركيب والدلالة

التماسك النصي في حديث السبعة

التمثل العرفاني في سيرة نجيب محفوظ - مقارنة في ضوء البلاغة الإدراكية

التحفيز السردي في رواية (جاهلية)

تحليل نقدي لخطاب التنمر الإلكتروني

المجلد الخامس - العدد الأول

الآداب

للدراسات اللغوية والأدبية

المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

AraBase
قاعدة معلومات اللغة والأدب



معرفة
e-Marefa



الجمعية الدولية
للمجلات العلمية
الناشرة
باللغة العربية





الآداب

للدراستات اللغوية والأدبية

مجلة علمية فصلية محكمة – تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية - تصدر عن كلية الآداب

الإشراف العام:

أ.د. طالب طاهر النهاري

رئيس التحرير:

أ.د. عبدالكريم مصلح أحمد البجلة

نائب رئيس التحرير:

أ.م.د. عصام واصل

مدير التحرير:

أ.م.د. فؤاد عبدالغني محمد الشميري

المحررون:

أ.م.د. الطاف إسماعيل الشامي (اليمن)	أ.د. خالد يسلم بلخشر (اليمن)	أ.م.د. علي بن جاسر الشايع (السعودية)
أ.د. أمين عبدالله محمد الزبيدي (اليمن)	أ.م.د. خضر محمد أبو جحجوح (فلسطين)	أ.م.د. علي حمود السميحي (اليمن)
أ.م.د. أمين علي أحمد الصل (اليمن)	أ.د. عاطف عبدالعزيز معوض (مصر)	أ.م.د. محمد البركاتي (السعودية)
أ.م.د. توفيق عبده سعيد الكنان (اليمن)	أ.د. عبدالحميد سيف الحسامي (السعودية)	أ.د. نعيمة سعدية (الجزائر)

التصحيح اللغوي:

القسم العربي	القسم الإنجليزي
أ.م.د. عبدالله علي الغبسي	د. عبدالله محمد خليل



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. إبراهيم محمد الصلوي (اليمن)	أ.د. سعيد أحمد البطاطي (اليمن)
أ.د. إبراهيم تاج الدين (اليمن)	أ.د. سليمان العايد (السعودية)
أ.د. أحمد علي الأكوع (اليمن)	أ.د. عادل العنسي (اليمن)
أ.د. أحمد مقبل المنصوري (الإمارات)	أ.د. عبد الحميد بورايو (الجزائر)
أ.د. إنعام داود سلوم (العراق)	أ.د. عبد الكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)
Prof. Panchanan Mohanty (India)	أ.د. علوي الهاشي (البحرين)
أ.د. جمال محمد أحمد عبدالله (اليمن)	أ.د. عمر بن علي المقوشي (السعودية)
أ.د. حافظ إسماعيلي علوي (المغرب)	Prof. Marie-Madeleine BERTUCCI (France)
أ.د. حليلة أحمد عمارة (الأردن)	أ.د. محمد أحمد شرف الدين (اليمن)
أ.د. حميد العواضي (أمريكا)	أ.د. محمد خير محمود البقاعي (السعودية)
أ.د. حيدر محمود غيلان (قطر)	أ.د. محمد عبد المجيد الطويل (مصر)
أ.د. رشيد بن مالك (الجزائر)	أ.د. محمد محمد الخري (اليمن)
أ.د. سعاد سالم السبع (اليمن)	أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)
أ.م.د. سلال أحمد المقطري (اليمن)	أ.د. هاجد بن دميثان الحربي (السعودية)
	أ.د. هند عباس علي حمادي (العراق)

المسؤول المالي	الإخراج الفني
علي أحمد حسن البخراي	محمد محمد علي سبيع



الآداب
للدراستات اللغوية والأدبية
مجلة علمية فصلية محكمة
تصدر عن كلية الآداب
جامعة ذمار، ذمار،
الجمهورية اليمنية.
المجلد (5)
العدد (1)
مارس 2023 م
ISSN:2707-5508
EISSN: 2708-5783
الترقيم المحلي:
(2020 - 1631)

هذه الدورية إحدى دوريات الوصول الحر، تتاح محتوياتها جميعاً مجاًناً بدون أي مقابل للمستفيد أو الجهة المنتهي
إليها، ويسمح للمستفيد بالقراءة والتحميل والنسخ والتوزيع والطباعة والبحث ومشاركة النص الكامل للمقالات،
واستعمالها لأي غرض آخر قانوني دون الحاجة إلى تصريح مسبق من الناشر أو المؤلف. بموجب ترخيص:
CC BY 4.0 International License

قواعد النشر

تصدر مجلة "الآداب للدراسات اللغوية والأدبية" العلمية المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية، وتقبل نشر البحوث بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وفقاً للقواعد الآتية:
أولاً: القواعد العامة لقبول البحث للتحكيم

- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
- أن لا تكون البحوث قد سبق نشرها أو تقديمها للنشر إلى جهة أخرى، ويقدم الباحث إقراراً خطياً بذلك.
- تكتب البحوث بلغة سليمة بصيغة (Word)، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت-.
- تكتب البحوث بخط (Sakkal Majalla) وبحجم (15)، بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، وبخط (Sakkal Majalla) وبحجم (13) بالنسبة إلى الأبحاث باللغتين الإنجليزية والفرنسية، وتكون العناوين الرئيسة بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، ومسافة الهوامش (2,5 سم) من كل جانب.
- لا يتجاوز البحث (7000) كلمة، ولا يقل عن (5000) كلمة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، ويمكن تجاوز الزيادة حتى (9000) كلمة.
- على الباحث أن يتجنب الانتحال أو اقتباس عبارات الآخرين أو أفكارهم، دون الإشارة إلى المصادر الأصلية.

ثانياً: إجراءات التقديم للنشر

يلتزم الباحث بترتيب البحث وفق الخطوات الآتية:

- تحتوي الصفحة الأولى على العنوان بالعربية واسم الباحث ووصفه الوظيفي، والمؤسسة التي ينتهي إليها، وبريده الإلكتروني، ومن ثم الملخص بالعربية.
- تحتوي الصفحة الثانية على ترجمة إلى اللغة الإنجليزية لمحتويات الصفحة الأولى (العنوان واسم الباحث ووصفه... إلخ، والملخص والكلمات المفتاحية).
- يحتوي الملخصان بالعربية والإنجليزية على العناصر الآتية: (هدف البحث، المنهجية، والنتائج)، على ألا يتعدى كل منهما 170 كلمة، ولا يقل عن 120 كلمة، في فقرة واحدة، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-5 كلمات باللغتين.
- المقدمة: يحتوي البحث على مقدمة يستعرض فيها الباحث: نبذة عن الموضوع، الدراسات السابقة، الجديد الذي سيضيفه البحث في مجاله، إشكالية البحث، أهدافه، أهميته، ومنهجه، وخطته (تقسيمه)، على أن يكون ذلك في سياق الكلام دون أفراد عناوين داخل المقدمة.

- العرض: يتم عرض البحث وفقاً للمعايير والأصول العلمية المتبعة، والمباحث والمطالب المشار إليها، وبشكل مترابط ومتسلسل.
 - النتائج: يتم عرض النتائج بشكل واضح ومتسلسل ودقيق.
 - الهوامش والمراجع
 - توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:
- يكتفى في الهوامش بكتابة لقب المؤلف، عنوان البحث/الكتاب مختصراً، ومن ثم الجزء إن وجد فالصفحة. مثلاً: المقري، نفح الطيب: 100/1. وإذا لا يوجد جزء يكتب رقم الصفحة مباشرة، مثلاً: سوسور، علم اللغة العام: 100.
- توثق بيانات المصادر والمراجع على النحو الآتي:
- أ- المخطوطات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه. مثلاً: العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت. 616هـ)، إعراب لامية العرب للشنفرى، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، السعودية، (أدب 77).
- ب- الكتب: لقب المؤلف، اسمه، عنوان الكتاب، بلد النشر، ومكانه، الطبعة، وتاريخها. مثلاً: المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، ط5، 2008م.
- ج- الدوريات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال، اسم المجلة، الناشر، البلد، رقم المجلد، رقم العدد، تاريخه. مثلاً: الشامي، أطفاف إسماعيل أحمد، الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم - دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع8، 2020م.
- د- الرسائل الجامعية: لقب صاحب الرسالة، اسم صاحب الرسالة، اسمه، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها. مثلاً: النهي، أحمد صالح محمد، الخصائص الأسلوبية في شعر الحماسة بين أبي تمام والبحري - شعر الحرب والفخر أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، قسم الدراسات العليا، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، السعودية، 2013م.
- ومن ثم يتم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور مثلاً يرتب في حرف الميم.
 - يقوم الباحث برومنة المراجع بعد اعتمادها وتدقيقها بشكلها النهائي من قبل هيئة تحرير المجلة.
 - ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة: artslinguistic@tu.edu.ye
 - يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وإجازته للتحكيم أو التعديل عليه قبل إجازته للتحكيم.

ثالثاً: إجراءات التحكيم والنشر

- بعد إجازة البحث للتحكيم من قبل رئيس التحرير أو نائبه أو مدير التحرير تتم إحالته إلى المحكمين.
- تخضع الأبحاث المقدمة للنشر في المجلة لعملية مراجعة المحكمين المزدوجة المجهولة.
- يصدر قرار قبول البحث للنشر من عدمه بناء على التقارير المقدمة من المحكمين، وتكون مبنية على أساس قيمة البحث العلمية، ومدى استيفاء شروط النشر المعتمدة والسياسة المعلنة للمجلة. وعلى مبادئ الأمانة العلمية وأصالة البحث وجده.
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث بقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات الموصى بها.
- يلتزم الباحث بالتعديلات التي يوصي بها المحكمون في البحث وفقاً للتقارير المرسلة إليه، خلال مدة لا تتجاوز 15 يوماً.
- يعاد البحث إلى المحكمين عندما تكون التوصيات جوهرية؛ لمعرفة مدى التزام الباحث بما طُلب منه. وتتولى رئاسة/إدارة التحرير متابعة التقييم عندما تكون التوصية بإجراء تعديلات طفيفة، ومن ثم يتم التحقق النهائي، ويُمنح الباحث خطاب قبول بالنشر، متضمناً رقم العدد الذي سوف ينشر فيه وتاريخه.
- بعد التأكد من جاهزية المخطوطة بصورتها النهائية، يتم إرسالها إلى التدقيق اللغوي والمراجعة الفنية، ثم تحال إلى الإنتاج النهائي.
- يعاد البحث بصورته النهائية إلى الباحث قبل النشر للمراجعة النهائية وإبداء الملاحظات إن وجدت، وفق النموذج المعد لذلك.
- يتم نشر الأعداد إلكترونياً في موقع المجلة وفق الخطة الزمنية المحددة للنشر، ويُتاح تحميلها مجاناً ودون شروط فور نشرها.

رابعاً: أجور النشر

يدفع الباحثون الأجور المقررة على النحو الآتي:

- يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني.
- في حين يدفع الباحثون من داخل اليمن (25000) ريال يمني.
- ويدفع الباحثون من خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها.
- كما يدفع الباحثون أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
- لا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.

للاطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة موقع المجلة عبر الرابط الآتي:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/arts>

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (00967509584).

العنوان البريدي: ص.ب (87246)، كلية الآداب - جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

المحتويات

- الحذف النحوي وأثره في المعنى في سورة سبأ
د. حنفي أحمد بدوي علي.....9
- الاتفاق الصرفي المنقول في الأسماء
د. مطيع غانم فارغ.....35
- القطع في الغايات -دراسة في التركيب والدلالة
د. محمد صالح محمد عبدالله.....79
- حَلُّ أَبْيَاتِ الضَّوِّ لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ - دراسة وتحقيق
د. زكريا بن سليمان الخليفة التميمي.....106
- القوانين في النحو لعز الدين، ابن جماعة، محمد بن أبي بكر، (ت: 819هـ) - دراسة وتحقيقاً
د. عبدالعزيز بن عبد الرحمن المحسن.....179
- ألفاظ البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء" لأبي هلال العسكري - دراسة
دلالية
ماجد بن سعد بن عباس الزير.....226
- أماكن في منطقة نجد خلّدها الشعر العربي - دراسة لغوية جغرافية
د. حصّة عبدالعزيز القنيعير.....225
- التناسع مع التراث في شعر إبراهيم الدامغ
منيف بن سعود بن سمير الحربي.....295
- الخوف من الفناء في الشعر الاحتفالي الأندلسي - مقارنة لنصوص العمارة في العهد
النصري
د. صالح عيطة الزهراني.....325
- الاتساق في قصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر: عيسى بن علي جرابا
إبراهيم يحيى محمد هجري.....353

- التماسك النصي في حديث السبعة
د. بيان بنت إبراهيم بن عبد العزيز السيف.....386
- التمثل العرفاني في سيرة نجيب محفوظ - مقارنة في ضوء البلاغة الإدراكية
د. فوزي علي علي صويلح.....422
- الأنساق الثقافية وتنميط صورة المرأة - دراسة في رواية (ريام وكفى) لهدية حسين
د. لينة أحمد حسن آل عبدالله.....469
- التحفيز السرد في رواية (جاهلية)
د. نورة سعد محمد الشهراني.....511
- البرامج الحوارية التلفازية في ضوء نظرية غرايس - مقارنة تداولية
يعقوب أركهوصلا أسامة.....548
- رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي - مقارنة حجاجية
د. عبير الحسين.....580
- مغالطات فرعون الحجاجية مع موسى عليه السلام في القصص القرآني
د. سعيد بن محمد بن علي آل موسى.....601
- آراء "الهاشمي" ومنهجه في النقد من خلال كتابيه "جواهر الأدب" و"جواهر البلاغة"
د. علي بن محمد آل نومة القحطاني.....639
- تحليل نقدي لخطاب التنمر الإلكتروني
د. ذكرى يحيى القبيلي.....677
- فعل التناظر الكلامي بين متى بن يونس القناني وأبي سعيد السيرافي من الاستضافة إلى النفي
د. عبد الرحيم بن أحمد آل حمّوض.....707



الحذف النحوي وأثره في المعنى في سورة سبأ

د. حنفي أحمد بدوي علي *

hanafib2010@yahoo.com

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان شروط الحذف، وأنواعه، وأسبابه، وعلاقته بالدلالة. وذكر مواضع الحذف في سورة (سبأ). وتوضيح أثر الحذف في دلالة الآيات في سورة (سبأ)، ويقوم بدراسة أحد عوارض التركيب النحوي (الحذف) على سورة (سبأ)، وبيان أثر الحذف في دلالة الآيات في السورة، واقتضت طبيعة البحث أن يأتي في مبحثين: المبحث الأول: الجانب النظري ويتحدث عن: تعريف الحذف، وشروطه، وأنواعه، وأسبابه، وعلاقته بالدلالة. المبحث الثاني: الجانب التطبيقي، ويتحدث عن مواضع الحذف تفصيلاً في سورة سبأ. وقد خلص البحث إلى أن صور الحذف قد تعددت في سورة سبأ بين حذف المبتدأ، والخبر، والموصوف، والمضاف، والمضاف إليه، والمفعول به، والفعل، وحرف النداء، الأمر الذي كان له أثره في معنى آيات السورة.

الكلمات المفتاحية: الحذف، التركيب النحوي، الدلالة، سورة سبأ.

* أستاذ اللغويات المساعد - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: علي، حنفي أحمد بدوي، الحذف النحوي وأثره في المعنى في سورة سبأ، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 9-34.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Grammatical Omission and its Impact on the Meaning in Surat "Saba"

Dr. Hanafi Ahmed Badawi Ali*

hanafib2010@yahoo.com**Abstract:**

The research aims to clarify the conditions of omission, its types, causes, and its relation to the evidence. The research mentions the places of omission in Surat "Saba" and clarifies the effect of omission on the significance of the verses in Surat "Saba". The research also studies one of the symptoms of the grammatical structure, namely omission, in Surat "Saba", and explains the effect of the omission on the significance of the verses in the Surat. The nature of the research necessitated that it be presented in two sections: the first one dealt with the theoretical aspect, including the definition of omission, its conditions, types, causes, and its relationship to semantics. The second section dealt with the practical side, discussing the places of omission in detail in Surat "Saba". The research concluded that the forms of omission were numerous in Surat "Saba", including the omission of the subject and predicate, the attributed to, the genitive, the object, the verb, and the vocative, all of which had an impact on the meaning of the verses of the Surat.

Keywords: Omission, Grammatical Structure, Semantics, Surat "Saba".

*Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Ali, Hanafi Ahmed Badawi, Grammatical Omission and its Impact on the Meaning in Surat "Saba", Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 9 -34.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

إن الجملة العربية لها نظام لغوي يتسق مع ما ورد عن العرب في كلامهم، وتراكيبهم اللغوية التي تأتلف منها الجملة العربية، وهو نظام قد فصله النحاة في كتبهم من خلال استقراءهم للغة العرب واستنتاجهم لقواعد العربية التي ينتظم فيها الكلام في تركيب موحد، لكن قد يعرض لهذا التركيب اللغوي بعض التغيرات فيما اصطلح عليه ب--- (عوارض التركيب)، ومن هذه العوارض التي قد تطرأ على بناء الجملة العربية (الحذف)؛ حيث قد يحذف من سياق الجملة عنصر يدل عليه تركيب الجملة المتبقي بعد الحذف، أو سياق الجملة؛ ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث عن (الحذف بين التنظير والتطبيق في سورة سبأ)؛ حيث تعددت في السورة صور الحذف النحوي؛ الأمر الذي كان له أثر في المعنى، وسيوضح ذلك في أثناء البحث.

واقترضت طبيعة البحث أن يأتي في مبحثين:

المبحث الأول: الجانب النظري ويتحدث عن: تعريف الحذف، وشروطه، وأنواعه، وأسبابه، وعلاقته بالدلالة.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي، ويتحدث عن مواضع الحذف تفصيلاً في سورة سبأ. ويهدف البحث إلى:

- بيان شروط الحذف، وأنواعه، وأسبابه، وعلاقته بالدلالة.
- ذكر مواضع الحذف في سورة (سبأ).
- توضيح أثر الحذف في دلالة الآيات في سورة (سبأ).
- واستخدام الباحث المنهج الوصفي في تناوله لظاهرة الحذف في سورة سبأ، وحلل مواضع الحذف في النص موضع الدراسة، وقام بإحصاء مواضع الحذف في السورة.

خطة البحث:

الجانب النظري، ويشمل:

- تعريف الحذف لغة واصطلاحاً.
- شروط الحذف النحوي.
- أنواع الحذف، وأسبابه.
- الحذف عند علماء النص.



- الحذف وعلاقته بالدلالة.

الجانب التطبيقي ويشمل:

-- حذف المبتدأ.

-- حذف الخبر.

-- حذف الموصوف.

-- حذف المضاف.

-- حذف المضاف إليه.

-- حذف المفعول به.

-- حذف الفعل.

-- حذف الفعل مع المصدر.

-- حذف جملة جواب الشرط.

-- حذف حرف النداء.

الجانب النظري:

الحذف لغة:

حذف الشيء يحذفه حذفًا؛ قطعه من طرفه، يقال: فرس محذوف الذنب، وزق محذوف: مقطوع القوائم، وحذف رأسه بالسيف: ضربه فقطع منه قطعة أي: أسقطه، ومن شعره: أخذه، وبالعصا رماه بها...

والحذف: الرمي عن جانب، والضرب عن جانب⁽¹⁾.

وذكر الخليل في كتابه العين: الحذف: قطع الشيء من الطرف، كما يحذف طرف الشاة⁽²⁾.

الحذف اصطلاحًا:

يقصد به النحاة "حذف العامل مع بقاء أثره الإعرابي، أو هو: إسقاط صيغ -ألفاظ- داخل التركيب في بعض المواقف اللغوية، وهذه الصيغ التي يرى النحاة أنها محذوفة تلعب دورًا في التركيب في حالي الذكر والإسقاط، وهذه الصيغ يُفترض وجودها نحوياً لسلامة التركيب وتطبيقاً للقواعد، ثم هي موجودة ويمكن أن تكون موجودة في مواقف لغوية مختلفة"⁽³⁾.



وبعضهم يطلق الحذف على "ما لا يبقى أثره في اللفظ"⁽⁴⁾. ويمكن أن يطلق على "حذف العامل، وتدع ما عمل فيه على حاله من الإعراب"⁽⁵⁾. فالمحذوف شبه معروف على الرغم من غيابه، ويمكن تقديره بسهولة؛ لأنه مفهوم من السياق.

ويرى ابن هشام أن: الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة؛ وذلك بأن تجد خبراً بدون مبتدأ، أو العكس، أو شرطاً بدون جزاء أو العكس، أو معطوفاً أو معمولاً بدون عامل⁽⁶⁾.

ويشترط النحاة شروطاً لوقوع الحذف النحوي، تتلخص فيما يأتي:

1- وجود دليل مقالي: وهو كلام يدل على المحذوف، كقوله -تعالى-: ﴿مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ [النحل:30]، أي: أنزل خيرًا، فحذف الفعل للدليل المقالي عليه.

2- وجود دليل حالي: وهذا يفهم من سياق الكلام وحال المتكلمين، مثل قوله -تعالى-: ﴿قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان:63].

3- وضوح المعنى، وأمن اللبس.

4- ألا يكون مؤكداً؛ لأن الحذف مناف للتأكيد؛ إذ الحذف مبني على الاختصار والتأكيد مبني على الطول.

5- ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر؛ ومن ثم لم يحذف اسم الفاعل؛ لأنه اختصار للفعل، وذكر السيوطي قول أبي علي الفارسي: "حذف الحرف ليس بقياس؛ لأن الحروف إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار، فلو ذهبت تحذفها لكنت مختصراً لها هي أيضاً، واختصار المختصر إجحاف"⁽⁷⁾.

6- أن يكون عاملاً ضعيفاً، فلا يحذف الجار والمجرور، والناصب للفعل إلا في مواضع قوية فيها الدلالة على المحذوف، وكثر فيها الاستعمال.

7- ألا يكون المحذوف عوضاً عن شيء، فلا تحذف (ما) في (أما أنت منطلقاً انطلقت)⁽⁸⁾.

ويشيع الحذف ومظاهره في معظم أبواب النحو العربي؛ لأن العرب قد حذفت الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس من شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكلف علم الغيب في معرفته⁽⁹⁾. وتأتي أهمية القول بالحذف في أنه "أحد المطالب الاستعمالية؛ فقد يعرض لبناء

الجملة المنطوقة أن يحذف أحد العناصر المكونة لهذا البناء - أو الجملة المكتوبة - وذلك لا يتم إلا إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد حذفها مغنياً في الدلالة، كافياً في أداء المعنى، وقد يحذف أحد العناصر؛ لأن هناك قرائن معنوية أو مقالية تشير إليه⁽¹⁰⁾.

ولذلك يقول ابن جني: "إن العرب إذا حذفت من الكلمة حرفاً - أو حذفت الجملة كلها - راعت حال ما بقي منه، فإن كان مما تقبله أمثلهم أبقوه على صورته"⁽¹¹⁾؛ لأن حذف ما حذف من الكلمة يبقى منها بعده مثلاً مقبولاً، لم يكن لك بد في الاعتراف به، وإقراره على صورته تلك⁽¹²⁾.

وقد امتدح النحاة الحذف في اللغة؛ فهو عندهم "باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر؛ فإنك ترى أن ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عند الإفادة أزيد للإفادة، وتجديك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبَيِّن"⁽¹³⁾.

أنواع الحذف:

يكثر الحذف في اللغة العربية، وهو أكثر من أن يحصى، وهو ينقسم إلى قسمين؛ أحدهما: حذف الجمل، والآخر: حذف المفردات. وقد يرد كلام في بعض المواضع ويكون مشتملاً على القسمين معاً، فأما القسم الأول وهو الذي تحذف منه الجمل فإنه ينقسم إلى قسمين أيضاً؛ أحدهما: حذف الجمل المفيدة التي تستقل بنفسها كلاماً؛ وهذا أحسن المحذوفات جميعها وأدلى على الاختصار⁽¹⁴⁾.

ومن أمثلة الحذف في التركيب النحوي:

- حذف حرف من الكلمة: لم يك؛ أي: يكون.

- حذف الكلمة من الجملة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقُرْبَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82].

- حذف كان مع اسمها: مثل قول الرسول ﷺ - "التمس ولو خائماً من حديد"⁽¹⁵⁾.

- حذف أكثر من جملة: والشواهد على هذا كثيرة⁽¹⁶⁾.

أسباب الحذف:

لأن اللغة هي التعامل بالكلمات، ومهمتها حدوث التفاهم بين الجماعة اللغوية؛ فإن الموقف اللغوي إذا فهم بمجرد ذكر بعض عناصره اللغوية دون البعض الآخر، جاز الاستغناء عن بعض هذه العناصر من هذا المنطوق⁽¹⁷⁾.

ولأن هذه الأمور تطلعننا على حقيقة العربية، وميلها إلى الإيجاز الشديد فإن المحذوفات في كتاب الله تعالى - لعلم المخاطبين بها - كثيرة جداً، وهي إذا أظهرت تم بها الكلام، والحذف أوجز وأبلغ.



ومن الأسباب التي تدفع إلى الحذف تحقيق الراحة للمتكلم والسامع، وذلك عن طريق توفير الجهد، والوقت في توصيل المعاني المنشودة بألفاظ محدودة، وفي ذلك يقول ابن جني: "لأنهم قد يستغنون من الكلام ما غيره أثبت في نفوسهم، سعة في التفسيح وإرخاء للتنفس..."⁽¹⁸⁾.

ومن تلك الأسباب أيضًا الاعتماد على الذكاء العقلي لدى العربي متكلمًا وسامعًا، فتخلف الذكاء لدى أحدهما يعيق الاختصار، والمتصفح للتراث اللغوي والنحوي يجد تأكيدات من علماء كثيرين تؤكد على أنه لا يجوز الحذف دون علم المخاطب بما يحدث في الكلام، وكذلك إدراك المتكلم بما يفعل، وإلا سيكون الأمر اعتباريًا لا طائل وراءه، ولا فائدة منه، فمثلاً؛ يشترط أن يأتي الاتساع، أو الاختصار، أو الحذف على سعة الكلام، وإيجاز؛ لعلم المخاطب بالمعنى⁽¹⁹⁾.

الحذف عند علماء النص:

اهتم علماء النص كثيرًا بالحذف، حيث إنه يسهم بقدر كبير في تحقيق التماسك النصي، ما يؤدي إلى تحقيق الكفاءة النصية، وهذا ما أكده كل من هاليدي ورقية حسن -فيما ذكره صبحي إبراهيم الفقي- إذ أفردا له قسمًا كبيرًا من كتابهما Cohesion in English⁽²⁰⁾.

ويسمى الحذف عند علماء النص أحيانًا بالاكْتفاء بالمبنى العدمي Substitution by Zero أو الإبدال من الصفر، يقول روبرت دي بوجراند: "لقد كانت المناقشات حول الحذف، وهو ما يسمى أحيانًا بالاكْتفاء بالمبنى العدمي Substitution by Zero مثالًا للخلاف... ويمكن التعبير عن هذه المجادلة على النحو التالي: إن البنيات السطحية في النصوص غير مكتملة غالبًا، بعكس ما قد يبدو في تقدير الناظر، وفي النظريات اللغوية التي تضع حدودًا واضحة للصواب النحوي، أو المنطقي يتكاثر بحكم الضرورة نظرها إلى العبارات بوصفها مشتملة على حذف بحسب ما يقتضي مبدأ حُسن السبك Well Formed ness idealization"⁽²¹⁾. ويرى علماء النص أن للحذف علاقة بالإبدال "الاكْتفاء بالمبنى العدمي" والمرجعية، سواء أكانت داخلية أم خارجية.

والإبدال عند علماء النص يخالف الإبدال عند نحاة العرب، فالإبدال الذي يعنيه هاليدي ورقية حسن، ليس الذي يعنيه علماء النحو العربي، فقد ذكر هاليدي مثالًا يقول: "محمد اشترى بعض الكتب، وعلي بعض الحلوى"، فإعادة كتابة هذا المثال، هي: محمد اشترى بعض الكتب، وعلي (...) بعض قطع الحلوى

فالمكان الخالي الذي بين القوسين في الجملة الثانية يعد من وجهة نظرهما صفرًا؛ لأنه من الكلام، ومن ثم فهناك إبدال بين "اشترى" في الجملة الأولى، و"الصفّر" أو "المقدّر" في الجملة الثانية، وهنا تبرز العلاقة التماسكية بين الجملتين، مع أن هذا المثال لا يمثل البديل في النحو العربي، بل هو تكرار للفظ الفعل⁽²²⁾.

وللحذف غرض مهم عند علماء النص، شأنهم في ذلك شأن علماء النحو العرب، فمن أغراضه الإيجاز، بالإضافة إلى أغراض أخرى تفهم من سياق الكلام. يقول ريبورت ديوجراندي: "والحذف مثال آخر للتناوب Trade off بين الإيجاز، وسرعة الإتاحة، ويتطلب الإغفال في الحذف جهدًا أكبر لربط نموذج العالم التقديري للنص بعضه ببعض، في الوقت الذي يقتطع من البنية السطحية بشدة. ووجود الحذف بدرجات مختلفة يتلاءم is Appropriate كل منهما مع النص والموقف"⁽²³⁾.

تعتبر عملية التحليل للنص "عملية فك البناء لغويًا، وتركيبًا؛ من أجل إعادة بنائه دلاليًا"⁽²⁴⁾.

والحذف يدخل التراكيب، وغيرها من الصيغ، أو ما يسمى بالحذف الصوتي، والصرفي، مثل: حذف حروف العلة من الأفعال الناقصة في حالة الجزم، وحذف نون المثنى في حالة الإضافة... إلخ؛ ولذلك تقتصر الدراسة على بحث الحذف على مستوى التراكيب النحوية، باعتبارها جزءًا من نسيج النص.

الحذف وعلاقته بالدلالة:

يؤثر الحذف في اللغة العربية على دلالة التراكيب النحوية؛ لأنه انحراف عن المألوف من طرق التعبير العادية، سواء أكان حذف أفعال، أم حذف أسماء، أم حذف حرف من حروف المعاني. والأصل في اللغة العربية ورود الكلام بغير حذف، لكن هناك بعض الأغراض التي تطرأ على الكلام، حيث تحذف بعض عناصره؛ لذلك عُدَّ من عوارض بناء الجملة.

ومسألة الحذف ليست خاصة بلغة دون أخرى، فلا تقتصر على اللغة العربية وحدها، بل هي من القضايا الكلية في اللغات، "ولا بد من تقبل تلك الظاهرة في اللغة؛ لأنها مرتبطة كثيرًا بمستويات التحليل اللغوي، ولا يمكن إقامة بعض المستويات في الجملة دون تقدير ما هو محذوف، وردّه إلى



مكانه على ضوء ما تم وصفه من قواعد وقوانين⁽²⁵⁾. وقد تعددت أشكال الحذف في سورة "سبأ" (موضوع الدراسة) على النحو الآتي:

حذف المبتدأ:

يُكوّن المبتدأ مع الخبر جملة مفيدة، وتحصل بالمبتدأ (المسند إليه)، والخبر (المسند) الفائدة، وقد يحذف المبتدأ، أو الخبر، إذا دل عليه دليل: جوازاً أو وجوباً⁽²⁶⁾.

ونخص بالحديث ما ورد في سورة (سبأ) من حذف المبتدأ جوازاً؛ إذ الحذف وجوباً، هو من متطلبات اللغة، وقد يأتي بلا غرض دلالي في سياق التركيب النحوي. وقد ورد حذف المبتدأ جوازاً في سورة سبأ؛ وذلك بدلالة السياق على المحذوف، في ثلاثة مواضع، هي: قوله -تعالى-: ﴿كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ۖ بَلَدًا طَيِّبَةً ۚ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: 15] فالبنية الأساسية للجملتين، "بلدة طيبة ورب غفور"، هي:

هذه بلدة طيبة، والمنعم رب غفور

مبتدأ + خبر + صفة، مبتدأ + خبر + صفة.

ولكن ما حدث للبناء الأساسي للجملتين، هو تحويل في البنية بالحذف، هذا الحذف حوّل

البناء الظاهري للجملة إلى: بلدة طيبة، ورب غفور

(-) + خبر + صفة، (-) + خبر + صفة

فحذف المبتدأ في السياق التركيبي، اكتفاء بالمبنى العدمي substitution by Zero في النص، أو الإبدال من الصفر، فالمكان الخالي في سياق الجملة، بين القوسين، في الجملتين يُعد صفرًا؛ لأنه خال من الكلام المنطوق، ولكن حدث إبدال بين المحذوف في الجملتين -وهو المبتدأ- والصفر أو المقدر في سياق الجملتين، وهذا ما عمل على تماسك عناصر النص، بأقل عبارة وأوجز كلام، والحذف هنا جاء لسرعة إتاحة الخبر للمخاطبين، مع حذف عنصر أساسي في الجملة اعتماداً على فهم المتلقي للسياق، وإبدال الصفر من المبتدأ. هذا الصفر -وهو العدم- أدى المعنى، وحافظ على تماسك النص.

فالحذف جاء في إطار ذكر الله لنعمه على مملكة سبأ، فأراد النص سرعة ذكر فضل المنعم على أهل هذه البلدة، ومع ذلك قابلوا هذه النعم بالكفر. فالنص أراد إيصال الخبر في سرعة دون الاعتماد على ذكر المبتدأ لأن المراد هو ذكر الفضل من الله على البلدة، لا ذكر البلدة نفسها.



ومن ذلك أيضاً قوله -تعالى-: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ﴾ [سبأ: 33] فالبنية الأساسية لجملة "بل مكر الليل والنهار"، هي:

بل هذا مكر الليل والنهار

بل + مبتدأ + خبر + مضاف إليه + حرف عطف + اسم معطوف

وحدث للبناء الأساسي للجملة تحويل بالحذف، فأصبح البناء الظاهري للجملة، هو:

بل مكر الليل والنهار

بل + (-) (27) + خبر + مضاف إليه + حرف عطف + اسم معطوف

فحدث إبدال بين الصفر - المحذوف بين القوسين - وبين المبتدأ، فحل الصفر محل الاسم المحذوف، وذلك لغرض تسليط الاهتمام بالمذكور، وهو المكر والكيد من الكافرين للمؤمنين في جميع الأوقات ليلاً ونهاراً، فحذف المبتدأ هنا لوضع الخبر المذكور في بؤرة الضوء والاهتمام من القارئ والمستمع، اعتماداً على فهم المتلقي، وتقديره للمحذوف؛ ما جعل النص يصل إلى المتلقي في صورة موجزة، ومتناسكة العناصر المكونة للجملة، بمشاركة المتلقي في فهم النص، وتقدير المحذوف.

فالاسم المحذوف، والمشار إليه بين القوسين، وهو المبنى العدمي يشير إلى اسم، وحل الصفر محل الاسم، حيث أبدل المخاطب - اعتماداً على فهم السياق - الاسم المحذوف من الصفر، فالبنية السطحية للجملة غير مكتملة، ولكن فيها حذف ركن أساسي من بنية الجملة وهو المبتدأ، وذلك للاهتمام بالمذكور، وتسلط انتباه المخاطب على الشيء المطلوب منه أن يفعله، أو الشيء الذي يوعظ به من النبي -ﷺ-.

انظر كيف أدى العدم (الصفر) في سياق الآية الغرض، والهدف من إيصال المعنى دون ذكر المبتدأ.

فمحور الاهتمام في سياق الآية هو ذكر المطلوب فعله من المخاطبين، فتركز الحديث على الشيء المهم للمخاطبين. والاهتمام بالمحذوف في التركيب النصي من اهتمامات النحوي، "فالحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه، هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن تجد خبراً بدون مبتدأ، أو مبتدأ بدون خبر، إلى غير ذلك من مواضع الحذف في الجملة، والتركيب" (28).

ولا يختلف عن هذه الآية، قوله -تعالى-: "قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب" [سبأ: 48] فالبنية الأساسية لجملة "علام الغيوب" هي: هو علام الغيوب. مبتدأ + خبر + مضاف إليه



وحدث لبناء الجملة تحويل بالحذف، والاكتفاء بالمبنى العدمي، حيث حُذف المبتدأ وأصبحت البنية الظاهرة للجملة هي: علام الغيوب: (-) + خبر + مضاف إليه
فالمبنى العدمي في بداية الجملة، وهو ما نشير إليه بين القوسين، حل محل المبتدأ، اعتماداً على السياق وفهم المخاطبين، حيث سبق ذكر المخاطب المقدر في بداية الجملة وهو "قل إن ربي".
فالمبتدأ المحذوف يشير إلى لفظ "ربي"، إذن، فلماذا تعيد الآية ذكر اللفظ نفسه، والسياق يدل على اللفظ المحذوف؟ فالحذف في الآية من حسن السبك Well Formed ness، اعتماداً على المرجعية في النص.

حذف الخبر:

يحذف الخبر جوازاً إذا دل عليه دليل⁽²⁹⁾. ويختص حديثنا - في البحث - بالحذف الجائر للخبر في سياق التركيب النحوي؛ حيث ورد حذف الخبر في سورة سبأ مرة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ﴾ [سبأ: 37] فالبنية الأساسية للجملتين، هي: "وما أموالكم بالتي تقربكم عندنا زلفى، ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى".

فالجملة الأولى جملة اسمية منسوخة بـ"ما" العاملة عمل "ليس"، وذكر اسمها "أموالكم" وحذف خبر "ما"، ولكن ذكر الدليل عليه -وهو دليل سياقي- حيث ذكر خبر المبتدأ في الجملة التالية، وهذا الخبر دليل، وتفسير للخبر المحذوف، ولو أراد الأموال والأولاد لقال: "بالتين"، فاسم الإشارة "التي" يعود على الأولاد، وهذا دليل لفظي على المحذوف، "والمحذوفات في كلام العرب كثيرة، والاختصار في كلام الفصحاء كثير، موجود إذا أنيسوا بعلم المخاطب ما يعنون"⁽³⁰⁾.

والدلالة على المحذوف يتكفل بها التركيب المنطوق، وانتماؤه إلى نموذج معين هو البنية الأساسية، والاعتماد على الموقف الكلامي أو المقام⁽³¹⁾. إذن فالمسوغ للاعتماد على المبنى العدمي، أو الإبدال من السفر هنا، هو السياق، والاعتماد على فهم المخاطب. فحذف خبر "ما" العاملة عمل "ليس" وأصبح الصفر مكان الخبر، هذا الإبدال ربط سياق النص، حيث دل على المذكور، في سياق الجملة الثانية على المحذوف من الجملة الأولى، ما حَبَكَ البناء النصي للآية.

حذف الموصوف:

تعرف اللغة العربية الحذف في أغلب أبواب النحو، ومن ذلك حذف الموصوف بدلالة السياق عليه.⁽³²⁾ وتعددت الأمثلة التي حُذف فيها الموصوف من الجملة، في سورة "سبأ" ومن ذلك، قوله - تعالى - ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ [سبأ: 2] فهذه جملة اسمية مثبتة، بنيتها الأساسية، هي:

وله الحمد في الحياة الآخرة، ولكن ما حدث للبنية الأساسية للجملة من تحويل بحذف الموصوف، وإحلال الصفة محله، وإبدال المحذوف من الصفر، أو من المبني العدمي؛ لتصبح الصورة المنطوقة للجملة، هي: وله الحمد في الآخرة.

هذا الحذف بالإضافة لاعتماده على فهم المخاطب للمحذوف، من سياق التركيب النصي؛ فإنه يحمل دلالة أخرى، وهي تسليط اهتمام المخاطبين بالمذكور، فلا يذهب اهتمامهم وتركيزهم إلا على المذكور وهو "الآخرة"؛ لأن المشركين - في كل زمان - ينكرون الآخرة، ولا يرون إلا الدنيا، فجاءت الآية تأكيداً لوجود الحياة الآخرة، ونفيًا لقول المنكرين.

وليس ببعيد من هذا المعنى قوله - تعالى - منكراً على المكذبين: ﴿أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [سبأ: 8] فبنية الجملة الأساسية، هي: أفترى على الله قولاً كذباً. وحدث لهذه البنية الأساسية تحويل بحذف الموصوف وإحلال الصفة محله، لتصبح الصورة الظاهرة لبناء الجملة، هي: أفترى على الله كذباً. وهذا الحذف بالإضافة للإيجاز فإنه أعطى معنى جديداً لسياق الجملة؛ حيث حلت الصفة محل الموصوف؛ لتصبح الصفة هي نفسها الموصوف في المعنى؛ فلا يكون الكلام موصوفاً بالكذب فقط بل يصبح الكلام جميعه كذباً ومختلفاً؛ وساعد على ذلك الفهم عملية الإحلال أو الإبدال من الصفر - كما يسميها علماء النص - بعد حذف مكون من مكونات السياق.

وكذلك نجد الاستخدام نفسه للحذف في التركيب النحوي، في قوله - تعالى - مخاطباً داود:

﴿أَنْ أَعْمَلَ سَبْعِينَ﴾ [سبأ: 11]، فبنية التركيب النحوي الأساسية للجملة، هي: أن اعمل دروعاً سابغات، فهذه جملة فعلية إنشائية، تتكون من: فعل، وفاعل، ومفعول به، وصفة.

وقد حدث لبناء الجملة في تركيب النص القرآني تحويل، هذا التحويل تم عن طريق حذف الموصوف وهو لفظ "دروعاً"، ليحل محله لفظ الصفة، وهو لفظ "سابغات"، ويدل السياق على هذا المبني العدمي في سياق الجملة، حيث تتحدث الآيات عن الصناعة التي أمر الله بها نبيه داود أن



يتعلمها، بعد أن ألان له الحديد الذي يستخدم في صناعة الدروع، وكذلك دل على المحذوف لفظ سابغات نفسه، لأن الذي يسبغ على الجسم من الحديد هي الدروع. وعلى الرغم من أن المبنى صفر، فإنه دل على المعنى المراد من الآية، لدلالة السياق على المحذوف. وبقي أن نذكر لماذا حُذف الموصوف في سياق هذه الآية، والجواب أن ذلك لتسليط الفعل "اعمل" على لفظ "سابغات" ليلفت انتباه المخاطب -وهو داود- إلى أهمية إتقان العمل، بأن تكون الدروع تسبغ، وتغطي جسد المحارب كاملاً؛ فلا تكون غير محكمة الصنع، بل شديدة الإحكام؛ لتقي جسد المقاتل وقت الحرب، فالحذف هنا لفت انتباه داود - عليه السلام - ونحن من بعده إلى أهمية إتقان العمل والاهتمام بالصناعات التي تقوم بها الحضارات. ﴿وَأَعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [سبأ: ١١]

وكذلك قول المولى -عز وجل-: ﴿وَأَعْمَلُوا صَالِحًا﴾ (سبأ: 11) فبنية الجملة الأساسية، هي: اعملوا عملاً صالحاً، فهذه جملة فعلية إنشائية فعلها فعل أمر، بنيتها: فعل، وفاعل، ومفعول مطلق، وصفة لهذا المفعول المطلق، ولكن في البناء الظاهري للجملة لم نر المفعول المطلق، الذي هو موصوف لـ "صالحاً"، فما السبب في حذف الموصوف في سياق التركيب النحوي للجملة؟ يرجع السبب في ذلك -في ظني- إلى أن وصف العمل بالصالح بعد فعل الأمر "اعملوا" يحتمل أن يكون من أعمالهم ما هو غير صالح، ونصت الآية على ترك هذا العمل غير الصالح، وأمرهم بالعمل الصالح.

أما بعد حذف الموصوف وترك الصفة، فهذا يحمل معنى الأمر لآل داود بأن يكون عملهم في حد ذاته ليس موصوفاً بالصالح، بل يكون العمل صالحاً في ذاته، داعياً إلى الصلاح، فكون العمل صالحاً في ذاته، يحمل الآخرين على الصلاح.

ومنه قول المولى -عز وجل-: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ﴾ [سبأ: 21] فالبنية الأساسية

للجملة، هي:

إلا لنعلم من يؤمن بالحياة الآخرة، ولكن هذا البناء حدث له تحويل بالحذف والإحلال، حيث حذف الموصوف، وحلت الصفة محله، ليصبح البناء الظاهري للجملة "إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة"، والذي دل على المحذوف هو السياق.

ولعل السياق والمقام الذي يكتنف القول أبرز العناصر الهادية إلى تحديد العنصر المحذوف، إذ لا يكون الحذف إلا بوجود دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكلف الغيب في معرفته، كما قال ابن جني⁽³³⁾. وحذف الموصوف هنا لجعل الصفة في بؤرة الاهتمام من القارئ والسماع؛ لأن محور الاهتمام المقصود في الآية هو وجود حياة آخرة ينكرها البعض، فجاء التركيز على الشيء الذي أنكره المنكرون؛ لتأكيد وجوده، وتركيز اهتمام المخاطبين على هذه الحياة الباقية.

ولو أنعمنا النظر في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ [سبأ: 46] لوجدنا أن البنية الأساسية للجملة هي: "قل إنما أعظمكم بكلمة واحدة"، فهذه جملة فعلية إنشائية، بنيتها الأساسية حدث لها تحويل بالحذف، وهذا الحذف هو للموصوف الذي كان في الأصل مجروراً بحرف الجر، وبعد هذا التحويل دخل حرف الجر مباشرة على الصفة "واحدة"؛ ليدل على سهولة هذا الدين، وسهولة ما يدخل الإنسان به إلى هذا الدين، وهي كلمة واحدة؛ كلمة التوحيد.

فال فراغ اللفظي للموصوف يجعل المتلقي يسترجع المخزون المعرفي لهذا المحذوف، فيُعمل المتلقي ذهنه ليكون مشاركاً في صنع المعنى بإبدال المحذوف من الصفر، الذي يحل محل الموصوف.

وليس ببعيد من ذلك قوله -تعالى-: ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ [سبأ: 49] فهذا خطاب للنبي -ﷺ- في سياق جملة فعلية إنشائية، بنيتها الأساسية هي: "قل جاء الحق هنا هو محمد -ﷺ- وحدث لبناء الجملة الأساسي تحويل؛ لغرض تسليط الفعل على لفظ "الحق"، وجعله في بؤرة الجملة الأساسية المتمثلة هنا في الفعل؛ لأن الجملة فعلية، ومحورها الفعل.

فدخول الصفة "الحق" في هذه البؤرة من الاهتمام في سياق الجملة، جاء اعتماداً على إبدال المتلقي للمحذوف - وهو الموصوف - من المبني العدمي لهذا المحذوف، لجعل الرسول نفسه حقاً في دعوته وكل ما جاء به كذلك حقاً، وليشارك المتلقي في صنع المعنى المراد، بتخيل اللفظ المحذوف، بعد مشاهدة القرائن الدالة عليه في سياق التركيب النحوي للنص القرآني.

"فالمتلقي يمثل العنصر الأساسي في حياة النص؛ لأنه هو الذي يكسبها سماتها، ويحكم بتماسكها من عدمه. وقضية الحذف من أهم وسائل التماسك النصي التي تبرز أهمية المتلقي، إذ هو يدرك - عبر آفاقه الكثيرة - مواضع الحذف وكيفية قيام هذا الحذف بوظائفه البلاغية والنصية"⁽³⁴⁾.



حذف المضاف:

"إن مدار الإيجاز على الحذف؛ لأن موضوعه على الاختصار، وذلك إنما يكون بحذف ما لا يُخل بالمعنى، ولا يُنقص من البلاغة، بل أقول لو ظهر المحذوف لنزل قدر الكلام عن علو بلاغته، ولصار إلى شيء مشترك مسترذل، وكان مبطلًا لما يظهر على الكلام من الطلاوة والحسن والرقّة، ولا بد من الدلالة على المحذوف، فإن لم تكن الدلالة عليه فإنه يكون لغوًا من الحديث، ولا يجوز الاعتماد عليه، ولا يحكم عليه بكونه محذوفًا"⁽³⁵⁾، "والدلالة على المحذوف يتكفل بها التركيب المنطوق، وانتمائه إلى نموذج معين، هو البنية الأساسية، والاعتماد على الموقف الكلامي أو المقام"⁽³⁶⁾.

إذًا المعوّل عليه في فهم المحذوف هو السياق، ومما يجوز حذفه من التركيب النحوي اعتمادًا على السياق: المضاف إليه. ومما ورد المضاف فيه محذوفًا في سورة سبأ، قوله -تعالى-: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ﴾ [سبأ: 15] فبنية الجملة الأساسية، هي:

"لقد كان لقبيلة سبأ آية"، فالحذف ورد في سياق الحديث عن قبيلة كبيرة في اليمن، وهي على اسم الأب الأكبر للقبيلة، واسمه "سبأ"، فالحديث هنا عما أحدثه أبناء سبأ الذين تتكون منهم القبيلة، بدليل الضمير التالي في سياق الآية "مسكنهم"، فالضمير يعود على جماعة لا على مفرد، فتقدير المحذوف اعتمد على قرينة لفظية في سياق الحديث؛ وقد جاء لغرض تركيبي؛ هو جعل المذكور في اللفظ في بؤرة اهتمام المتلقي، وجعل هذا الاسم - الذي يشير إلى جد القبيلة - في الذاكرة النشطة، عند المتلقي.

حذف المضاف إليه:

المعوّل عليه في حذف أي عنصر من عناصر التركيب، هو السياق وتقدير المخاطب لهذا المحذوف، ما دام أن التركيب يحتمل هذا التقدير، وما دام أن المخزون المعرفي للمخاطب كاف في تقدير المحذوف. ومن هذه العناصر التي يجوز أن تحذف في سياق التركيب النصي: المضاف إليه، اعتمادًا على فهم المخاطب لسياق التركيب.

ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [سبأ: 42] فالتنوين في كلمة "لبعض" هو تنوين عوض عن كلمة محذوفة، فبنيتها الأساسية، هي: لا يملك بعضكم لبعضكم نفعًا.

ولكن هذا البناء الأساسي حدث له تحويل بالحذف والإحلال؛ حيث حل تنوين العوض في كلمة "لبعض" محل ضمير الجمع المتصل، وهذا الإحلال جاء للاختصار والإيجاز، وهذا الحذف يعتمد على فهم المخاطب للمحذوف؛ لوجود دليل عليه هو التنوين، وكذلك عمل هذا الحذف على تناسب فواصل الآيات، فالكلمات بعد الحذف أكثر تناسباً وتناغماً منه لو ذكر الضمير المحذوف الذي دل عليه التنوين.

"فقد يعرض لبناء الجملة المنطوقة أن يحذف أحد العناصر المكونة لهذا البناء، وذلك لا يتم إلا إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد الحذف مغنياً في الدلالة، كافياً في أداء المعنى. وقد يحذف أحد العناصر لأن هناك قرائن معنوية، أو مقالیه تومئ إليه، وتدل عليه، ويكون في حذفه معنى لا يوجد في ذكره" (37).

ومن حذف المضاف إليه بقرينة لفظية قوله -تعالى-: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فُزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ ۖ وَقَالُوا ءَامَنَّا بِهِ ۖ وَأَنَّىٰ لَهُمُ التَّنَاقُشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ۚ﴾ (سبأ: 51-53). وَيَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٥٤﴾

فظرف الزمان "قبل" يدل على كلمة محذوفة، يدل عليها السياق، وكذلك حركة البناء على آخر كلمة "قبل"، فالآية تتحدث عن حال الكافرين يوم القيامة، وما يفعل بهم من العذاب؛ لكفرهم، وإنكارهم للبعث بعد الموت، فالآية تحمل معنى التوبيخ لهم، لإظهارهم الإيمان - يوم القيامة - بعد كفرهم به في الدنيا، فتقدير الاسم المحذوف في الآية "من قبل الموت"، ولكن بعد حذف المضاف إليه تغيرت الحركة في آخر الظرف، من الإعراب إلى البناء على الضم؛ للدلالة على وجود شيء محذوف، فساعد التركيب السياقي، وكذلك الحركة في آخر الاسم المذكور، على الإبدال من الصفر، فساعد هذا المبنى العدمي على فهم وتقدير المحذوف.

وعلى التأويل نفسه يقدر المضاف إليه المحذوف في قوله -تعالى-: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ ۚ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاءِهِمْ مِنْ قَبْلُ﴾ (سبأ: 54) فالمحذوف على تقدير: "كما فعل بأشياءهم من قبلهم".



حذف المفعول به:

يُحذف المفعول به من سياق التركيب النصي، إذا دل عليه دليل في مواضع بعينها من النص⁽³⁸⁾. وهذا الحذف يعتمد على فهم المخاطب للمحذوف من التركيب العام، حيث "يمثل المخاطب أحد أعمدة الموقف الكلامي، وتصبح فائدة المخاطب معياراً لصحة الكلام"⁽³⁹⁾.

وقد حذف المفعول به من السياق في سورة "سبأ" في عدة مواضع، هي:

قوله -تعالى-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28] فالجمله الفعلية "لا يعلمون" فعلها متعدٍ، "علم الشيء بالكسر يعلمه علماً؛ عرفه"⁽⁴⁰⁾، ومع ذلك لم يذكر المفعول به بعد الفعل؛ إثارة لذهن المخاطب، ومشاركة له في فهم النص، واعتمد النص القرآني على سياق الآيات في تخيل المحذوف، فالحذف يعمل على إعمال المتلقي لذهنه، في تخيل المحذوف.

واكتفت الآية بذكر الفعل المنفي "لا يعلمون"؛ لبيان استفحال جهلهم بقدر النبي -ﷺ- . فاكتمت الآية بالمبنى العدمي لإثارة المتلقين، ومشاركتهم في صناعة النص مشاركة جزئية، عن طريق حسن الفهم واستنباط المعنى.

ومن حذف المفعول به في سياق التركيب النصي في سورة "سبأ" قوله -تعالى- ﴿قُلْ إِن رَّبِّي

يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 36]، فجمله "لا يعلمون" حذف من تركيبها عنصر؛ حيث إن بناءها الأساسي، هو: "ولكن أكثر الناس لا يعلمون أن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر"، وهذا المحذوف يمثل جملة المفعول به في التركيب، والمسوغ الرئيس لحذف المفعول به في هذا التركيب هو السياق والمقام الذي يدل ويشير إلى المفعول به المحذوف، بدلالة ما سبق من الحديث؛ حيث يعمل المبنى العدمي بعد الفعل "يعلمون" على إثارة ذهن المخاطب، وتوجيهه إلى الجزء الأول من التركيب، والذي يدل على المحذوف، حيث يستطيع المتلقي استنباط المحذوف وتقديره من مكونات التركيب العام للجمله.

حذف الفعل:

الحذف في بناء الجملة أحد المطالب الاستعمالية، فقد يعرض لبناء الجملة المنطوقة أن يحذف أحد عناصره المكونة له، وذلك لا يتم إلا إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد الحذف مُغْنِياً في

الدلالة، كافيًا في أداء المعنى. فقد يحذف الفعل، والفاعل من سياق الجملة في مواضع حددها النحاة في كتبهم⁽⁴¹⁾.

وبعد الاستقراء لمواضع حذف الفعل في سياق الجملة الفعلية، من خلال سورة سبأ، نجد أن حذف الفعل جاء وفق الصور الآتية:
حذف الفعل بدلالة المصدر:

مع أن الفعل عمدة في الجملة الفعلية، معبرًا عن الحدث مقترنًا بالزمن، عاملاً سواء أكان متقدماً، أم متأخراً، فإنه يجوز حذفه، أو مع مضمَر مرفوع، أو منصوب، أو معهما⁽⁴²⁾.

ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: 13] فالبنية الأساسية للجملة، هي: "اعملوا آل داود اشكروا شكراً"، فالمصدر هنا مشتق من لفظ الفعل المحذوف؛ حيث أبدل المصدر نفسه من المبنى العددي، المفهوم من سياق الحديث، وحذف الفعل هنا للاهتمام بالمذكور في سياق الجملة، فالمطلوب من آل داود أن يكون اهتمامهم منصباً على شكر الله على نعمه، فوضعت الآيات الشيء المهم في سياق الحديث في بؤرة الاهتمام والتركز للمخاطبين، واستغنى التركيب عن بعض المكونات؛ اعتماداً على القرائن النصية.
حذف الفعل جوازاً بدلالة السياق عليه:

للمكنون المعرفي أهمية كبيرة في فهم النص اللغوي، أو إعادة بنائه، وكذلك له أهمية في إبداعه وإنتاجه، حيث يعتمد ذلك على مكنون المتلقي، وإبداع القائل، اعتماداً على مخزون المعلومات حول البناء النصي.

وقد يحذف الفاعل لدلالة السياق عليه، ومن ذلك ما ورد في سورة سبأ في قول المولى -عز وجل-: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ﴾ [سبأ: 12] فالمكنون المعرفي للمتلقي يساعد في فهم المحذوف في سياق الجملة، وكذلك سياق الحديث، والقرينة اللفظية، وهي الحركة الإعرابية في نهاية كلمة "الريح"، حيث جاءت الكلمة منصوبة، وسبب النصب هنا، هو فعل محذوف، وتقدير الجملة هو: ولسليمان سخرنا الريح غدوها شهر ورواحها شهر.

هذا المعنى يقتضيه السياق النصي؛ حيث يتحدث النص عن نعم الله على داود وسليمان، وعن الريح التي تجري بسليمان لمسافات طويلة، وكيف تكون الريح في خدمة سليمان، دون أن تكون



مأمورة ومسخرة من الله لذلك الأمر، وأنى لنا بهذا الفهم للفعل المقدر، إن لم يكن لدينا مخزون معرفي نستطيع من خلاله استنتاج المحذوف من سياق التركيب النصي؟
وحذف الفعل وترك المفعول به؛ لإبراز قيمة هذه النعمة التي أنعمها الله على سليمان، فاختصها بالذكر دون بقية نعم الله على سليمان. واتصال لفظ سليمان بلفظ الريح في السياق دون ذكر الفعل يدل على اختصاص سليمان -عليه السلام- من دون البشر بهذه النعمة. فالحذف في سياق الجملة أضفى عليها معاني لم تكن، لو ذكر المحذوف.

وليس بعيد من ذلك قوله -تعالى-: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ

أَلْعَلَّى الْكَبِيرُ ﴿٣٣﴾ [سبأ: 23]، فالبنية الأساسية لجملة "قالوا الحق وهو العلي الكبير"، وهذا في إطار كلام الله عن حال الملائكة عندما يقضي الله أمراً، فينتابهم الفزع، ثم يسألون الملائكة المقربين عما قاله الله، فتكون إجابة الملائكة المقربين: قالوا: قال ربنا الحق، ولكن حذف الفعل في سياق التركيب النصي، فما سبب هذا الحذف؟

السياق هو المتحكم الرئيس في هذا الحذف. "إن المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرسالة فاعلة؛ فإنها تقتضي، بادئ ذي بدء، سياقاً يحيل عليه، قابلاً لأن يدركه المرسل إليه، هو إما أن يكون لفظاً، أو قابلاً لأن يكون كذلك" (43).

فالاختصار في الحديث بحذف محور الارتكاز الأساسي في هذه الجملة الفعلية، وهو الفعل، اعتمد على فهم المخاطبين للسياق، واسترجاع المخزون المعرفي من الذاكرة، والذي يحل في هذا المخزون هو الفعل. وجاء الحذف للفعل، وذكر المفعول به؛ لمنع أي لبس أو شك في الكلام الذي قيل، فهو حق في ذاته، ويأتي من الحق -سبحانه وتعالى-.

حذف جملة جواب الشرط:

يجوز حذف جواب الشرط، والاستغناء عنه بالشرط، إذا دل عليه دليل (44).

وقد ورد هذا النمط من الحذف في سورة "سبأ" في قول المولى -عز وجل-: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضِعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكَبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ [سبأ: 31].

ففي أسلوب الشرط "ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم..."، نجد أن فعل الشرط موجود، وبتتبعنا لسياق التركيب لا نجد ذكرًا باللفظ لجواب الشرط، ولكن لو أنعمنا النظر، والتفكير في التركيب، لوجدنا أثرًا في المعنى يدل على جملة جواب الشرط المحذوفة، فالحديث في سياق توضيح حال الظالمين يوم القيامة عند مواجهة بعضهم بعضًا، وكيف يكون موقف الخزي لهم يوم القيامة.

فالبنية الأساسية للجملة، هي: ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم؛ لرأيت شيئًا عظيمًا. فجواب الشرط "لرأيت شيئًا عظيمًا"، هو ما يقتضيه المعنى العام للآية، فالآية تذكر حال الكافرين الصعب من العذاب، والتلاوم فيما بينهم، وإرجاع كل واحد منهم سبب الضلال إلى الآخر، فهذا منظر عظيم يقر عيون المؤمنين الصابرين يوم القيامة.

حذف حرف النداء:

تعرف اللغة العربية حذف حرف النداء من التركيب النحوي، لوجود دليل على هذا المحذوف⁽⁴⁵⁾.

وقد ورد هذا النمط من الحذف في سورة "سبا" في قوله -تعالى- مخاطبًا آل داود: ﴿أَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبا: 13]، فالبنية الأساسية للجملة، هي: "اعملوا يا آل داود"، فهذا الحذف في إطار خطاب الله - سبحانه وتعالى - لخلقه عامة، ولآل داود خاصة، فبعد أن وجه الله خطابًا عامًا للمؤمنين بالعمل، خص آل داود بالنداء؛ ليشكروا الله على فضله عليهم دون غيرهم من الناس، حيث نزلت فيهم النبوة على داود، وسليمان. فالمعنى التراكمي للآية هو الذي أشار إلى هذا الحذف المحذوف.

وليس ببعيد عن هذا الغرض حذف حرف النداء في قوله -تعالى-: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ [سبا: 19] فهذا الكلام على لسان أهل سبا، ودعاؤهم لله، فالبناء الأساسي لجملة "ربنا باعد بين أسفارنا"، هو: يا ربنا باعد بين أسفارنا.

ولكن البناء الظاهري للجملة ورد بحذف حرف النداء؛ وذلك لدلالة الحال والمقال عليه، فحالهم حال تضرع ودعاء لرب العالمين، فلا بد أن يتوجهوا إليه بالنداء، وكثرة استعمالهم للدعاء



لله حذفوا الياء، وكأنهم يستعجلون الإجابة من الله، فيريدون الاختصار والإيجاز في الكلام؛ ليلبغوا مطلبهم إلى الله؛ فحذفوا حرف النداء استعجالاً للإجابة.

وهذا الحذف يسمح للقارئ أن يُعمل خياله لمعرفة المحذوف من السياق، وبذلك تتوفر للقارئ اللذة. "إن الدمج النفسي هذا يسمح للمرء بأن يشعر بخيال النص كأنه خياله"⁽⁴⁶⁾، فالحذف يجعل المتلقي يشارك بخياله في النص، بأن يندمج مع تراكيبه؛ ليحس باللذة الذاتية؛ لمشاركته في فهم النص.

الخاتمة:

من خلال الدراسة يتبين أن الحذف النحوي ظاهرة لغوية رصدتها القدماء والمحدثون، وإن اختلف تناول القدماء على تناول المحدثين لها، فالقدماء من النحاة تناولوا أثر الحذف على تركيب الجملة النحوي، وذكروا أسبابه، ومواضعه، وكان اعتمادهم على السياق في تفسير الظاهرة. أما المحدثون فكان اعتمادهم في فهم الحذف على تحقيق السبك والحبك للنص اللغوي، فتحليل النص عند المحدثين - بما فيه معرفة مواضع الحذف - هو عملية فك البناء لغويًا وتركيبًا؛ من أجل إعادة بنائه دلاليًا.

وتعددت صور الحذف في سورة سبأ بين حذف المبتدأ، والخبر، والموصوف، والمضاف، والمضاف إليه، والمفعول به، والفعل، وحرف النداء؛ الأمر الذي كان له أثره في معنى آيات السورة. من أسباب الحذف في السورة شد انتباه المخاطب وإشعاره بالمشاركة الفاعلة في فهم النص.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (حذف). الزمخشري: أساس البلاغة، الجواهري: الصحاح: مادة (حذف)،
- (2) الفراهيدي، العين: 201/3، 202.
- (3) أبو المكارم، الحذف والتقدير: 196.
- (4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 102/3.
- (5) أبو المكارم، الحذف والتقدير: 205.
- (6) ابن هشام، مغني اللبيب: 176.
- (7) السيوطي، الأشباه والنظائر: 797/1.
- (8) ابن هشام، مغني اللبيب: 603، 604.
- (9) ابن هشام، مغني اللبيب: 692/2.

- (10) عبد اللطيف، بناء الجملة العربية: 346.
- (11) ابن جني، الخصائص: 115/3.
- (12) نفسه: 113/3.
- (13) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 146.
- (14) ابن الأثير، المثل السائر: 77/2.
- (15) ابن حجر، فتح الباري، كتاب النكاح، باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح حديث رقم (5121).
- (16) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 177/1.
- (17) ابن السراج، الأصول في النحو: 123/2.
- (18) ابن جني، الخصائص: 319/3.
- (19) ينظر: سيبويه، الكتاب: 109/1.
- (20) الفقي، علم اللغة النصي: 192.
- (21) بوجراند، النص والخطاب والإجراء: 340.
- (22) الفقي، علم اللغة النصي: 199.
- (23) بوجراند، النص والخطاب والإجراء: 345.
- (24) عبد اللطيف، منهج في التحليل النصي للقصيدة: 108.
- (25) ياقوت، قضايا التقدير النحوي: 209.
- (26) لتفصيل مواضع حذف المبتدأ، ينظر: السيوطي، همع الهوامع: 390/1، 391. ابن عقيل، شرح ابن عقيل: 130/1. ابن يعيش، شرح المفصل: 94/1.
- (27) يرمز () إلى العنصر المحذوف في سياق التركيب.
- (28) ابن هشام، مغني اللبيب: 748.
- (29) لتفصيل تلك المواضع ينظر: سيبويه، الكتاب: 2 / 75، 129، 499/3. الرضي، شرح الكافية: 103/1.
- (30) السيوطي، همع الهوامع: 392/2، 395. ابن عقيل، شرح ابن عقيل: 133/1، 134.
- (31) ينظر ابن السراج، الأصول في النحو: 341/1.
- (32) عبد اللطيف، بناء الجملة العربية: 211.
- (33) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب: 626.
- (34) ينظر: ابن جني، الخصائص: 360/2.
- (35) الفقي، علم اللغة النصي: 217/1. ينظر: عبد اللطيف، النحو والدلالة: 143.
- (36) العلوي، الطراز: 92/2.
- (37) عبد اللطيف، بناء الجملة العربية: 211.



- (37) نفسه: 208.
- (38) لتفصيل تلك المواضع ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب: 633.
- (39) الموسى، الصورة والصيرورة: 128.
- (40) الجوهرى، مختار الصحاح: 189/1.
- (41) لتفصيل ذلك ينظر: سيبويه، الكتاب: 129130/1، 147، 218/2، 212/3، السيوطي، همع الهوامع: 22/2، 26، 108/2، 123.
- (42) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب: 632.
- (43) ينظر: يا بكسون، قضايا الشعرية: 33.
- (44) ابن عقيل، شرح ابن عقيل: 34/4.
- (45) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب: 641.
- (46) راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفككية: 75.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- 1) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الشاعر والكاتب، تحقيق: بدوي طبانه، أحمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- 2) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، 1977م.
- 3) ابن جني، أبي الفتح عثمان، الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، 1983م.
- 4) الجوهرى إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، بيروت، 1984م.
- 5) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار التقوى، القاهرة. 2000م.
- 6) دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
- 7) راي، وليم، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفككية، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، 1987م.
- 8) الرضي، محمد بن الحسن، شرح الكافية، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- 9) الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب، القاهرة، 1972م.

- 10) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985 م.
- 11) ابن السراج، محمد بن السري بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحميد الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987 م.
- 12) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخفاجي، القاهرة، 1977 م.
- 13) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، تحقيق: فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984 م.
- 14) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، همع الهوامع، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- 15) عبد اللطيف، محمد حماسة، النحو والدلالة، دار الشروق، القاهرة، 2000 م.
- 16) عبد اللطيف، محمد حماسة، بناء الجملة العربية، دار الشروق، القاهرة، 1996 م.
- 17) عبد اللطيف، محمد حماسة، منهج في التحليل النصي للقصيدة - تنظير وتطبيق، مجلة فصول، مج 5، ع 2، 1996 م.
- 18) ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، شرح ابن عقيل على الألفية، تحقيق: هادي حسن حمود، دار الطلائع، القاهرة 2004 م.
- 19) العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز، دار الكتب الخديوية، القاهرة، 1914 م.
- 20) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
- 21) الفقي، إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، 2000 م.
- 22) القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975 م.
- 23) أبو المكارم، علي، الحذف والتقدير، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، 1964 م.
- 24) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994 م.
- 25) الموسى، نهاد، الصورة والصيرورة بصائر في أحوال الظاهرة النحوية، ونظرية النحو العربي، دار الشروق، عمان، 2003 م.
- 26) ياقوت، محمود سليمان، قضايا التقدير النحوي بين القدماء والمحدثين، دار المعارف، القاهرة، 1985 م.
- 27) ياكبسون، رومان، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي، مبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988 م.
- 28) ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي، شرح المفصل، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.



Arabic references

- al-Qur'ān al-Karīm.

- 1) Ibn al-'Atīr, Ḍīyā' al-Dīn Naṣrallāh Ibn Muḥammad, al-Maṭāl al-Sā'ir fī 'Adab al-Šā'ir & al-Kātib, Ed Badawī Ṭabānah, 'Aḥmad al-Ḥūfī, Maktabat Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, N. D.
- 2) al-Ġurġanī, 'Abdalqāhir Ibn 'Abdallahmān Ibn Muḥammad, Dalā'il al-'Iġāz, Ed Muḥammad 'Abdalmun'im Ḥafāġī, Maktabat al-Qāhirah, 1977.
- 3) Ibn Ġinnī, 'Abī al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Ḥaṣā'iṣ, Ibn Ġinnī, Ed. Muḥammad 'Alī al-Naġġār, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1983.
- 4) al-Ġawharī 'Ismā'il Ibn Ḥammād, Taġ al-Luġah & Ṣaḥīḥ al-'Arabīyah, Ed 'Aḥmad 'Abdalġafūr, Bayrūt, 1984.
- 5) Ibn Ḥaġar, 'Aḥmad Ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Dār al-Taqwā, al-Qāhirah. 2000.
- 6) De Beaugrand, Robert, al-Naṣṣ & al-Ḥiṭāb & al-'Iġrā', TR. Tammām Ḥassān, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1998.
- 7) Ray, William, al-Ma'nā al-'Adabī mina al-Zāhirātīyah 'ilā al-Tafakukīyah, TR. Yūnīl Yūsuf 'Azīz, Dār al-Ma'mūn, Baġdād, 1987.
- 8) al-Raḍī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan, Šarḥ al-Kāfīyah, Ed. 'Abdal'āl Sālim Mukarram, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1985.
- 9) al-Zarkašī, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān, Ed Muḥammad 'Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār 'Iḥyā' al-Kutub, al-Qāhirah, 1972.
- 10) al-Zamaḥṣarī, Maḥmūd Ibn 'Umar Ibn Muḥammad, 'Asās al-Balāġah, Ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1985.
- 11) Ibn al-Sarrāġ, Muḥammad Ibn al-Sirrī Ibn Sahl, al-'Uṣūl fī al-Naḥw, Ed. 'Abdalḥamīd al-Faṭlī, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1987.
- 12) Sībawayh, 'Amr Ibn 'Uṭmān Ibn Qanbar, al-Kitāb, Ed 'Abdalsalām Ḥārūn, Maktabat al-Ḥafāġī, al-Qāhirah, 1977.
- 13) al-Suyūṭī, 'Abdallahmān Ibn 'Abībakr, al-'Ašbāh & al-Naẓā'ir, Ed. Fāyīz Tarḥīnī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1984.



- 14) al-Suyūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Aṭībakr Ibn Muḥammad, Ham' al-Hawāmi', Ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī, al-Maktabah al-Tawfiqiyah, al-Qāhirah, N. D.
- 15) Latif, Muḥammad Ḥamāsah, al-Naḥw & al-Dalālah, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah, 2000.
- 16) Latif, Muḥammad Ḥamāsah, Binā' al-Ġumlah al-'Arabīyah, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah, 1996.
- 17) Latif, Muḥammad Ḥamāsah, Manḥağ fī al-Taḥlīl al-Naṣṣī lil-Qaṣīdah-Tanzīr & Taṭbīq, Mağallat Fuṣūl, V 5, Issue 2, 1996.
- 18) Ibn 'Aqīl, 'Abdallāh Ibn 'Abdalraḥmān al-'Aqīlī, Šarḥ Ibn 'Aqīl 'alā al-'Alfiyah, Ed. Hādī Ḥasan Ḥammūd, Dār al-Ṭalā'ī, al-Qāhirah 2004.
- 19) al-'Alawī, Yaḥyá Ibn Ḥamzah, al-Ṭirāz, Dār al-Kutub al-Ḥidiwīyah, al-Qāhirah, 1914.
- 20) al-Farāhidī, al-Ḥalīl Ibn 'Aḥmad, al-'Ayn, Ed Mahdī al-Maḥzūmī, 'Ibrāhīm al-Sāmarra'ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, N. D.
- 21) al-Fiḳī, 'Ibrāhīm, 'Ilm al-Luġah al-Naṣṣī bayna al-Nazarīyah & al-Taṭbīq, Dār Qibā', al-Qāhirah, 2000.
- 22) al-Qazwīnī, Muḥammad Ibn 'Abdalraḥmān Ibn 'Umar, al-'Idāḥ fī 'Ulūm al-Balāġah, Ed. Muḥammad 'Abdalmun'im Ḥafāğī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 1975.
- 23) 'Abū al-Makārim, 'Alī, al-Ḥaḍf & al-Taqdīr, Master's Thesis, Kulliyat Dār al-'Ulūm, al-Qāhirah, 1964.
- 24) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Šādīr, Bayrūt, 1994.
- 25) al-Mūsá, Nihād, al-Šūrah & al- Šayrūrah Baṣā'ir fī 'Aḥwāl al-Zāhirah al-Naḥwīyah, & nazarīyat al-Naḥw al-'Arabī, Dār al-Šurūq, 'Ammān, 2003.
- 26) Yāqūt, Maḥmūd Sulaymān, Qaḍāyā al-Taqdīr al-Naḥwī bayna al-Qudamā' & al-Muḥaddiṭīn, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1985.
- 27) Jakobson, Roman, Qaḍāyā al-Šī'rīyah, TR. Muḥammad al-Walī, Mubārak Ḥannūn, Dār Tūbqāl lil-Našr, al-Mağrib, 1988.
- 28) Ibn Ya'īš, 'Abū al-Baqā' Ya'īš Ibn 'Alī, Šarḥ al-Mufaṣṣal, Maktabat al-Mutanabbī, al-Qāhirah, N. D.





الاتفاق الصرفي المنقول في الأسماء

د. مطيع غانم فارغ*

Moteeqhanem@gmail.com

ملخص:

احتوى هذا البحث الموسوم بـ (الاتفاق الصرفي المنقول في الأسماء) على مقدمة وثلاثة مباحث ثم خاتمة. تناول الباحث في المقدمة أهمية البحث ومنهجه وهدفه في جمع المسائل الصرفية المنقول فيها اتفاق من الصرفيين في الأسماء، والحجج التي اعتمد عليها الصرفيون في اتفاقهم، وتوصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أهمها أن مسائل الاتفاق تُعد أعلى لغة في قوة أدلة الاحتجاج بالإجماع عليها، وأن المسائل الصرفية المنقول فيها اتفاق في الأسماء بلغت في هذا البحث (27) مسألة صرفية، وأن مصطلحات الاتفاق متعددة منها الصريح ومنها الضمني، وأن القصد بمصطلح الاتفاق غالباً هو اتفاق البصريين والكوفيين، وأحياناً اتفاق النحويين، ويُعد الرضي في شرح الكافية من أكثر الصرفيين نقلاً للاتفاق، وأن الاتفاق يرد أحياناً على الشذوذ في القواعد، أي: اتفاق في الخروج عن الأصل، وقد يكون خالف هذا الاتفاق أحد العلماء، لكنهم لم يلتفتوا إلى مخالفته لعدم قوة حجته أو ضعف قياسه، وقد يكون هناك مسائل أخرى لم ينقل الصرفيون والنحاة فيها اتفاقاً أو إجماعاً لبداية المسألة أو لكونها من الأسس الصرفية التي لم يختلف حولها أحد.

الكلمات المفتاحية: الصرف، النحو، الأسماء، الأفعال.

* أستاذ النحو والصرف المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة إب، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: فارغ، مطيع غانم، الاتفاق الصرفي المنقول في الأسماء، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023: 35-78.

© تُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Cited Morphological Agreement on Nouns

Dr. Motee Ghanem Farea*

Moteeqhanem@gmail.com**Abstract:**

This paper titled "Cited Morphological Agreement on Nouns", consists of an introduction, three sections, and a conclusion. The introduction addresses the significance of the study, the research methodology, and the objectives of collecting all cited cases of morphological agreement on nouns, along with the evidence provided by morphologists. The study has revealed several conclusions, the most notable being that cases agreed upon by morphologists are considered to have strong linguistic evidence and can be invoked unanimously. This paper cites 27 morphological noun cases agreed by morphologists. The terms of this agreement can be explicit or implicit and are often intended to reflect the agreement of both Basrans and Kufis, as well as grammarians. Sometimes, these agreements are made in response to anomalies in the rules, such as an agreement to deviate from the original. It is possible that one of the scholars violated this agreement, but their violation may have been overlooked due to the weakness of their argument or measurement. Additionally, There may be other issues in which the morphologists and grammarians did not convey an agreement or consensus due to the obviousness of the issue or because it is one of the morphological foundations about which no one disagreed.

Keywords: Morphology, Syntax, Nouns, Acts.

* Assistant Professor of Syntax and Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Ibb University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Farea, Motee Ghanem, Cited Morphological Agreement on Nouns, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 35 -78.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

تعد دراسة علم الصرف ضرورية لدراسة علم النحو، فعلم الأصوات يدرس الصوت، وعلم الصرف يدرس الكلمة وبنيتها، وعلم النحو يدرس الجملة، وعليه فمسائل الصرف لا يمكن فهمها دون دراسة الأصوات، كما أن عددا كبيرا من مسائل النحو لا يمكن فهمها إلا بعد دراسة الصرف، فموقع كلمة (قصيدة) في قولنا: (محمد حافظ قصيدة) لا يتبين إلا بمعرفة أن كلمة (حافظ) اسم فاعل، بمعنى أن الوظيفة النحوية لكلمة (قصيدة) لا تتضح إلا بمعرفة البنية الصرفية لكلمة (حافظ)، والكلمة الواحدة لا تشكل نحوا، لكن تركيب الكلمات بعضها مع بعض هو النحو ولذلك فإن النحو هو علم التركيب، فمعنى الكلمات يتضح في المعاجم، ومكونات الكلمة واشتقاقها، ومحذوفها يتضح من خلال علم الصرف، وعلامات الإعراب لا تظهر إلا من خلال تركيب الكلام بعضه مع بعض، فإذا تركيب الكلام ضبط، وظهرت عليه علامات الإعراب، والبناء؛ فأصبح نحوا⁽¹⁾.

ومشكلة هذه الدراسة تبرز في السؤال الآتي: ما هي المسائل الصرفية التي كانت محل اتفاق

الصرفيين؟ ويتفرع إلى سؤالين:

1- ما المقصود بمصطلح الاتفاق؟

2- ما هي الآراء التي اتفقوا عليها في الأسماء؟

وتأتي أهمية هذا البحث من حيث إن المسائل الصرفية التي نقل الاتفاق فيها تعد أقوى لغة في

أدلة احتجاجها والإجماع عليها.

ويهدف هذا البحث إلى:

1. جمع المسائل الصرفية التي نقل فيها اتفاق عند الصرفيين في باب الأسماء.

2. التسهيل على الباحثين والمتعلمين للوصول إلى المسائل الصرفية المتفق عليها في باب

الأسماء، انطلاقا من تلك الخلافات الصرفية المتعددة التي حوتها المؤلفات الصرفية، وخدمة لعلم الصرف العربي.

3- الوقوف على المنهج الذي سار عليه الصرفيون في ذلك الاتفاق، ومحاولاتهم تفسير تلك

الظواهر الصرفية والحجج والبراهين التي اعتمدوا عليها، وحسب علم الباحث لا يوجد دراسة

صرفية سابقة تناولت هذا العنوان.



واعتمد الباحث في هذا البحث على المنهج البنيوي في جمع المسائل الصرفية المنقول فيها اتفاق الصرفيين، وتحليل المسائل والمصطلحات والأدلة التي اعتمد عليها الصرفيون في عرض وإظهار مسائل الاتفاق، مبينا الألفاظ التي استعملها الصرفيون في مؤلفاتهم بين ألفاظ صريحة تدل على الاتفاق مثل (الاتفاق، اتفاقا، اتفقوا، باتفاق، أجمع، الإجماع، أجمعوا، إجماعا) وألفاظ أخرى تضمنت الاتفاق مثل (لا خلاف، بلا خلاف، لم نسمع أحدا ذهب إلى غيره).... إلخ.

واقترضت طبيعة هذا البحث أن يُقسم على ثلاثة مباحث، على النحو الآتي:

المبحث الأول: في المصادر.

المبحث الثاني: في التصغير والنسب.

المبحث الثالث: في بعض الأسماء الأخرى.

توطئة: تعريف علم الصرف

الصرف لغة:

(صرف) الصَّرَفُ رَدُّ الشيء عن وجهه، صَرَفَهُ يَصْرِفُهُ صَرْفًا، فأنصَرَفَ وصارَفَ نفسه صَرْفًا عنه، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا﴾ [التوبة: 127] أي: رَجَعُوا و﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة: 127] أي: أَضَلَّهُمْ وقوله: ﴿فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا﴾ [الفرقان: 19] أي ما تستطيعون أن تصْرِفُوا عن أنفسكم العذاب، والصَّرَفُ الجِيلَةُ، والصَّرِيفُ اللَّبَنُ الذي يُنصَرَفُ به عن الضَّرْعِ حَارًّا، وصَرَفُ الكلمة إجراؤها بالتنوين، ﴿وَصَرَفْنَا الْآيَاتِ﴾ [الأحقاف: 27] أي بيَّناها، وتَصْرِيفُ الآيات تبْيِينُهَا، والصَّرَفُ أَنْ تَصْرِفَ إنسانًا عن وجهه يريده إلى مَصْرِفٍ غير ذلك، وتَصَارِيفُ الأمور تَخَالِيفُهَا ومنه تَصَارِيفُ الرِّيحِ والسَّحَابِ تَصْرِيفُ الرِّيحِ صَرْفُهَا من جهة إلى جهة وكذلك تَصْرِيفُ السُّيُولِ والخُيُولِ والأمور والآيات.

والصَّرَافُ والصَّيْرَفُ والصَّيْرَفِيُّ: النَّقَّادُ من المُصَارَفَةِ وهو التَّصْرِيفُ والجمع صَيَارِفٌ وصَيَارِفَةٌ، وقيل: الصَّرَفُ التَّوْبَةُ، يقال: لا يُقْبَلُ منه صَرْفٌ ولا عَدْلٌ، وقيل: الصَّرَفُ الوَزْنُ، والعَدْلُ الكَيْلُ وقيل: الصَّرَفُ القِيَمَةُ، والعَدْلُ المِثْلُ، وأصله في الفدية يقال: لم يقبلوا منهم صَرْفًا ولا عَدْلًا، أي لم يأخذوا منهم دية ولم يقتلوا بقتيلهم رجلًا واحدًا، وقيل: الصَّرَفُ الزِّيَادَةُ والفضل، و الصَّرَفَانِ: الليل والنهار، ويقال: صرف الأجير من العمل والغلَام من المكتب: خلى سبيله، والمال أنفقَه والكلام زينَه،



و(الصرفان) الرصاص، و(المصرف) الانصراف ومكان الصرف، وبه سمي البنك مصرفاً، وقناة
لصرف ما تخلف من الماء بعد اكتفاء الأرض⁽²⁾.

الصرف اصطلاحاً:

علم الصرف هو العلم الذي تُعرف به كيفية صياغة الأبنية العربية، وأحوال هذه الأبنية التي
ليست إعراباً ولا بناءً، ويُقصد بالأبنية هنا (هيئة الكلمة) لأن الكلمات العربية لها حالتان: حالة إفرادٍ
وحالة تركيب، فالبحتُ عنها، وهي مُفردةٌ لتكون على وزن خاص وهيئة خاصة هو من موضوع (علم
الصرف).

فالصرف علمٌ بأصولٍ تُعرف بها صيغُ الكلمات العربية وأحوالها التي ليست بإعراب، فهو علمٌ
يبحثُ عن الكَلِم من حيث ما يُعرضُ له من تصريف وإعلال وإدغام وإبدال، وبه نعرف ما يجب أن
تكون عليه بنية الكلمة قبل انتظامها في الجملة وذلك ما نقلته كتب النحو والصرف حول تعريف
علم الصرف⁽³⁾.

الفرق بين الصرف والتصريف:

يطلق علماء العربية مصطلح الصرف والتصريف على مسعى واحد دون تفريق، وبعضهم
حاول التفريق بين المصطلحين، إذ يرى أن الصرف يطلق على العلم المتعارف عليه الآن، أما
التصريف فهو يطلق على ما يعرف بمسائل التمرين عند الصرفيين، فالتصريف على هذا جزء من
الصرف⁽⁴⁾.

وأغلب عناوين كتب القدماء استعملت مصطلح التصريف بدلاً من الصرف، وسعى الشيخ
عبد القاهر الجرجاني كتابه (المفتاح في علم الصرف) لكنه لم يستعمل فيه مصطلح الصرف
واستعمل مصطلح التصريف وبدأه بتعريف التصريف الذي أوضح فيه أن التصريف تفعيل من
الصرف فقال: اعلم أنَّ التصريفَ "تَفْعِيلٌ" مِنَ الصَّرْفِ، وهو أَنْ تُصَرِّفَ الكلمةَ الْمُفْرَدَةَ فَتَتَوَلَّدَ منها
أَلْفَاظٌ مُخْتَلِفَةٌ، ومعانٍ مُتَفَاوِتَةٌ⁽⁵⁾.

وعرف الشريف الجرجاني الصرف بأنه: علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وعرف
التصريف تعريفين الأول: هو علمٌ بأصولٍ يعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب والثاني
التصريف: تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعانٍ مقصودة لا تحصل إلا بها⁽⁶⁾.



وعلى ذلك ففائدة التصريف حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد، والعلم به أهم من معرفة النحو في تعرف اللغة لأن التصريف نظر في ذات الكلمة والنحو نظر في عوارض الكلمة كما أشار إلى ذلك العكبري⁽⁷⁾.

أيهما أولاً: الدرس النحوي أم الدرس الصرفي؟

علماء العربية القدماء لم يفصلوا بين علمي النحو والصرف، وشملت كتبهم العلمين معاً، ومن المهم هنا أن نشير إلى ما نقله أبو الفتح عثمان بن جني من أن درس الصرف يكون قبل درس النحو حيث ذكر ذلك فقال: "فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف؛ لأن معرفة ذات الشيء الثابتة ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتحركة، إلا أن هذا الضرب من العلم لما كان عويصاً صعباً بُدئ قبله بمعرفة النحو، ثم جيء به بعد؛ ليكون الارتياض في النحو موطئاً للدخول فيه، ومعيناً على معرفة أغراضه ومعانيه، وعلى تصرف الحال"⁽⁸⁾.

وعلم النحو وعلم الصرف صنوان، يكمل أحدهما الآخر، لكن يبدو في ظاهر الأمر أن الناس إلى علم النحو أحوج منهم إلى علم الصرف؛ لأن علم النحو هو الذي تتغير به الكلمات كثيراً، وعلم الصرف تبقى الكلمة على ما هي عليه في اللغة، لا تتغير، سواء كانت فاعلاً، أم مفعولاً، أم غير ذلك، فعلم الصرف إذاً أدق العلوم وأصعبها مراساً لكن علم النحو هو الذي يكثر فيه التغيير، ولهذا كانت حاجة الناس إليه أعظم من حاجتهم إلى علم الصرف، ويمكننا أن نخلص إلى أن الناس محتاجون إلى هذا وإلى هذا، لكن لكل درجات.

الاتفاق على أن علم الصرف جزء من النحو:

يُعرف علم الصرف بأنه علم يعرف به أحكام الكلم العربية أفراداً وتركيباً، أو بأنه العلم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي ائتلف منها، قال الرضي: "واعلم أن التصريف جزء من أجزاء النحو بلا خلاف من أهل الصناعة والتصريف"⁽⁹⁾.

ونبه محققو شرح شافية ابن الحاجب إلى أن ما أشار إليه الرضي هو على طريقة المتقدمين من النحاة، فإنهم يطلقون النحو على ما يشمل التصريف، والمتأخرون على أن التصريف قسم من النحو لا قسم منه، فيعرف كل منهما بتعريف يميزه عن قسمه وعن كل ما عداه، فيعرف النحو بأنه علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعراباً وبناءً، وأما التصريف فيستعمل في الاصطلاح مصدراً



واسما علما، فيستعمل مصدرا في تغيير الكلمة عن أصل وضعها، ويتناول هذا المعنى نوعين من التغيرات:

الأول: تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة لضروب من المعاني لا تحصل إلا بذلك التحويل، وذلك كتحويل المصدر إلى اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة، وكالتحويل إلى التثنية والجمع والتصغير والنسب. والثاني: تغيير الكلمة عن أصل وضعها لقصد الإلحاق أو التخلص من التقاء الساكنين أو التخفيف، وذلك التغيير كالزيادة والحذف والإعلال والإبدال وتخفيف الهمزة والإدغام، ويستعمل التصريف اسما علما في القواعد التي يعرف بها أبنية الكلمة وما يكون لحروفها من أصالة وزيادة وصحة وإعلال وحذف وإبدال وإدغام وابتداء وإمالة، وما يعرض لآخرها مما ليس بإعراب ولا بناء كالوقف والإدغام والتقاء الساكنين⁽¹⁰⁾.

اتفاقهم أن معاذ بن مسلم الهراء أول من وضع علم الصرف:

نقل الشيخ خالد الأزهرى أنهم اتفقوا على أن أول من وضع التصريف معاذ بن مسلم الهراء⁽¹¹⁾. فقال: "واتفقوا على أن أول من وضع التصريف معاذ بن مسلم الهراء بفتح الهاء وتشديد الراء نسبة إلى بيع الثياب الهروية"⁽¹²⁾.

وقال السيوطي في معرض حديثه عن الكسائي: "كان له عم يقال له معاذ بن مسلم الهراء، وهو نحوي مشهور، وهو أول من وضع التصريف"⁽¹³⁾ قال صلاح الدين الزعبلاني: "وقد يضم إلى الرؤاسي عمه معاذ بن مسلم الهراء مبدع علم التصريف، وشيخ الكسائي والفراء، وقد عُمر طويلاً (ت189هـ)"⁽¹⁴⁾.

وما نقلته كتب النحو والصرف من القول بأن الهراء هو واضع علم الصرف ليس على إطلاقه، فكتاب سيويته مليء بالمسائل الصرفية، ولكن قد يُقال بأن الهراء هو أول من أفرد علم الصرف بالبحث، والإكثار من مسائل التمارين التي كان النحاة يسمونها تصريحاً فنسب إليه وضع هذا العلم من هذا الباب، وهو ما أشار إليه بعضهم⁽¹⁵⁾.



معنى الاتفاق الصرفي:

ورد مصطلح الاتفاق بمعنى الإجماع ؛ ولذلك عمد مؤلفو المعاجم⁽¹⁶⁾ إلى أن يعرفوا الاتفاق بمعنى الإجماع، والإجماع بمعنى الاتفاق قال الزبيدي: " والإجماعُ، أي إجماعُ الأمة: الاتفاق، يُقال: هَذَا أَمْرٌ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ: أي مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَقَالَ الرَّائِبِيُّ: أي اجْتَمَعَتْ أَرَؤُهُمْ عَلَيْهِ"⁽¹⁷⁾.
وعرف بعض المحدثين الإجماع فقال هو: اتفاق النحاة على أمر ما دون خلاف مذهبي، أو فردي ينقض هذا الاتفاق المجمع عليه⁽¹⁸⁾.

المبحث الأول: في المصادر

1- الاتفاق حول صياغة بعض المصادر القياسية

اتفق الصرفيون على قواعد في باب المصدر وهي ما تُعرف بالمصادر القياسية وأصبحت قواعد صرفية معروفة وهي:

- 1- ما كان مصدره على فِعَال وهو كل فعل دل على امتناع، كأبى إباء ونفر نفارا وشرذ شرادا.
- 2- ما كان مصدره على فَعْلان وهو كل فعل دل على تقلب نحو طاف طوفانا وجال جولانا ونزا نزوانا.
- 3- ما كان مصدره على فُعَال وهو كل فعل دل على داء أو صوت فمثال الأول: سعل سعالا وزكم زكاما ومشى بطنه مشاء، ومثال الثاني: نعب الغراب نعابا، ونعق الراعي نعاقا، وأزت القدر أزاذا.
- 4- ما كان مصدره فَعِيلًا يأتي مصدرا لما دل على سير، ولما دل على صوت، فمثال الأول: ذمل ذميلا، ورحل رحيلا، ومثال الثاني: نعب نعيبا، ونعق نعيقا، وأزت القدر أزيذا، وصهلت الخيل صهيلا.
- 5- ما كان الفعل على فعل ولا يكون إلا لازما يكون مصدره على فعولة أو على فعالة، فمثال الأول: سهل سهولة وصعب صعوبة وعذب عذوبة، ومثال الثاني: جزل جزالة وفصح فصاحة وضخم ضخامة.

وما أتى مخالفا لما مضى... فبابه النقل كسُخِطَ ورضي⁽¹⁹⁾.

وهذا يعني أن ما سبق ذكره في هذا الباب هو القياس الثابت في مصدر الفعل الثلاثي، وما ورد على خلاف ذلك فليس بمقيس بل يقتصر فيه على السماع نحو سخط سخطا ورضي رضا وذهب ذهابا وشكر شكرا وعظم عظمة⁽²⁰⁾.



2. لا خلاف في جواز تثنية وجمع المصدر المبين للعدد

المشهور أن بنية المصدر تأتي على ثلاث حالات:

الأولى: يأتي المصدر مؤكدا مثل ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164].

الثانية: يأتي مبينا للعدد نحو: التفت التفاتة الأسد.

الثالثة: يأتي مبينا للعدد نحو: تدور الأرض دورة واحدة في اليوم.

وقد منع النحاة تثنية وجمع النوع الأول والثاني واستثنوا من ذلك النوع الثالث وهو المصدر

المبين للعدد فجوزوا تثنيته وجمعه، ونقل ابن عقيل عدم الخلاف في جواز تثنيته وجمعه فقال:

"فأما المبين للعدد فلا خلاف في جواز تثنيته وجمعه نحو ضربت ضربتين وضربات" (21).

ولم يجد الباحث خلافا فيما وقف عليه من كتب في جواز تثنية وجمع المصدر المبين للعدد مع

أنهم منعوا تثنية وجمع غيره، ويرجع ذلك إلى المعنى الذي يفيد المصدر وفقا لما أشار إليه ابن الوراق

بقوله:

"وَأِنَّمَا سَقَطَتْ تَثْنِيَةُ الْمَصْدَرِ لِأَنَّهُ اسْمٌ لَجِنْسِ الضَّرْبِ وَالْأَكْلِ وَمَا أَشْبَهَهَا، وَالْجِنْسُ يَدُلُّ عَلَى

الْوَاحِدِ فَمَا فَوْقَهُ، فَلَا مَعْنَى لِلتَّثْنِيَةِ وَالْجَمْعِ إِلَّا أَنْ تَخْتَلِفَ أَنْوَاعُهُ، كَقَوْلِكَ: ضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرْبَتَيْنِ، إِذَا

كَانَ أَحَدُهُمَا شَدِيدًا، وَالْآخَرُ خَفِيفًا، وَعَلَى هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ [الأحزاب: 10]

أَي: ظَنُونَا مُخْتَلَفَةً" (22).

وأشار أحد الباحثين إلى أن أبا العلاء المعري قد ذكر أن تثنية المصدر قد وردت قليلا، وممن

أجاز ذلك ووافقه ابن الخطيب التبريزي (23).

3- الاتفاق على أن المصدر المؤكد لعامله لا يثنى ولا يجمع

واتفق الصرفيون على عدم تثنية وجمع المصدر المؤكد لعامله، فلا نقول: سمعت سمعين ولا

سمعت أسماءا، وقد نقل هذا الاتفاق خالد الأزهرى فقال: "المصدر المؤكد لعامله لا يثنى، ولا يجمع

باتفاق، فلا يقال: (ضربت ضربين) بالتثنية، ولا: (ضربت ضروبًا) بالجمع؛ لأنه اسم جنس مبهم

يحتمل القليل والكثير ك(ماء) و(عسل) و(دقيق)؛ ولأنه بمنزلة تكرير الفعل، والفعل لا يثنى ولا يجمع

باتفاق، فكذلك ما كان بمنزلته" (24).

ونقل أبو حيان جواز جمع المصدر المؤكد لعامله عند إرادة تفريق الجنس، واختلاف أنواعه، كقوله

تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾، وكقوله: ﴿أَضَعْتُ أَحْلَامِي﴾ [يوسف 44] (25).



4- المصدر العددي يثنى ويجمع باتفاق

اتفق الصرفيون على أن المصدر العددي، وهو المختوم بتاء الوحدة ك(ضربة) يثنى ويجمع "باتفاق نقل ذلك خالد الأزهرى فقال: "المصدر العددي وهو المختوم بتاء الوحدة ك(ضربة) بعكسه فيثنى ويجمع باتفاق، فيقال: (ضربت ضربتين، وضربات ؛ لأنه فرد لجنس ك(ثمرة) و(كلمة)"⁽²⁶⁾.

5- الاتفاق على أن الفعل والمصدر مشتق أحدهما من الآخر

الخلاف مشهور بين نحاة البصرة والكوفة في أيهما مشتق من الآخر المصدر أم الفعل، إلا أن هذا الخلاف قد تضمن اتفاقاً واضحاً بين النحاة البصريين والكوفيين على أن الفعل والمصدر مشتق أحدهما من الآخر، وهذا الاتفاق أشار إليه ابن مالك فقال: "واتفق البصريون والكوفيون على أن الفعل والمصدر مشتق أحدهما عن الآخر، لكن البصريين جعلوا الأصالة للمصدر، وجعلها الكوفيون للفعل"⁽²⁷⁾.

وقد جعلت هذه المسألة هنا في هذا البحث؛ لأن فيها اتفاقاً بين البصريين والكوفيين وهو اتفاق الأكثرين ولم يشذ عن ذلك الاتفاق سوى ابن طلحة⁽²⁸⁾ كما أشار إلى ذلك أبو حيان الذي نقل في هذه المسألة ما ذهب إليه ابن طلحة من أنه ليس أحدهما مشتقاً من الآخر، بل كل واحد أصل بنفسه، وختم أبو حيان بقوله: "وهذا الخلاف لا يجدي كبير منفعة؛ إذ ليس خلافاً راجعاً إلى نطق، ولا إلى اختلاف معنى نسبي"⁽²⁹⁾.

وينبه الباحث هنا إلى أن هناك رأياً ضعيفاً نقله أبو العلاء المعري بأن الأفعال مشتقة من أسماء الفاعلين⁽³⁰⁾.

وينبه الباحث هنا أيضاً إلى أن بعض المسائل الصرفية المنقول فيها اتفاق قد يكون خالف هذا الاتفاق أحد العلماء، كما هو وارد في هذه المسألة، لكنهم نقلوا الاتفاق ولم يلتفتوا إلى رأي المخالف، وقد يكون ذلك راجعاً إلى عدم قوة حجة المخالف أو قياسه قياساً ضعيفاً، لا يرقى إلى درجة الأخذ به أو لأن حجة المتفقين أقوى وأفضل من حجة المخالف.

المبحث الثاني: في التصغير

1- تصغير ميقات وريح: (مويقيت ورويحة)

ذهب الصرفيون إلى أن أصل كلمة ريح هو روح لاشتقاقها من الروح، وأصل كلمة ميقات هو موقات من الوقت وإنما أبدلت الواو ياء في ريح وميقات للكسرة التي قبلهما، فإذا جمعت على أرواح



وأوقات، فقد سكن ما قبل الواو، وزالت العلة التي توجب قلبها ياء، فلهذا وجب أن تعاد إلى أصلها، كما أعيدت لهذا السبب في التصغير فقليل: رويحة ومويقيت⁽³¹⁾ وأشار الرضي إلى الاتفاق في ذلك فقال: "ومن المتفق عليه رد الياء المنقلبة عن الواو لسكونها وانكسار ما قبلها إلى أصلها نحو ميقات وريح، تقول في تصغيرهما: مويقيت ورويحة، لزوال الكسر والسكون، وهذا كما تقول في الجمع مواقيت"⁽³²⁾.

ويرى الباحث هنا أن ما ذهبوا إليه من اتفاق هو الصحيح الذي يتفق مع الأسلوب اللغوي السليم، وهو أخف على اللسان؛ لأنَّ الواوَ من جنس الضمَّة، فإذا سُكِّنَتْ ضَعُفَتْ قليلاً والكسرة قبلها من جنس الياء، وتخليصُ الواوِ السَّكَنَةِ بعد الكسرة ثقيلٌ جدًّا فجذبَتْها الكسرةُ إلى جنسها، وكان ذلك أخفَّ على اللِّسان كما أشار إلى ذلك أبو البقاء العكبري⁽³³⁾.

2- رد الأصل في قريريط ودنينير

أشارت كتب النحو والصرف⁽³⁴⁾ إلى ما أصله حرف صحيح غير همزة، نحو: دينار وقيراط، فإن أصلهما دنار وقراط، والياء فيهما بدل من أول المثلين، فتقول فيهما: دنينير وقريريط، يدلُّ على ذلك جمعُهم إياه دنانير وقراريط والتصغيرُ دُنَيْنِيرٌ وُقَرِيرِيطٌ فأبدلوا الأولى ياءً، وعللوا ذلك بأنَّ التَّوَنَ تشبه الواوَ في غُنَّتْها وتثَقَّلَ بالتَّشْدِيدِ فيزدادُ ثِقَلُها فإذا انكسر ما قبلها حُوِّلَتْ إلى الياء.

وأشار الرضي⁽³⁵⁾ إلى أنهم اتفقوا على رد الأصل في قريريط ودنينير لزوال الكسر الموجب لقلب أول المضعف ياء، كما قيل قراريط ودنانير، فقال: "وكذا اتفقوا على رد الأصل في قريريط ودنينير لزوال الكسر الموجب لقلب أول المضعف ياء، كما قيل قراريط ودنانير"⁽³⁶⁾.

3- تصغير طي ولي هو (طوي ولوي)

نقلت كتب النحو والصرف مواضع قلب الواو ياء، ومنها: أن تجتمع الواو والياء في كلمة واحدة بشرط ألا يفصل بينهما فاصل، وأن تكون الأولى منهما ساكنة سكوناً أصلياً غير عارض، وأن تكون أصلاً غير منقلبة عن حرف آخر، فإذا تحققت هذه الشروط الخمسة وجب قلب الواو ياء، وإدغامها في الياء. سواء كانت الياء هي السابقة. نحو: سيّد. وميت، وأصلهما: سيّود، وميوت. بدليل: ساد يسود، ومات يموت، أم كانت الواو هي السابقة نحو: طيّ، وليّ - مصدر طويت ولويت - وأصلهما: طَوَّيٌّ، وَلَوَّيٌّ، فإن اجتمعتا في كلمتين فلا قلب نحو: يدعو يوسف، يجري وائل. وكذا لو كان بينهما فاصل نحو: زيتون، أو كان السابق منهما متحرّكاً نحو: طويل وغيّور، أو كان سكونه عارضاً كقولهم



في: (قَوِيّ) الماضي، المكسور أصالة: قَوِيّ بسكون الواو للتخفيف، أو كان السابق غير أصيل نحو: كويتب في تصغير كاتب⁽³⁷⁾.

وعلى ذلك سيبويه فقال: "وإذا حقرت الطي قلت طويّ وإنما أبدلت الياء مكان الواو كراهية الواو الساكنة بعدها ياءً ولو كسرت الطي على أفعالٍ أو أفعالٍ أظهرت الواو"⁽³⁸⁾.

وأشار الرضي إلى الاتفاق في ذلك فقال: "وكذا اتفقوا على رد أصل الياء التي كانت أبدلت من الواو لاجتماعها مع الياء وسكون أولاهما، كما تقول في تصغير طيّ وليّ: طُوي ولُوي لتحرك الأولى في التصغير"⁽³⁹⁾.

4.الاتفاق على أن تصغير عطاء وقضاء: عُطِيّ وقُضِيَ

فصل الصرفيون أن الأصل في تصغير عطاء وقضاء يأتي على وزن فُعِيلٍ: عُطِيّ وقُضِيَ وأصله: (عُطِيّ) بثلاث ياءات الأولى للتصغير والثانية بدل من الألف والثالثة بدل من لام الكلمة فاستثقلوا توالي ثلاث ياءات مع كسر المتوسطة منها فحذفت الأخيرة تخفيفاً⁽⁴⁰⁾، قال سيبويه: "واعلم أنه إذا كان بعد ياء التصغير ياءان حذفت التي هي آخر الحروف ويصير الحرف على مثال فُعِيلٍ ويجري على وجوه العربية وذلك قولك في عطاء عطيّ وقضاء قضيّ"⁽⁴¹⁾.

ونقل ابن مالك رأي أبي عمرو بن العلاء فقال: "وأبو عمرو يفرّق فيحذف في (عُطِيّ) ونحوه ممّا الياء الأولى والثانية فيه زائدتان ولا يحذف في (أُحِيّ) ونحوه؛ لأنّ الياء الثانية فيه موضع العين مع الإجماع على اغتفار ذلك في الفعل ك(أُحِي) (مضارع) حَيَّيْتُ، وفي الاسم الجاري عليه ك(المُحَيّ) و(التَّزَيّ) مصدر تَزَيّا بالشيء. وإنّما اغتفر ذلك في الفعل من أجل أنّه عرضة لحذف آخره بالجزم ثمّ حُمِلَ عليه اسم الفاعل والمصدر"⁽⁴²⁾.

ونقل الرضي الاتفاق في ذلك فقال: "وكذا اتفقوا على رد أصل الهمزة المبدلة من الواو والياء لتطرفها بعد الألف الزائدة، نحو عطاء وقضاء، فتقول: عُطي، تردها إلى الواو، ثم تقلبها ياء لانكسار ما قبلها، ثم تحذفها نسيا لاجتماع ثلاث ياءات"⁽⁴³⁾.

وكذلك نقل السيوطي الإجماع فقال: "إذا اجتمع في آخر المصغر ثلاث ياءات فإن كانت الثانية زائدة وجب بالإجماع حذف الثالثة منسية لا منوية، كعطاء إذا صغرته تقول عُطِيّ بثلاث ياءات ياء التصغير والياء المنقلبة عن ألف المد والياء المنقلبة عن ياء الكلمة ثم تحذف الثالثة وتوقع الإعراب



على ما قبلها، وإن كانت غير زائدة، فقال أبو عمرو لا تحذف لأن الاستثقال إنما كان متأكدًا لكون اثنين منها زائدين ياء التصغير والياء الأخرى الزائدة⁽⁴⁴⁾.

5- رد الألف في (آدم) إلى أصلها وهو الهمزة عند التصغير والجمع

إن القارئ لكتب النحو والصرف⁽⁴⁵⁾ يجد أن النحاة والصرفيين قد فصلوا في أن أصل آدم (أأدم) بهمزة مفتوحة فهمزة ساكنة قلبت الهمزة الثانية ألفاً؛ لوقوعها ساكنة بعد فتحة، ثم أُبدلت الثانية واوا عند التصغير (أويدم) لانضمام ما قبلها؛ والأصل (أويدم) وتجمع (أوادم) على وزن (أفاعل) وليس على وزن (فواعل)؛ لأن الهمزة في أوله زائدة وهي همزة "أفعل" الصفة المنقول عنها الاسم.

ونقل الرضي الاتفاق على رد الألف في آدم إلى أصلها فقال: "وكذا اتفقوا على رد الألف في آدم إلى أصلها وهو الهمزة، في التصغير والجمع، لكنه يعرض للهمزة فيهما ما يوجب قلبها واوا، وذلك اجتماع همزتين متحركتين لا في الآخر غير مكسورة إحداهما"⁽⁴⁶⁾.

6- لا يصغر (ذي) من أسماء الإشارة اتفاقاً

قال ركن الدين الأسترباذي: "اعلم أنهم خالفوا في تصغير أسماء الإشارة و الموصولات التي تصغر تصغير الأسماء المتمكنة؛ للإيدان من أول الأمر أنها غير متمكنة فالحقوا قبل آخرها ياء، وزيد في آخرها ألف، عوضاً عن ضم الأول وفتح الثاني في المتمكن. وقالوا في (ذا): ذِيًا وفي (تا): تِيًا، وفي (أُولَى): أُولِيًا؛ لأنهم لما زادوا ياء قبل آخرها وكان في آخرها ألف انقلبت تلك الألف ياء وأدغمت ياء التصغير فيها، ووجب فتح الياء لزيادة الألف بعدها، ولم يصغروا ذي وهذه؛ لئلا يلتبس بتصغير المذكر للاستغناء بتصغير "تا" عن تصغيرهما"⁽⁴⁷⁾.

ونقل ابن هشام الأنصاري الاتفاق على أن اسم الإشارة (ذي) لا يصغر معللاً ذلك بالإلباس بتصغير (ذا) فقال ابن هشام: "ولا يُصَغَّرُ "ذي" اتفاقاً للإلباس"⁽⁴⁸⁾. وأشار الأزهري إلى الاتفاق في ذلك فقال: "ولا يصغر: (ذي) من أسماء الإشارة اتفاقاً عند الجميع للإلباس بتصغير (ذا)"⁽⁴⁹⁾.

7- تصغير إنسان: (أنيسيان)

ورد تصغير إنسان عند العرب شاذاً عن القياس إذ صغروه على (أنيسيان) والقياس (أنيسان)؛ لأنه لا ياء في إنسان بعد السين، لا لفظاً ولا تقديرًا⁽⁵⁰⁾ قال الفراء: "وقوله: وَأَناسِيَّ كَثِيرًا



واحدهم إنسي وإن شئت جعلته إنساناً ثم جمعته أناسي فتكون الياء عوضاً من النون والإنسان في الأصل إنسيان لأن العرب تصغره أنيسيان. وإذا قالوا: أناسين فهو بين مثل بُستانٍ وبساتين⁽⁵¹⁾.

ونقل ابن منظور اتفاق العرب قاطبة أن تصغير إنسان (أنيسيان) فقال:

"والإنسان أصله إنسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره: أنيسيان، فدلّت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم، وفي حديث ابن صياد: قال النبي، صلى الله عليه وسلم، ذات يوم: انطلقوا بنا إلى أنيسيان قد رأينا شأنه⁽⁵²⁾، وهو تصغير إنسان، جاء شاذاً على غير قياس، وقياسه أنيسان، قال: وإذا قالوا أناسين فهو جمع بين مثل بُستانٍ وبساتين، وإذا قالوا أناسي كثيراً فحذفوا الياء أسقطوا الياء التي تكون فيما بين عين الفعل ولأمله مثل قراقرير وقراقرير، ويبيّن جواز أناسي، بالتخفيف، قول العرب أناسية كثيرة، والواحد إنسي وأناس إن شئت. وروي عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه قال: إنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فَنَسِي⁽⁵³⁾.

قال ابن سيده: "إنسان عندي مشتق من أنس وذلك أن أنس الأرض وتجمعها وبهاءها إنما هو بهذا النوع الشريف اللطيف المعتمِر لها والمعني بها فوزنه على هذا فعِلان وقد ذهب بعضهم إلى أنه إفعِلان من نسي لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: 115] وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ إِنْسِيَانًا"⁽⁵⁴⁾.

وقال ابن الصائغ: "وقال الكوفيون: (أنيسيان) تصغير إنسان؛ لأن أصله: إنسيان، على زنة (إفعِلان)، وإذا صغر (إفعِلان) قيل: أفعِلان؛ وهو مبني على قولهم: أن إنسان مأخوذ من النسيان؛ وعلى هذا يكون وزن (إنسان): إفعِلان ويرى البصريون أنه مأخوذ من الأنس، وعلى هذا فوزنه: فعِلان"⁽⁵⁵⁾.

ويلاحظ الباحث هنا أن العرب - وإن كانوا قد اختلفوا في أصل كلمة (إنسان) - قد اتفقوا في تصغيره وهو أنيسيان والقياس أنيسان، ولم يجد الباحث في كتب النحو والصرف التي وقف عليها والمندونة في نهاية هذا البحث رأياً نحوياً آخر قوياً في تصغير إنسان سوى ما نقل عن بعض المفسرين ومن ذلك ما نقله فخر الدين الرازي أن تصغير إنسان (أنيسين) في محاولة له لتفسير لفظ (يس) في قوله تعالى: ﴿يَسَّ ۝ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ ۝﴾ [يس: 1-2] فرأى أن تصغير إنسان: أنيسين، وكأنه حذف الصدر منه وأخذ العجز، وقال يس⁽⁵⁶⁾.



إلا أن هذا الرأي ضعيف ولا يقوم على حجة قوية، كما أشار إلى ذلك أبو حيان الذي تعقب هذا الرأي وأبطله بقوله: "الذي نُقل عن العرب في تصغير إنسان: أنيسيان -ببء بعدها ألف- فدل على أن أصله: أنيسيان؛ لأن التصغير يرد الأشياء إلى أصولها، ولا نعلم أنهم قالوا في تصغيره أنيسين، وعلى تقدير أنه يصغر كذلك فلا يجوز ذلك إلا أن يبني على الضم؛ لأنه منادى مقبل عليه، ومع ذلك فلا يجوز؛ لأنه تحقير، ويمتنع ذلك في حق النبوة" (57).

وجعلوا تصغير إنسان من ضمن الكلمات التي ورد تصغيرها شاذاً على غير قياس عند العرب كتصغيرهم رجل (روجل)، ومغرب: (مغريبان)، وليلة على: ليلية، مع أن القياس فيما سبق هو: رجيل، مغرب، ليلية.

8. إجماعهم على تصغير تمر: تُمِير

نقلت كتب النحو والصرف⁽⁵⁸⁾ أن (تَمِر) اسم جنس يصغره العرب على (تُمِير)؛ لأن كلمة (تمر) تندرج من ضمن اسم الجمع، واسم الجمع يصغر على لفظه قال السيوطي: "تصغر أسماء الجموع، وجموع القلّة على لفظها فيقال في ركب رقيب وفي قوم قويم وفي رهط رهيط وفي أجمال أجيمال وفي أكلب أكليبة وفي أرغفة أريغفة وفي غلّمة غليمة قال أبو حيان ويندرج اسم الجنس تحت اسم الجمع فيقال في تمر تمر" (59).

ونقل ابن يعيش أنهم أجمعوا على تصغير (تمر) تمر متحدثاً عن الحمل على المعنى في اسم الجنس فقال: "فإن قيل: فقد قال: ﴿أَتَجَارُخَلِّ خَاوِيَةً﴾ [الحاقة: 7] فأنث، وقال ﴿وَالنَّحْلَ بَاسِقَاتٍ﴾ [ق: 10] والحال كالوصف، وقال سبحانه ﴿السَّحَابَ أَثْقَالَ﴾ [الرعد: 12]، فوصفه بالجمع، فهلا دل ذلك على أنه جمع؛ لأنّ المفرد المذكر لا يوصف بالجمع، قيل: إن ذلك جاء على المعنى؛ لأن معنى الجنس العموم والكثرة، والحمل على المعنى كثير، ويدل على ذلك إجماعهم على تصغيره على لفظه نحو (تُمِير)، و(شُعِيرٍ) ولو كان مكسراً لُرد في التصغير إلى الواحد، وجمع بالألف والتاء من نحو (تُمِيرَاتٍ)، و(شُعِيرَاتٍ)، فلما لم يُرد هنا إلى الواحد، دل على ما قلناه" (60).



المبحث الثالث: في النسب

1. الاتفاق على النسب إلى (ذو) بمعنى صاحب: ذَوِيٌّ

نقلت كتب النحو والصرف⁽⁶¹⁾ أن النسب إلى (ذو) بمعنى صاحب كقولنا (ذو مال) هو ذَوِيٌّ، وأشار ابن السراج إلى ذلك فقال: "فإن أضفتَ إلى رجلٍ اسمه (ذو مالٍ) قلتَ: ذَوِيٌّ وكذلك ذات مالٍ لأنك إذا أضفتَ حذفْتَ الهاءَ فكأنك تضيفُ إلى (ذو)"⁽⁶²⁾.
ونقل بدر الدين المرادي والأشموني أن ذلك اتفاق فقال الأشموني: "وفي ذي: ذَوِيٌّ اتفاقاً؛ لأن وزنه عند الأخفش فعل كمذهب سيويه"⁽⁶³⁾ وعلل ذلك ابن هشام فقال:
"وتقول في ذو وذات: ذَوِيٌّ ؛ لأمرين ؛ اعتلال العين، ورد اللام في تثنية ذات؛ نحو ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ (الرحمن: 48) وتقول في أخت: أخوي"⁽⁶⁴⁾.

وقد أشار عباس حسن إلى ذلك فقال: "وفي هذا الوضع من مواضع النسب إلى محذوف اللام معتل العين، يصرح النحاة بأن النسب إلى: "ذو" و"ذات" هو: "ذوي" فيهما؛ لأن لاهما محذوفة، وعينهما معتلة ويقولون إن أصلهما: "ذوي" ويعددون أنواعاً معقدة من الفروض والخيالات يجر بعضها بعضاً؛ كي يصلوا من ورائها إلى إثبات هذا الأصل. وقد كدوا، وداروا حتى انتهوا إلى ما أرادوا، وهو غير ما يريده الواقع، والرأي السديد"⁽⁶⁵⁾.

2. الأقيس في النسب إلى نحو (بعلبك وحضرموت): بَعْلِي وَحَضْرِي

القياس المعمول به صرفياً في باب النسب، أن النسب يكون إلى صدر الاسم المركب سواء كان التركيب إسنادياً مثل (تأبط شراً) فنقول: تأبطي، وفي برق نجره نقول: برقي، أو كان التركيب إضافياً مثل امرئ القيس، نقول: مَرَّتِي، أو كان التركيب مزجياً، مثل بعلبك، ومعد يكرب، فنقول: بعلي ومعدياً ومعدوي

وخاض الصرفيون في الطريقة التي يُنسب بها المركب تركيباً مزجياً، مثل: بعلبك وحضرموت وأشاروا إلى أن الوجه المقيس في ذلك هو النسب إلى صدره دون العجز، ونقل المرادي أن هذا القياس اتفاق فقال:

"وأما المزجي ففي النسب إليه خمسة أوجه، الأول: مقيس اتفاقاً، وهو النسب إلى صدره، فتقول في بعلبك: بعلي، وكذا حكم خمسة عشر، فتقول: خمسي"⁽⁶⁶⁾.



وبعد أن أشار المرادي إلى الاتفاق على الرأي الأول من أن الأقيس هو النسب إلى صدر الاسم المركب تركيباً مزجياً، نقل ثلاثة أوجه أخرى فقال: "الثاني: أن ينسب إلى عجزه، فتقول: بكى، وهذا الوجه أجازه الجرمي ولا يجيزه غيره، ولم يسمع إلى العجز مقتصرًا عليه، الثالث: أن ينسب إليهما معاً مزالاً تركيبهما، فتقول: بعلي، بكى، وهذا أجازه قوم منهم أبو حاتم قياساً على قول الشاعر: - تَزَوَّجْتُهَا رَامِيَّةً هُرْمُزِيَّةً ⁽⁶⁷⁾ .

وظاهر كلام أبي الحسن في الأوسط موافقته.

الرابع: أن ينسب إلى مجموع المركب فقالوا: بعليكي، الخامس: أن يبنى من جزأي المركب اسم على فعلل وينسب إليه، قالوا في حضرموت: حضرمي. وهذان الوجهان شاذان يقتصر فيهما على ما سمع لا نعلم في ذلك خلافاً ⁽⁶⁸⁾ .

ومع هذا لا بدّ من مراعاة السماع فقد قالوا: (حضرمي) نسبة إلى حضرموت من غير قياس، وكان القياس أن يقولوا حضري، وقالوا: عبشي نسبة إلى عبد شمس، وعبدري نسبة إلى عبد الدار، وتيملي نسبة إلى تيم اللات، نسبوا عن طريق النحت ⁽⁶⁹⁾ .

3- النسب إلى عدوّ (عدوّي) اتفاقاً

أشارت بعض الكتب النحوية ⁽⁷⁰⁾ إلى أن النسب إلى عدوّ: عدوّي، ونقل ابن الحاجب الاتفاق على ذلك فقال: "وأما في نحو عدوّ فعَدوّي اتفاقاً" ⁽⁷¹⁾ وقال الأشموني:

"ألحق سيبويه فعولة بفعيلة صحيح اللام كان أو معتلها، فتقول في النسب إلى شنوءة شئني وهذا عند المبرد من الشاذ فلا يُقاس عليه، بل يقول في كل ما سواه من فعولة فعولي، كما يقول الجميع في فعول صحيحاً كان كسلول، أو معتلاً كعدو، إذ لا يقال فيهما باتفاق إلا سلولي وعدوّي" ⁽⁷²⁾ .

ويرى الباحث أن الاتفاق في النسب إلى (عدو) عدوّي يتفق مع الذوق اللغوي العام؛ حيث إن نطق الكلمة في النسب (عدوّي) هو الأفضل ويتفق ذلك مع تعريف النسب بأنه إلحاق ياء مشددة مكسورة ما قبلها، وبذلك نحافظ على لفظ (عدوّ) ولم يجرّ تغيير على اللفظ سوى إضافة ياء النسب، وحتى لا يشبه كلمات أخرى كالنسب إلى كل من عديّ (عدوي) وعدوة (عدوي) ولذلك نجد في نقل سيبويه ما يفيد الابتعاد عن التشابه مثل تصغيره لكلمة (عدويّ) اسم رجل أو صفة فقال: "وإذا حقرت (عدويّ) اسم رجل أو صفة قلت عديّ أربع ياءات لا بد من ذا ومن قال عدويّ فقد أخطأ



وترك المعنى لأنه لا يريد أن يضيف إلى عدي محقرًا إنما يريد أن يحقر المضاف إليه فلا بد من ذا، ولا يجوز عديوي في قول من قال أسيود، لأن ياء الإضافة بمنزلة الهاء في غزوة فصارت الواو في عديوي آخرة، كما أنها في غزوة آخرة، فلما لم يجرز غزوة كذلك لم يجرز عديوي⁽⁷³⁾.

4. النسب إلى (رَبِّ) وليس (رَبِّي)

نقل الشيخ خالد الأزهرى الإجماع على أن النسب إلى (رب): رَبِّي فقال: "إذا نسبت إلى ما حذفت عينه، وصحت لامه رددتها وجوبًا في مسألة واحدة، نحو: (رب) بتخفيف الباء، وأصلها التشديد، فخفف بحذف عينه الساكنة مسى به، فإذا نسبت إليه قلت: (رَبِّي)، برد العين ساكنة، ولا تحرك لثقل الفك إجماعًا"⁽⁷⁴⁾.

ونبه المرادي إلى عدم الخلاف في النسب إلى (رَبِّ) أنه (رَبِّي) فقال في أحد تنبيهاته: "تنبيه: بقي من المحذوف قسم ثالث لم يبين حكمه، وهو محذوف العين، فتقول: المحذوف العين إن كانت لامه صحيحة لم يجز كقولك في: سه ومذ - مسى بهما - سهي ومذي، كذا أطلق كثير من النحويين، وليس كذلك، وهو مقيد بالأ لا يكون من المضاعف، نحو: رب - المخففة - بحذف الباء الأولى - إذا سمي بها ونسب إليها، فإنه يقال: رَبِّي - برد المحذوف - نص عليه سيبويه، ولا يعرف فيه خلاف، وإن كانت لامه معتلة نحو المري ويرى - مسى بهما - جبر، فتقول فيهما: المرئي واليرئي - برد المحذوف"⁽⁷⁵⁾. وما نص عليه المرادي أكد عليه الأشموني⁽⁷⁶⁾ منها أن ذلك لا يعرف فيه خلاف.

وأضاف الصبان بقوله: "وإن كان أصله بالسكون بأن ذلك مقيد بما إذا لم يكن مضعًا، فإن كان مضعًا لم تفتح عينه كرب بتخفيف الباء، فإنك إذا نسبت إليها قلت: رَبِّي بتشديد الباء اتفاقًا، ووجه سقوطه أن رب المخففة محذوفة العين كما سيصرح به الشارح، فجبرها عند النسب إليها برد عينها لا برد لامها، والكلام في المجبور برد لامه، فتنبه"⁽⁷⁷⁾.

5- النسب إلى (ابنة) كالنسب إلى (ابن) اتفاقًا: ابني وبنوي

أشار الصرفيون إلى أن أصل (ابن): بنو، ودليل فتح فائه قولهم في جمعه: بنون وفي النسب تقول: بنوي، وعللوا لذلك: أن الغالب على ما حذفت لامه الواو دون الياء، وأنهم قالوا: البنوة، وأنهم قالوا في مؤنثه: بنت، فأبدلوا التاء من لامها، وإبدال التاء من الواو أكثر من إبدالها من الياء، ودليل



تحريك العين قولهم في جمعهم: أبناء، ومن قال في النسب إلى ابن وأخ: بنوي وأخوي قال في النسب إلى (بنت) وأخت: بنوي و أخوي ؛ لأن النسب إلى المؤنث كالنسب إلى ذكره، والتاء في بنت تذهب عند النسب، ومن قال: ابنة. قال: ابني على قولك: ابني في ابن⁽⁷⁸⁾.

ونقل الأشموني الاتفاق على أن النسب إلى ابنة كالنسب إلى ابن فقال: "النسب إلى ابنة: ابني وبنوي، كالنسب إلى ابن اتفاقاً"⁽⁷⁹⁾ وللباحث هنا ملاحظتان:

الأولى: استدلالهم أن أصل ابن: بنو بقولهم (البنوة) معللين: أن الغالب على ما حذف لامة الواو دون الياء، فإن ذلك له ما يعترضه من أن البنوة لا دليل فيها؛ لأنهم قالوا: الفتوة، ولام فتى ياء. الثانية: نقل أنهم اتفقوا على أن النسب إلى (ابنة) كالنسب إلى (ابن): ابني وبنوي، ويُستحسن أن أُشير هنا إلى ما نقله السيوطي من رأي انفرد به يونس: أن النسب إلى ابن وأخت هو: بنتي وأختي، فإن ما ذهب إليه يونس -وإن كان مخالفاً للاتفاق ولم يؤخذ به- قد يُعد وجيهاً في الإبعاد عن اللبس⁽⁸⁰⁾.

6- يُرد لام (شاة) عند النسب اتفاقاً

نقلت الكتب⁽⁸¹⁾ النحوية والصرفية أن النسب إلى شاة عند سيبويه والجمهور: (شاهي). وعند الأخفش شوهي برد الواو أيضاً إلى أصلها). ونقل الأزهري الاتفاق على رد لام (شاة) عند النسب فقال: "وإذا نسبت إلى ما حذف لامة رددتها وجوباً في مسألتين: إحداهما: أن تكون العين معتلة ك: شاة، أصلها، شوهة" بسكون الواو ك: صفحة"، ثم لما لقيت الواو الهاء لزم انفتاحها. فانقلبت ألفاً وحذفت لأمها وهي الهاء وعوض منها التاء ؛ بدليل قولهم في تكسيرها: (شياه) بالهاء. وقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، والتكسير يرد الأشياء إلى أصولها، فإذا نسبت إلى (شاة) رددت لأمها اتفاقاً"⁽⁸²⁾.

وقال مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير: "أما المعتل فتقول في النسب إلى شاة: شاهي ؛ لأن المحذوف هاء، وأصلها شوهة. فلما حذفت الهاء بقيت تاء التانيث، ولا يكون قبلها إلا مفتوح، فصارت شوة، فانقلبت الواو ألفاً ؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت شاة"⁽⁸³⁾ وسواء كان النسب على مذهب سيبويه (شاهي) أم على مذهب الأخفش (شوهي) فكلاهما رد اللام إلى الكلمة.



7. إجماع النحاة أن النسب إلى (أمية) تصغير أمة: أموي

علل بعضهم النسب إلى أمية أموي فقال: "يَاءُ" فُعِيلَ "المُعْتَلِّ اللّامُ كـ" فُصِّي "تَقُولُ في نسبها "فُصَوِيَّ" و"أمية" أُمَوِيَّ" بَحَذَفِ الياء الأولى، وَقَلْبِ الثَّانِيَةِ أَلِفًا (لِتَحْرِكُهَا وَاِنْفِتَاحَ مَا قَبْلُهَا)، وَقَلْبِ الأَلِفِ وَاوًا كِرَاهَةِ اجْتِمَاعِ الياءات مع الكسرتين⁽⁸⁴⁾.

وأشار ناظر الجيش إلى إجماع النحاة في النسب إلى أمية تصغير (أمة) فقال: "قيل له: فكيف تعمل في: أمية فقد ذكر الأئمة أنها تصغير: أمة، والأصل: أميوة ولكنها أعلت الإعلال المعروف لمثلها، وقد أجمع النحاة على أن يقال في النسب إليها: أموي بحذف الياء الأولى التي للتصغير وقلب الياء الثانية واوا"⁽⁸⁵⁾.

المبحث الرابع: في بعض الأسماء الأخرى

1. قَصْرُ الاسم الممدود

يُعَرَّفُ الاسم الممدود بأنه: اسمٌ مُعَرَّبٌ، آخِرُهُ هَمْزَةٌ قَبْلُهَا أَلِفٌ زَائِدَةٌ، مثل (السَّمَاءِ) و(الصَّحْرَاءِ)⁽⁸⁶⁾.

ويُجَوِّزُ الصرفيون قَصْرَ الممدود، فيقال في بنية دُعَاء (دعا) وفي بنية صفراء (صفرا). وَيَقْبُحُ مَدُّ المَقْصُورِ فيَقْبُحُ أن يقال في بنية عصا (عصاء) وفي بنية غني (غناء)⁽⁸⁷⁾. ونقلت الكتب النحوية والصرفية⁽⁸⁸⁾ جواز قصر الممدود، ونقل ابن مالك الإجماع على قصر الممدود للضرورة قال ابن مالك في نظمه⁽⁸⁹⁾:

وقصر ذي المد اضطرارا مُجْمَعٌ عليه والعكس بخُلفٍ يَقَعُ

وقال ابن مالك: "فأما قصر الممدود: فيجوز للشاعر إذا اضطر إليه أن يستعمله بلا خلاف"⁽⁹⁰⁾.

واستندوا في قصر الممدود للضرورة إلى قول الشاعر⁽⁹¹⁾:

لَا بَدَّ مِنْ صَنَعَا وَإِنْ طَالَ السَّقَرُ

فالشاعر قَصَرَ (صَنَعَا) وهي ممدودة (صَنَعَاء) وذلك للضرورة الشعرية⁽⁹²⁾. ولم يقف الباحث على رأي مخالف في هذه المسألة حتى الفراء الذي نقل عنه العكبري أنه لم يُجوز قصر الممدود فقد استثنى الفراء ذلك قال العكبري: "ويجوز للشاعر قصر الممدود مطلقًا وقال الفراء لا يجوز إلا إذا



كان له بعد القصر نظيرٌ في الأبنية"⁽⁹³⁾. ويرى الباحث هنا أن إجماع الصرفيين على جواز قصر الممدود له ما يبرره للأسباب الآتية:

1. قصر الممدود لا يترتب عليه اختلافٌ في الإعراب أو تغيُّرٌ في المعنى.
2. يُقصرُ الممدود لأنه رجوع إلى الأصل وهو القصر، ويكون بحذف الألف قبل الآخر لأنَّ المدَّ زيادةٌ فإذا اضطر الشاعرُ فقصرَ فَقَدَرَدَ الكلام إلى أصله.
3. قصر الممدود للضرورة يشبه صرف ما لا ينصرف، فلذلك أُجمع على جوازه كما أشار إلى ذلك بعضهم⁽⁹⁴⁾.

4. كل ضرورة شعرية فهي ترخص في قرينة ما وإغناء غيرها عنها، وكثير من ذلك يندرج تحت عنوان الصيغة مثل: قصر الممدود، وحذف النون من اللذين واللتين، وحذف الألف من لفظ الجلالة، وواو هو، وياء هي، وحذف الألف من ضمير المتكلم، وتخفيف المشدد في القوافي، وإبدال حركة من حركة، وحرف من حرف، أو حذف حرف الجر نحو: "تمرون الديار ولم تعوجوا" وهو ما أشار إليه الدكتور تمام حسان⁽⁹⁵⁾.

2. لا تُحذف ألف المقصور في الوقف إلا للضرورة

الأصل في الاسم المقصور أن لفظه في الوقف كلفظه في الوصل، لا تحذف ألفه، وأشارت الكتب النحوية والصرفية إلى أن ألف الاسم المقصور تلفظ وصلًا ووقفًا، وأن المقصور غير المنون لا تحذف ألفه عند الوقف إلا للضرورة، ونقل ابن مالك عدم الخلاف في ذلك، حيث قال: "ولا خلاف في المقصور غير المنون أن لفظه في الوقف كلفظه في الوصل وأن ألفه لا تُحذف إلا في ضرورة كقول الراجز⁽⁹⁶⁾:

رَهْطُ ابْنِ مَرْجُومٍ وَرَهْطُ ابْنِ الْمُعَلِّ

أراد: ابن المعلى، وإلى هذا أشرتُ بقولي⁽⁹⁷⁾:

وقِفَ على عادم تنوين قُصر كوصله والحذفُ في الشعر اغتُفر

3- الاتفاق على الوقف على الألف في (عصى): عصا

نقل ركن الدين الأسترباذي أنهم اتفقوا على الوقف في مثل (عصى ورعى ومعلى) على الألف، فقال: "اعلم أنه يوقف على كل منون مقصور، ثلاثيا كان أو غيره على الألف باتفاق، سواء كان



مرفوعاً أو منصوباً، أو مجروراً، نحو: هذه عصي ورعى ومسى ومعلًى، ورأيت عصي ورعى ومسى ومعلًى، ومررت بعصى ورعى ومسى ومعلًى⁽⁹⁸⁾.

4. اسم الجمع واسم الجنس ليسا بجمع اتفاقاً

نقلت الكتب النحوية والصرفية⁽⁹⁹⁾ تفصيلات متعددة في اسم الجمع، واسم الجنس وتعريفاتهما وعرفوا اسم الجمع: ما دل على معنى الجمع، ولم يكن له واحد من لفظه، مثل قوم ورهط، أو له واحد من لفظه ولكنه ليس من أوزان الجموع كصحب وركب، أو كان جمعا أجريت عليه أحكام المفرد كالتصغير والنسب، كما جعلوا (ركاب) اسم جمع لركوبة، لأنهم نسبوا إلى لفظه والجموع لا ينسب إليها باقية على معناها⁽¹⁰⁰⁾.

فاسم الجمع هو الاسم الموضوع لمجموع الآحاد دالا عليها دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه⁽¹⁰¹⁾

وقسموا اسم الجنس على قسمين:

الأول: اسم الجنس الجمعي عرفه الأشموني فقال: " فاسم الجنس الجمعي هو الذي يفرق بينه وبين واحده بالتاء غالبا، بأن يكون واحده بالتاء غالبا، والاحتراز بـ(غالبا) عما جاء منه على العكس من ذلك، أي: يكون بالتاء دالاً على الجمعية وإذا تجرد منها يكون للواحد، نحو: كمء وكماء، وقد يفرق بينه وبين واحده بالياء، نحو: روم ورومي، وزنج وزنجي⁽¹⁰²⁾."

والثاني: اسم الجنس الإفرادي وهو: ما يصدق على الكثير والقليل واللفظ واحد كماء وذهب وخل وزيت⁽¹⁰³⁾ وقال ابن الحاجب: " وَنَحْوُ تَمْرٍ وَحَنْظَلٍ وَبَطِيخٍ مِمَّا يُمَيِّزُ وَاحِدَهُ بِالتَّاءِ لَيْسَ بِجَمْعٍ عَلَى الْأَصَحِّ⁽¹⁰⁴⁾ " ونقل الرضي الاتفاق على أن اسم الجمع الذي لا واحد له من لفظه ليس بجمع فقال: "وأما ما لا يعي من تركيبه لفظ يقع على المفرد كالغنم والإبل والخيول والنفر والرهط والقوم فلا خلاف في أنها اسم جمع وليست بجمع⁽¹⁰⁵⁾."

وأما اسم الجمع واسم الجنس اللذان ليس لهما واحد من لفظهما، فليسا بجمع اتفاقاً، نحو: إبل، وتراب، وإنما لم يجرى لمثل تراب، وخل، مفرد بالتاء، إذ ليس له فرد مميز عن غيره، كالتفاح، والتمر، والجوز⁽¹⁰⁶⁾.



5- لا خلاف في تسكين عين (ضخّمات) إن كانت صفة

نقلت كتب النحو والصرف⁽¹⁰⁷⁾ كيفية جمع الكلمات الثلاثية الساكنة العين مثل: جَفَنَةٍ، وأنها تُجمع بفتح العين وسكونها على (جَفَنَاتٍ) و(جَفَنَاتٍ) هذا إذا كان الساكن العين اسماً، أما إذا كان الساكن العين صفة وليس اسماً ك(ضخّمة) فقد نقل ابن مالك اتفاقاً أن الساكن العين إذا كان صفة مثل (ضخّمة) تُسَكَّن عينه عند جمعه فنقول: (ضخّمات) فقال ابن مالك: "فأما إن كان صفة ك(ضخّمة)، فلا خلاف في تسكين عينه، على أن قطرباً أجاز فتحها قياساً على ما ليس بصفة، ويعضد قوله ما حكى أبو حاتم من قول بعض العرب (كهّلة) و(كهّلات) والمشهور (كهّلات) وإلى قطرب أشرت بقولي⁽¹⁰⁸⁾:

.....ومن يقس فليس ذا ثبات

ويرى الباحث أن ما أشار إليه الصرفيون هو الصحيح لما يأتي:

1. لما في ذلك من فائدة في التفريق بين الاسم والنعت كما أشار إلى ذلك المبرد⁽¹⁰⁹⁾.
 2. لا يخفى ما في التسكين من خفة في نطق الكلمة فلا شك بأن: (ضخّمات) بالسكون أخف نطقاً من (ضخّمات) بالفتح وتظهر كذلك الخفة عند النسب ضحخي، أو ضخموي.
 3. ما أشار إليه ابن مالك وابن هشام وغيرهما من أن قطرباً أجاز الفتح في الصفة قياساً على ما ليس بصفة فكما رداً على قطرب بأن القياس ليس ذا ثبات قال ابن مالك: (ولا حجة في قولهم (لَجَبَات) و(رَبَعَات) لأن من العرب من يقول: (لَجَبَة) و(رَبَعَة) فاستغنى بجمع المفتوح العين عن جمع الساكن العين وهذا معنى قولي: فكان في جمعهم ل(فَعْلَة) عن جمع (فَعْلَة) غنى للنقطة⁽¹¹⁰⁾.
- وقال ابن هشام: "نحو: ضخّمات وعبّلات ؛ لأنهما وصفان لا اسمان، وشذ كهّلات، بالفتح، ولا ينقاس، خلافاً لقطرب"⁽¹¹¹⁾.

ويلاحظ الباحث هنا أن الكتب النحوية والصرفية التي وقف عليها لم تنقل رأياً مخالفاً مؤثراً على إجماع النحاة على تسكين عين الصفة (ضخّمات)، سوى ما أشاروا إليه من رأي قطرب الذي قاس الصفة على الأسماء وجوز تحريك عينها قياساً ولم يلتفت النحاة إلى قياس قطرب في هذه المسألة ولا يؤثر في الإجماع.



6. جمع منطلق: مطالق

المعروف عند الصرفيين أن الاسم، إذا اشتمل على أحرف زائدة، وُجِّع على فَعَالِل، وفَعَالِيل فله حالات:

1. أن يكون الاسم رباعيَّ الأصول ففي هذه الحالة تُحذف أحرف الزيادة نحو: غَضَنْفَر تجمع على غَضَافِر، أي تحذف منها (النون)، وعللوا ذلك بأن بقاءها يخلّ بالوزن، فلا يمكن جمعها على فَعَالِل، وفَعَالِيل مع بقاء النون وتُوصَل إلى الوزنين بحذف النون.
2. أن يكون الاسم ثلاثياً مزيداً بحرفين، ففي هذه الحالة يُحذف حرف واحد، نحو: مُنطلق: مَطَالِق.

3. أما إن كان الاسم مزيداً بثلاثة أحرف فيحذف اثنان، نحو: مُسْتَدَع: مَدَاع، وقالوا: يجب أن يكون الحرف الباقي له مزية على الحرف المحذوف؛ فمثلاً عند جمع (مُسْتَدَع) حُذفت (السين، والتاء) وبقيت (الميم)؛ لأن بقاء السين، والتاء يخل بالوزن؛ ولأن للميم مزية عليهما، هي: أنها مصدرّة في اللفظ، وأنها تدلّ على معنى يختص بالاسم، وهو الدلالة على اسم الفاعل، واختلفوا حين يكون الزائد ملحقا نحو: مُقْعَسَس⁽¹¹²⁾:

- أ. فمذهب سيبويه فيه، وفي نحوه إبقاء الميم فتقول: مقاعس
 - ب. ومذهب المبرد إبقاء الملحق وهو السين؛ لأنه يضاهي الأصل، فيقال قعاسس، وحذف الميم فتقول: قعاسس، وخالف المبرد فحذف الميم وأبقى الملحق
- ورُجِحَ مذهب سيبويه بأن الميم مصدره، وهي لمعنى يخص الاسم فكانت أولى بالبقاء⁽¹¹³⁾. واتفق الصرفيون أن الاسم إذا كان ثلاثياً مزيداً بحرفين ففي هذه الحالة يُحذف حرف واحد، نحو: مُنطلق: مَطَالِق. وأشارت بعض الكتب النحوية إلى أنه يتعين إبقاء الفاضل كالميم مطلقاً، فتقول في مُنطلق: مَطَالِق لا نَطَالِق وعللوا ذلك بأن الميم له مزية على غيره من أحرف الزيادة⁽¹¹⁴⁾. وقد نقل ذلك الأشموني منها أنه لا خلاف فيه، فقال:

"(وَالْمِيمُ أَوْلَى مِنْ سِوَاهُ بِالْبَقَا) لما له من المزية على غيره من أحرف الزيادة. وهذا لا خلاف فيه إذا كان ثاني الزائدين غير ملحق كنون منطلق، فتقول في جمعه مَطَالِق بحذف النون وإبقاء الميم. أما إذا كان ثاني الزائدين ملحقاً كسين مقعسَس فكذلك عند سيبويه، فيقال مقاعس، وخالف المبرد فحذف الميم وأبقى الملحق وهو السين لأنه يضاهي الأصل، فيقال قعاسس. ورجح مذهب سيبويه بأن



الميم مصدرة، وهي لمعنى يخص الاسم فكانت أولى بالبقاء⁽¹¹⁵⁾. ويؤيد الباحث ما ذهبوا إليه في هذه المسألة للامور الآتية:

الأول: لما للميم من مزية لفظية بتصدرها

الثاني: لما للميم من مزية معنوية بكونها تدل على معنى خاص بالأسماء، وهو دلالتها على اسم الفاعل كما أشار إلى ذلك الأنباري⁽¹¹⁶⁾.

الثالث: لما أشار إليه الوراق من تعليل لذلك بقوله:

"كَقَوْلِكَ فِي مَغْتَسَلٍ: مَغَاسِلٌ، وَفِي مَنْطَلِقٍ: مَطَالِقٌ، لِأَنَّ التَّاءَ وَالنُّونَ أَقْرَبُ إِلَى الطَّرْفِ"⁽¹¹⁷⁾.

7. الاتفاق على جواز فتح الياء في (عِيرات) جمع عير

في جمع المؤنث السالم جمعوا: ظبية وغزوة على ظبيات وغزوات وسجدة وسجدات وحسرة حسرات، وجمعوا خُطوة على خُطوات وخطوات، وهند على هُنَدَات وهنَدَات، ولم يغيروا في جمع: زينب وضخمة وشجرة وتمرة، فجمعوها على زَيْنَبَات وضَخَمَات وشَجَرَات، وتَمَرَات وجمعوا بيضة وجوزة على بَيْضَات وجُوزَات لاعتلال العين، وهذيل تحرك جمع عورة، فتقول عَوَرَات، وجوزوا الإسكان في نحو: سَمُرَات ونمرات، كما كان جائزا في المفرد؛ لأن ذلك حكم تجدد حالة الجمع⁽¹¹⁸⁾. وأغلب كتب النحو⁽¹¹⁹⁾ نقلت أن (عير) تجمع على (عِيرات) بفتح الياء شذوذا باتفاق العرب، ونقل ابن مالك ذلك الاتفاق فقال: "وأما عِيرات في جمع عير فجائز عند جميع العرب مع شذوذه عن القياس، لأنه مؤنث مكسور الفاء، فلم يكن في تحريك يائه بفتحة بعد الكسرة ما في بَيْضَات بتحريك الياء"⁽¹²⁰⁾.

ونقل ابن هشام أن جميع العرب اتفقوا على الفتح في (عِيرات) فقال: "واتفق جميع العرب على الفتح في (عِيرات) جمع عير وهي الإبل التي تحمل الميرة وهو شاذ في القياس؛ لأنه كبيعة وبيعات فحقه الإسكان"⁽¹²¹⁾.

والاتفاق المقصود هنا هو الاتفاق على فتح الياء في عِيرات، أما العين فقد نقل الأشموني رأيا للمبرد والزجاج فقال: "ومن النادر أيضًا قول جميع العرب عِيرات بكسر العين وفتح الياء جمع عير وهي الإبل التي تحمل الميرة، والعير مؤنثة، وذهب المبرد والزجاج إلى أنه عِيرات بفتح العين. قال المبرد: جمع عير وهو الحمار، وقال الزجاج: جمع عير الذي في الكتف أو القدم وهو مؤنث"⁽¹²²⁾ وقال الصبان: "قوله: (عِيرات بكسر العين) أي: المهملة وفتح الياء أي: والقياس تسكين الياء؛ لأن مفردة



معتل العين مكسور الفاء، فليس في عينه إلا التسكين، وفيه شذوذ آخر وهو الجمع بالألف والتاء؛ لأن مفردة ليس مما يجمع بهما قياساً. قوله: (الميرة) بكسر الميم وهو الطعام المجلوب. قوله: (جمع غير وهو الحمار) وعلى هذا أيضاً الفتح نادر؛ لأن إتباع العين للفاء إنما هو في المؤنث، والغير بمعنى الحمار مذكر⁽¹²³⁾.

ويشير الباحث هنا إلى أن ابن سيده قد أشار إلى الإجماع ونقل الإسكان عن بعض العرب فقال عن (عيرات): " قَالَ سَيِّوَيْه: جَمَعُوهُ بِالْأَلْفِ وَالتَّاءِ لِمَكَانِ التَّائِيثِ، وَحَرَكُوا الْيَاءَ لِمَكَانِ الْجَمْعِ بِالتَّاءِ وَكَوْنِهِ اسْمًا فَأَجْمَعُوهُ عَلَى لُغَةٍ هُذَيْلٌ لَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ جَوَزَاتٍ وَبِيضَاتٍ. قَالَ: وَقَدْ قَالَ بَعْضُهُمْ: عَيْرَاتٌ بِالإِسْكَانِ"⁽¹²⁴⁾.

8. لا يثنى ولا يجمع المركب تركيب إسناد مثل (تأبط شرا)

نقل النحاة⁽¹²⁵⁾ ثمانية شروط لتثنية الاسم وهي:

- الأول: الأفراد، فلا يثنى المثنى، ولا المجموع على حده، ولا الجمع الذي لا نظير له في الأحاد.
- الثاني: الإعراب، فلا يثنى المبني، وأما نحو: ذان وتان واللذان واللتان، فصيغ موضوعة للمثنى وليست مثناة حقيقة على الأصح، عند جمهور البصريين.
- الثالث: عدم التركيب، فلا يثنى المركب تركيب إسناد اتفاقاً، ولا مزج على الأصح، وأما المركب تركيب إضافة مع الإعلام فيستغنى بتثنية المضاف عن تثنية المضاف إليه.
- الرابع: التنكير، فلا يثنى العلم باقياً على علميته، بل ينكر ثم يثنى.
- الخامس: اتفاق اللفظ، وأما نحو: الأبوان للأب والأم؛ فمن باب التغليب.
- السادس: اتفاق المعنى، فلا يثنى المشترك، وأما قولهم: (القلم أحد اللسانين) فشاذ.
- السابع: أن لا يستغنى بتثنية غيره عن تثنيته، فلا يثنى (سواء) لأنهم استغنوا بتثنية (سي) عن تثنيته، فقالوا: (سيان) ولم يقولوا: (سواءان). وأن لا يستغنى بملحق بالمثنى عن تثنيته، فلا يثنى (أجمع وجمعاء) استغناء ب(كلا وكلتا).
- الثامن: أن يكون له ثان في الوجود. فلا يثنى الشمس ولا القمر، وأما قولهم: (القمران) للشمس والقمر فمن باب المجاز.

كما نقل عدد من كتب النحاة الاتفاق أن المركب تركيب إسناد لا يثنى⁽¹²⁶⁾.



ونقل السيوطي الاتفاق في أن المركب تركيب إسناد لا يثنى ولا يجمع قال السيوطي: "فلا يثنى المركب تركيب إسناد ولا يجمع اتِّفَاقًا نَحْوُ تَأْبُطِ شَرَا وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِي محكي من جملة" (127)، ونقل أبو حيان عدم الخلاف في ذلك فقال: "وقوله: (ومن تركيب إسناد) فلا يجمع بالواو والنون تأبُطُ شَرًّا وبرق نحره وشبههما ولا نعلم في ذلك خلافاً" (128).

ونقل ذلك عباس حسن موضحاً فقال: "وكذلك إن كان مركباً تركيب إسناد، مثل: (فَتَحَ اللهُ، رَامَ اللهُ، رَزَقَ اللهُ) فإنه لا يجمع مباشرة باتفاق وإنما يجمع بطريقة غير مباشرة، بأن تسبقه كلمة: (ذو) مجموعة ويبقى هو على حاله لا يدخله تغيير مطلقاً، في حروفه، وحركاته، مهما تغيرت الأساليب فيقال: (ذَوُو كذا) رفعاً، (وذوي) نصباً وجرّاً فتعني (ذوو، وذوي) (129).

9. الإجماع على عدم الزيادة في خمسة من الأسماء الرباعية

أشار ابن جني إلى أن الأسماء الرباعية لا زيادة فيها، وأنها تأتي على ستة أمثلة وهي فَعَلَّلَ وَفَعَّلَ وَفُعِّلَ وَفَعِلَ وَفُعِلَ، وقد ذكر سيبويه خمسة منها (130)، والوزن السادس رواه الأخفش (131). ونقل أبو الفتح ابن جني الإجماع على عدم الزيادة في خمسة منها فقال أبو الفتح: "اعلم أن الأسماء الرباعية التي لا زيادة فيها تعي على ستة أمثلة: خمسة وقع عليها إجماع أهل العربية، وواحد تجاذبه الخلاف وهي: "فَعَّلَلْ، وَفَعِّلَلْ، وَفُعِّلَلْ، وَفَعِلَلْ، وَفُعِلَلْ" (132).

وفصلوا في ذلك ومثلوا له على النحو الآتي:

1. فَعَّلَلْ يكون اسماً وصفة. فالاسم مثل (جَعَفَر) والصفة (صَقَّعَب) والصقعب: الطويل من الرجال (لسان العرب مادة صَقَّعَب).
2. فَعِلَلْ يكون اسماً وصفة. فالاسم مثل (قِرْطَم) والصفة مثل (خِضْرَم) والقِرْطَم حَب العصفور والبئر الخضر: كثيرة الماء (لسان العرب مادة قِرْطَم وخِضْرَم).
3. فُعِّلَلْ يكون اسماً وصفة. فالاسم (بُرْثُن) والصفة "كُلُّل" والبُرْثُن: مخلب الأسد وكُلُّل القصير الغليظ الشديد (لسان العرب مادة برثن وكلكل).
4. فِعْلَلْ يكون اسماً وصفة. فالاسم: قِرْطَع والصفة (هِبْلَع) (والقِرْطَع: قَمْل الإبل والهِبْلَع الأكل (لسان العرب مادة قِرْطَع وَهِبْلَع).
5. فِعْلَلْ يكون اسماً وصفة. فالاسم فِطْحَل، والصفة: سِبْطَر (الفِطْحَل دهر لم يُخْلَق بعد والسِبْطَر: الشهم المقدام) (لسان العرب وتاج العروس مادة فطحل و سبطر).



ونقل ابن جني أن هذه الأمثلة الخمسة وقع الإجماع عليها فقال: " فهذه الأمثلة الخمسة وقع الإجماع عليها وأما السادس الذي يتنازع فيه الناس: (فَجُخْدَب) ومثاله (فُعْلَل) -بفتح اللام- حكاه أبو الحسن وحده بالفتح وخالفه فيه جميع البصريين إلا من قال بقوله الشائع⁽¹³³⁾ .
النتائج:

توصل الباحث في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1. ظهر من خلال هذا البحث أن مصطلحات الاتفاق التي استعملها الصرفيون في الأسماء متعددة منها صريحة ومنها ضمنية مثل: (العرب قاطبة قالوا، الاتفاق، اتفاقا، اتفقوا، أجمع، الإجماع، أجمعوا، إجماعا مجمّع عليه، لا خلاف، بلا خلاف) تقسمت هذه المصطلحات على الموضوعات الصرفية في كتب النحو والصرف واللغة.
2. إذا نقل الصرفيون الإجماع في مسألة صرفية فغالبا يقصدون اتفاق البصريين والكوفيين وبعضها اتفاق النحويين أو العرب جميعا.
3. في بعض المسائل الصرفية المنقول فيها اتفاق قد يكون خالف هذا الاتفاق أحد العلماء، لكنهم لم يلتفتوا إلى مخالفته لعدم قوة حجة المخالف أو قياسه قياسا ضعيفا، لا يرقى إلى درجة الأخذ به أو لأن حجة المتفقين أقوى وأفضل، ومن ذلك ما نقله الزرقاني أن فخر الدين الرازي ذهب إلى أن تصغير إنسان (أنيسين) بخلاف ما اتفق عليه أن تصغير إنسان (أنيسيان) لأن ما ذهب إليه الرازي رأي ضعيف لا يستقيم مع الحجج التي أوردها الصرفيون، وأشارت إليها في دراستي لهذه المسألة الصرفية وتعقبات النحاة والصرفيين له، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن طلحة من أن المصدر والفعل ليس أحدهما مشتقا من الآخر.
4. يرد الاتفاق أحيانا على الشذوذ في القواعد، أي: اتفاق في الخروج عن الأصل، كما هو الحال في اتفاقهم على جمع (عير) عيرات شذوذا، والقياس السكون (عيرات)، واتفاقهم على الشاذ في تصغير (إنسان) أنيسيان والقياس أنيسان... إلخ
5. بلغ عدد المسائل المتفق عليها التي جمعتها في هذا البحث (27) مسألة صرفية.

6. يُعد الرضي في كتابه شرح الشافية من أكثر الصرفيين نقلا للاتفاق في المسائل الصرفية التي جمعتها في هذا البحث، حيث بلغ عدد المسائل التي نقل الاتفاق فيها (5) مسائل، ويأتي بعده ابن مالك والأشموني حيث بلغ عدد المسائل التي نقل ابن مالك الاتفاق فيها (4) مسائل، ونقل الأشموني



الاتفاق في (4) مسائل، ونقل المرادي الاتفاق في (3) مسائل، ونقل خالد الأزهرى الاتفاق في (3) مسائل، ونقل ابن عقيل الاتفاق في مسألتين (2)، ونقل عدد من الأعلام مسألة واحدة وهم: ابن جني، ابن الحاجب، ركن الدين الأسترباذي، ابن هشام، ناظر الجيش، السيوطي.

7. ما ورد في هذا البحث هو المسائل الصرفية التي نقل النحاة والصرفيون واللغويون الاتفاق والإجماع حولها وهذه المسائل الصرفية المتفق عليها تعد أعلى لغة في قوة أدلة الاحتجاج بالإجماع عليها.

8. قد يكون هناك مسائل أخرى لم ينقل الصرفيون والنحاة فيها اتفاقاً أو إجماعاً لبداية المسألة أو كونها من الأسس الصرفية التي لم يختلف حولها أحد.

9. يطلق المتقدمون من النحاة والصرفيين النحو على ما يشمل التصريف؛ ولذلك نجد أن أغلب الكتب النحوية القديمة تحمل كتاباً نحويًا وصرفيًا ويُعد مؤلفها نحويًا وصرفيًا ويعرفون النحو على هذه الطريقة بأنه (علم يعرف به أحكام الكلم العربية إفراداً وتركيباً، أو بأنه العلم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي اختلف منها) ويذهب المتأخرون إلى أن التصريف قسم النحو لا قسم منه، فيعرف كل منهما بتعريف يميزه عن قسمه.

10. مصطلح (التصريف) هو الأكثر استعمالاً عند القدماء لعلم الصرف وعليه كانت عناوين مؤلفاتهم الصرفية مثل أبي عثمان المازني والثمانيني وابن عصفور وابن الحاجب وابن مالك والرضي.... إلخ.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى: 9/1.
- (2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 190/9، مادة (صرف). الرازي، مختار الصحاح: 235. إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط: 513/1.
- (3) ينظر: ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف: 6/1. ابن مالك، إيجاز التعريف في علم التصريف: 58. الجرجاني، التعريفات: 59. الراجعي، التطبيق الصرفي: 7. الغلاييني، جامع الدروس العربية: 105/1.
- (4) ينظر: عبد الحميد، دروس التصريف: 5.
- (5) الجرجاني، المفتاح في الصرف: 26.
- (6) الجرجاني، التعريفات: 59.
- (7) ينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 219/2.

- (8) ابن جني، المنصف: 2/1.
- (9) الرضي، شرح الشافية: 6/1.
- (10) ينظر: الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب: 6/1.
- (11) الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح: 5/1.
- (12) ينظر: الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح: 5/1. الصبان، حاشية الصبان: 24/1.
- (13) السيوطي، المزهر في علوم اللغة: 343/22.
- (14) الزعبلوي، دراسات في النحو: 17/1.
- (15) البعبي أشار إليه في تحقيقه لكتاب فتح المتعال على القصيدة المسماة بلامية الأفعال لحمد بن محمد الرائقي الصعدي المالكي، البعبي، فتح المتعال: هامش 170.
- (16) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 463/20. الفيروز أبادي، القاموس المحيط: 710/1. إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط: 135/1. الفيومي، المصباح المنير: 108/1.
- (17) الزبيدي، تاج العروس: 463/20.
- (18) ينظر: اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية: 49.
- (19) ابن مالك، الألفية: 36.
- (20) ابن عقيل، شرح الألفية: 1261/2. ينظر: الأشموني، شرح الألفية: 233/2. الصبان، حاشية الصبان: 461/2.
- الحملوي، شذى العرف: 57.
- (21) ابن عقيل، شرح الألفية: 563/1.
- (22) ابن الوراق، علل النحو: 275. ابن جني، اللمع: 49.
- (23) ينظر: عبد الصادق، شرح أبي العلاء والخطيب التبريزي على ديوان أبي تمام: 152/1.
- (24) الأزهرى، شرح التصريح: 479/1.
- (25) أبو حيان: التذييل والتكميل: 153/7.
- (26) الأزهرى، شرح التصريح: 479/1.
- (27) ابن مالك، شرح التسهيل: 178/2.
- (28) ابن طلحة هو محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك الأموي الإشبيلي المعروف بابن طلحة، كان إماماً بالعربية وبعلم الكلام توفي سنة 618 هجرية ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 121، 122.
- (29) أبو حيان، التذييل والتكميل: 133/7.
- (30) ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الملائكة: 62/1.



- (31) الفراهيدي، العين: 292/3. ابن السراج، الأصول في النحو: 58/3. ابن جني، سر صناعة الإعراب: 364/2. الثماني، شرح التصريف: 312. العكبري، الباب في علل البناء والإعراب: 317/2. الرضي، شرح الشافية: 210/1. الفيومي، المصباح المنير: 6/4. ابن منظور، تاج العروس: 413/6.
- (32) الرضي، شرح الشافية: 210/1.
- (33) ينظر العكبري، الباب في علل البناء والإعراب: 317/2.
- (34) مثل: سيبويه، الكتاب: 239/4. المبرد، المقتضب: 246/1. الثماني، شرح التصريف: 317. ابن السراج، الأصول في النحو: 263/3. ابن جني، سر صناعة الإعراب: 383/2. ابن منظور، لسان العرب: 230/10. ابن عصفور، الممتع في التصريف: 246. المرادي، شرح الألفية: 1431/3. الأزهرى، شرح التصريح: 573/2. ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: 5229/10. الحملاوي، شذ العرف: 103.
- (35) الرضي، شرح الشافية: 211/1.
- (36) نفسه، الصفحة نفسها.
- (37) ينظر: المبرد، المقتضب: 26/1. السيرافي، شرح الكتاب: 221/4. ابن الأنباري، الإنصاف: 726/2. الفوزان دليل السالك إلى ألفية ابن مالك: 245/2. حسن، النحو الوافي: 764/4.
- (38) ينظر: سيبويه، الكتاب: 458/3. المبرد، المقتضب: 26/1. ابن الأنباري، الإنصاف: 726/2. الفوزان، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك: 245/2. حسن، النحو الوافي: 764/4.
- (39) الرضي، الشافية: 211/1.
- (40) سيبويه، الكتاب: 471/2. ابن جني، المنصف: 281/2. ابن مالك، تحقيق إيجاز التعريف: 22/3.
- (41) سيبويه، الكتاب: 471/3.
- (42) ابن مالك، إيجاز التعريف: 23/3.
- (43) الرضي، شرح الشافية: 211/1.
- (44) السيوطي، الألغاز النحوية: 59.
- (45) مثل: الثماني، شرح التصريف: 301. ابن يعيش، شرح المفصل: 275/5. العكبري، الباب علل البناء والإعراب: 307/2. ابن عصفور، الممتع في التصريف: 269. ابن مالك، إيجاز التعريف: 120. الأشموني، شرح الألفية: 100/4.
- (46) الرضي، شرح الشافية: 213/1. ناظر الجيش، تمهيد القواعد: 592/10. ابن مالك، إيجاز التعريف: 120. الصبان، حاشية الصبان: 418/4.
- (47) الإسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب: 364/1.
- (48) ابن هشام، أوضح المسالك: 331/4.
- (49) الأزهرى، شرح التصريح: 586/2.

- (50) ينظر: الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب: 358/1.
- (51) الفراء، معاني القرآن: 270/2.
- (52) ابن الأثير، البديع في علم العربية: 179/1.
- (53) ابن منظور، لسان العرب: 225/12.
- (54) ابن سيده، المخصص: 44/1.
- (55) ابن الصائغ، هامش الملحمة في شرح الملحمة: 674/2.
- (56) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب: 351/26. الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 478/8، 479.
- (57) أبو حيان، البحر المحيط: 310/7.
- (58) ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب: 845/2. الرضي، شرح الشافية: 265/1. السيوطي، همع الهوامع: 387/3.
- (59) نفسه، الصفحة نفسها.
- (60) ابن يعيش، شرح المفصل: 323/3.
- (61) سيبويه، الكتاب: 351/3. الرضي، شرح الشافية: 37/2. ابن مالك، شرح الكافية: 1935/4. الأزهري، شرح التصريح: 590/2. السيوطي، همع الهوامع: 402/3. ابن هشام، أوضح المسالك: 332/4.
- (62) ابن السراج، الأصول في النحو: 79/3.
- (63) الأشموني، شرح الألفية: 10/2. ينظر: المرادي توضيح المقاصد والمسالك: 1461/3.
- (64) ابن هشام، أوضح المسالك: 281/3. وينظر: الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه: 194/3.
- (65) حسن، النحو الوافي: 735/4.
- (66) المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1458-1459/3.
- (67) البيت في الرضي من شواهد شرح الشافية: 72/2. المرادي، شرح الألفية: 1458/3. الأزهري، شرح التصريح: 599/2.
- الحملاوي، شد العرف: 110. أبو حيان، التذييل والتكميل: 17/9.
- (68) ينظر: الرضي، من شواهد شرح الشافية: 72/2. المرادي، شرح الألفية: 1458/3. الأزهري، شرح التصريح: 599/2. شذى العرف: 110.
- (69) ينظر: سيبويه، الكتاب: 374/3. المبرد، المقتضب: 143/3. الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية: 165.
- (70) سيبويه، الكتاب: 345/3. ابن السراج، الأصول في النحو: 369/3. ابن جني، الخصائص: 336/2. ابن الحاجب، الكافية الشافية: 41/1. الرضي، شرح الشافية: 24/2. ناظر الجيش، تمهيد القواعد: 4707/9. الصبان، حاشية الصبان: 261/4.
- (71) ابن الحاجب، الكافية الشافية: 39/1.
- (72) الأشموني، شرح الألفية: 1669/4.



- (73) سيبويه، الكتاب: 474/3.
- (74) الأزهري، شرح التصريح: 601/2. ينظر: ابن مالك شرح الكافية الشافية: 1958/4.
- (75) المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1464/3.
- (76) الأشموني، شرح الألفية: 14/2. الصبان، حاشية الصبان: 272/4.
- (77) الصبان، حاشية الصبان: 272/4، ينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 1958/4.
- (78) تنظر الآراء في: المبرد، المقتضب: 167/1. ابن جني، المنصف: 59/1. الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب: 263/1. المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1461/3. حسن، النحو الوافي: 738/4.
- (79) الأشموني، شرح الألفية: 1/211. المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1463/3. الأزهري، شرح التصريح: 604/2.
- (80) ينظر السيوطي، المفصل: 263/1.
- (81) ينظر: الأزهري، شرح التصريح: 601/2. السيوطي، همع الهوامع: 403/3.
- (82) الأزهري، شرح التصريح: 601/2.
- (83) ابن الأثير، البديع في علم العربية: 203/2.
- (84) الدقر، معجم القواعد العربية: 241/2.
- (85) ناظر الجيش، تمهيد القواعد: 4996/9.
- (86) الجرجاني، التعريفات: 231. الغلاييني، جامع الدروس العربية: 105/1.
- (87) الغلاييني، جامع الدروس العربية: 105/1.
- (88) ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو: 447/3. ابن الأنباري، الإنصاف: 745/2. ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 234/2. ابن هشام، أوضح المسالك: 243/3.
- (89) ابن مالك، الألفية: 57.
- (90) ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 234/2.
- (91) الرجز لم ينسب لقائل وهو صدر بيت، وعجزه قوله: وَلَوْ تَحَيَّ كُلُّ عَوْدٍ وَدَبْرٍ، ومعنى (دبر): أصابته الدبرة، وهي قرحة تحدث في البعير من احتكاك الرجل وغيره، وهو من شواهد: ابن جني، سر صناعة الإعراب: 175/2. ابن سيده، المخصص: 427/4. ابن منظور، لسان العرب: 98/2. ابن هشام، أوضح المسالك: 296/4. الأزهري، شرح التصريح: 504/2. السيوطي، همع الهوامع: 277/3.
- (92) ينظر آل علي حسين، شرح ألفية ابن مالك: 54/1.
- (93) العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 97/3.
- (94) المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1363/3.
- (95) ينظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: 237. المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1363/3.

- (96) البيت من شواهد: سيبويه، الكتاب: 188/4. الأشموني، شرح الألفية: 19/2. الصبان، حاشية الصبان: 287/4.
- (97) ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 326/2، البيت قائله لبيد بن ربيعة وهو من الرمل وصدره: وقبيل من لُكيز شاهد، وهو من شواهد: سيبويه، الكتاب: 291/2. الرضي، شرح الشافية: 285/2. الأشموني، شرح الألفية: 1695/4.
- (98) الأسترباذي، شرح الشافية: 113/1.
- (99) ينظر: المبرد، المقتضب: 208/1. ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 1884/4. ناظر الجيش، تمهيد القواعد: 4838/9، 4842/9، الأشموني، شرح الألفية: 475/1. الصبان، حاشية الصبان: 216/4. المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1417/2. الجامي، الفوائد الضيائية: 359/1. حسن، النحو الوافي: 680/4.
- (100) الجوجري، شرح شذور الذهب: 202/1. ينظر: حسن، النحو الوافي: 84/2، 680/4.
- (101) ينظر: الفاكهي، شرح الحدود في النحو: 111.
- (102) الأشموني، شرح الألفية: 24/1. حسن، النحو الوافي: 84/2.
- (103) ابن عقيل: شرح ابن عقيل: 15/1.
- (104) ابن الحاجب، الشافية: 54.
- (105) الرضي، شرح الشافية: 204/2.
- (106) نفسه: 367/3.
- (107) مثل: المبرد، المقتضب: 99/1. ابن هشام، أوضح المسالك: 252/3. الأشموني، شرح الألفية: 436/1. حسن، النحو الوافي: 726/4.
- (108) ينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 249/2.
- (109) المبرد، المقتضب: 99/1.
- (110) ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 249/2.
- (111) ابن هشام، أوضح المسالك: 252/3.
- (112) مقعنسس: أي متأخر إلى خلف من القعس، وهو خروج الصدر، ودخول الظهر عند الحذب، ابن منظور، لسان العرب: 178/6.
- (113) المرادي توضيح المقاصد والمسالك: 1464/3، 1412/2، 79/1. وينظر: ابن السراج، الأصول في النحو: 12/2، 451/3. البيضاوي، نزهة الطرف: 68/1. الصبان، حاشية الصبان: 210/4.
- (114) ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو: 12/2، 451/3. البيضاوي، نزهة الطرف: 68/1. الأزهرى، شرح التصريح: 556/2. ابن هشام، أوضح المسالك: 269/3. السيوطي، همع الهوامع: 366/3. الصبان، حاشية الصبان: 210/4.



- (115) الأشموني، شرح الألفية: 471/1.
- (116) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف: 535/2.
- (117) ابن الوراق، علل النحو: 524.
- (118) ينظر: سيبويه، الكتاب: 600/3. الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب: 339. المرادي، توضيح المقاصد: 1374/3. ابن هشام، أوضح المسالك: 252/3. الأشموني، شرح الألفية: 471/1.
- (119) ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 236/2. ابن منظور، لسان العرب: 624/4. ابن مالك، تسهيل الفوائد: 19. المرادي، توضيح المقاصد: 1374/3. الأزهرى، شرح التصريح: 518/2. السيوطي، همع الهوامع: 91/1. ناظر الجيش، تهديد القواعد: 395/1. أبو حيان، التذييل والتكميل: 58/2.
- (120) ابن مالك، تسهيل الفوائد: 19. ابن مالك، شرح التسهيل: 100/1، 104.
- (121) ابن هشام، أوضح المسالك: 253/3.
- (122) الأشموني، شرح الألفية: 1572/4.
- (123) الصبان، حاشية الصبان: 1572/4.
- (124) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 236/2. و ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 624/4.
- (125) ينظر: المرادي، شرح الألفية: 324/1. الفاكهي، الحدود في النحو: 460. الأزهرى، شرح التصريح: 65/1.
- (126) ينظر: المرادي، شرح الألفية: 324/1 والفاكهي الحدود في النحو: 460. الأزهرى، شرح التصريح: 65/1.
- (127) السيوطي، همع الهوامع: 156/1.
- (128) أبو حيان، التذييل والتكميل: 306/1.
- (129) حسن، النحو الوافي: 1141.
- (130) ينظر: سيبويه الكتاب: 289/4.
- (131) ينظر: ابن مالك، إيجاز التعريف: 289.
- (132) ابن جني، المنصف: 27.26.25.
- (133) نفسه، الصفحة نفسها.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

- 1) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2008م.
- 2) ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.

- (3) ابن الأثير، أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، البديع في علم العربية تحقيق: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1420هـ.
- (4) الأزهرى، خالد عبد الله، التصريح بمضمون التوضيح في النحو: شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (5) الأسترباذي، محمد بن الحسن، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: عبد المقصود محمد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 2004م.
- (6) الأسترباذي، محمد بن الحسن، شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهد للعالم الجليل عبد القادر البغدادي: تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزقراق، ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م.
- (7) البيضاوي صادق محمد، نزهة الطرف شرح بناء الأفعال بعلم الصرف، د. ن. د. ب. د. ت.
- (8) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، بيروت، 2006م.
- (9) الثماني، عمر بن ثابت، شرح التصريف، تحقيق: إبراهيم بن سليمان البعيمي، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
- (10) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، المفاتيح في الصرف، تحقيق: علي توفيق الحمّد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م.
- (11) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (12) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، المنصف - شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1954م.
- (13) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هندواي، دار القلم، دمشق، 1985م.
- (14) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ت.
- (15) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، اللمع في العربية، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، د. ت.
- (16) الجوزي، محمد بن عبد المنعم بن محمد، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: نوف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، 2004م.
- (17) ابن الحاجب، عثمان بن أبي بكر بن يونس، الأمالي، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت، 1989م.
- (18) ابن الحاجب، عثمان بن أبي بكر بن يونس، الشافية في علم التصريف: ومعها الوافية نظم الشافية للنيسابوري، تحقيق: حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، 1995م.



- (19) حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (20) الحملاوي، أحمد بن محمد، شذى العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، مكتبة الرشد، الرياض، د.ت.
- (21) أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
- (22) أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، 1914هـ.
- (23) أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وزكريا عبد المجيد النوقي، وأحمد النجولي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (24) الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: مصطفى البغا، مكتبة اليمامة، الرياض، 1407هـ.
- (25) الرائقي، حمد بن مُحَمَّد الصعيدي، فتح المتعال على القصيدة المسماة بلامية الأفعال، تحقيق: إبراهيم بن سليمان البعيجي، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1418هـ.
- (26) الزبيدي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، 1965م.
- (27) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، اللامات، تحقيق: مازن المبارك، دار صادر، بيروت، 1985م.
- (28) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- (29) الزعبلوي، صلاح الدين، دراسات في النحو، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ت.
- (30) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، 1993م.
- (31) ابن السراج، أبوبكر محمد بن السري بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
- (32) ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (33) سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- (34) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الألغاز النحوية: المسعى الطراز في الألغاز، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003م.



- (35) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (36) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، د.ت.
- (37) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ت.
- (38) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، شرح الشاطبية لألفية ابن مالك المسمى المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م.
- (39) الشنفرى، ثابت بن أوس الأزدي، لامية الشنفرى، تحقيق: محمد أديب عبدالواحد جمران، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984م.
- (40) ابن الصائغ، محمد بن حسن بن سباع، اللوحة في شرح الملحة، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2004م.
- (41) الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني، دار الفكر، بيروت، 1999م.
- (42) عبد الحميد، محمد محي الدين، دروس التصريف، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م.
- (43) ابن عصفور، علي بن مؤمن الإشبيلي، الممتع الكبير في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- (44) ابن عقيل، عبد الله بن عقيل العقيلي، شرح ابن عقيل ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، 1980م.
- (45) العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، الباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، 1995م.
- (46) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: علي محمد فاخر، وآخرين، دار السلام، القاهرة، 2010م.
- (47) الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1993م.
- (48) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب: بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- (49) الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1955م.
- (50) الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.



- (51) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- (52) اللبدي، محمد سمير، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- (53) آل علي، حسين بن أحمد بن عبد الله، شرح ألفية ابن مالك، معهد تعليم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ت.
- (54) ابن مالك، محمد بن عبد الله، ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (55) ابن مالك، محمد بن عبد الله، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م.
- (56) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر، الرياض، 1990م.
- (57) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (58) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994م.
- (59) المرادي، محمد حسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، بيروت، 2008م.
- (60) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.
- (61) ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق: علي محمد فاخر، وآخرين، دار السلام، القاهرة، 1428هـ.
- (62) ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (63) ابن هشام، عبد الله الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ومعه كتاب: هداية السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الندوة الجديدة، بيروت، 1980م.
- (64) ابن الوراق، محمد بن عبد الله بن العباس، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
- (65) ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا محمد بن علي، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

Arabic References

- 1) 'Ibrāhīm 'Anīs & Āḥarūn, al-Mu'ḡam al-Wasīṭ, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2008.



- 2) Ibn al-'Aṭir, 'Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad al-Ġazarī, al-Nihāyah fī Ḡarīb al-'Aṭar, Ed. Ṭāhir 'Aḥmad al-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1979.
- 3) Ibn al-'Aṭir, 'Abī al-Sa'ādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad al-Ġazarī, al-Badī' fī 'Ilm al-'Arabiyyah Ed. Faṭḥī 'Aḥmad 'Alī al-Dīn, Ḡāmi'at Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 1420.
- 4) al-'Azharī, Ḥalīd 'Abdallāh, al-Taṣrīḥ bi-Maḍmūn al-Tawḍīḥ fī al-Naḥw: Šarḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ, Ed. Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2000.
- 5) al-'Astrābādī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan, Šarḥ Šāfiyah Ibn al-Ḥāḡib, Ed. 'Abdalmāqšūd Muḥammad 'Abdalmāqšūd, Maktabat al-Ṭaqāfah al-Dīniyah, Mišr, 2004.
- 6) al-'Astrābādī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan, Šarḥ Šāfiyah Ibn al-Ḥāḡib, ma'a Šarḥ Šawāhidahu lil-'Ālam al-Ġalīl 'Abdalqādir al-Baḡdādī: Ed. Muḥammad Nūr al-Ḥasan, & Muḥammad al-Zaqrāf, & Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamid, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1982.
- 7) al-Bayḍānī Šādiq Muḥammad, Nuzhat al-Ṭarf Šarḥ Binā' al-'Af'al bi-'Ilm al-Šarf, D. N, D. b, N. D.
- 8) Tammām Ḥassān, al-Luḡah al-'Arabiyyah Ma'nāhā & Mabnāhā, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 2006.
- 9) al-Ṭamānīnī, 'Umar Ibn Ṭābit, Šarḥ al-Taṣrīf+-, Ed. 'Ibrāhīm Ibn Sulaymān al-Bu'aymī, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 1999.
- 10) al-Ġurḡānī, 'Abdalqāhir Ibn 'Abdalraḥmān, al-Miftāḥ fī al-Šarf, Ed. 'Alī Tawfiq al-Ḥamad, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1987.
- 11) al-Ġurḡānī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn 'Alī, al-Ta'ryfāt al-Fiḥriyyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1983.
- 12) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān al-Mawṣilī, al-Munṣif-Šarḥ Kitāb al-Taṣrīf li-'Abī 'Uṭmān al-Māzinī, Ed. 'Ibrāhīm Muṣṭafā, & 'Abdallāh 'Amīn, Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, Mišr, 1954.
- 13) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān al-Mawṣilī, Sīr Šinā'at al-'I'rāb, Ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Dimašq, 1985.
- 14) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān al-Mawṣilī, al-Ḥaṣā'ish, al-Hay'ah al-Mišriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, N. D.
- 15) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān al-Mawṣilī, al-Luma' fī al-'Arabiyyah, Ed. Fa'iz Fāris, Dār al-Kutub al-Ṭaqāfiyyah, al-Kuwait, N. D.



- 16) al-Ġūgarī, Muḥammad Ibn 'Abdalmun'im Ibn Muḥammad, Šarḥ Šuḍūr al-Dahab fi Ma'rifat Kalām al-'Arab, Ed. Nawf Ibn Ġazā' al-Ḥārītī, 'Imādat al-Baḥt al-'Ilmī bi-al-Ġāmi'ah al-'Islāmiyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Su'ūdīyah, 2004.
- 17) Ibn al-Ḥāḡib, 'Uṭmān Ibn 'Abībākr Ibn Yūnis, al-'Amālī, Ed. Faḥr Šālīḥ Sulaymān Qadārah, Dār 'Ammār, 'Ammān, Dār al-Ġīl, Bayrūt, 1989.
- 18) Ibn al-Ḥāḡib, 'Uṭmān Ibn 'Abībākr Ibn Yūnis, al-Šāfiyah fi 'Ilm al-Tašrīf: & ma'ahā al-Wāfiyah Naẓm al-Šāfiyah lil-Nisābūrī, Ed. Ḥasan 'Aḥmad al-'Uṭmān, al-Maktabah al-Makkiyah, Makkah al-Mukarramah, 1995.
- 19) Ḥasan, 'Abbās, al-Naḥw al-Wāfi, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, N. D.
- 20) al-Ḥamalāwī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, Šaḍā al-'Urf fi Fann al-Šarf, Ed. Naṣr Allāh 'Abdalraḥmān, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, N. D.
- 21) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, Irtiṣāf al-Ḍarab min Lisān al-'Arab, Ed. Raḡab 'Uṭmān, Maktabat al-Ḥānḡī, al-Qāhirah, 1998.
- 22) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, al-Taḍyīl & al-Takmil fi Šarḥ Kitāb al-Tashīl, Ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Dimašq, 1914.
- 23) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt, Ed. 'Ādil 'Aḥmad 'Abdalmawḡūd, & Zakarīyā 'Abdalmaḡīd al-Nawqī, & 'Aḥmad al-Naḡwī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 24) al-Rāzī Muḥammad Ibn 'Abībākr Ibn 'Abdalqādir, Muḥtār al-Šiḥāḥ, Ed. Muṣṭafā al-Baḡā, Maktabat al-Yamāmah, al-Riyāḍ, 1407.
- 25) al-Rā'qī, Ḥamad Ibn Muḥammad al-Ša'dī, Faṭḥ al-Muta'al alā al-Qaṣīdah al-Musmmāt bi-Lāmiyat al-'Af'al, Ed. 'Ibrāhīm Ibn Sulaymān al-Bu'aymī, Maḡallat al-Ġāmi'ah al-'Islāmiyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1418h.
- 26) al-Zubaydī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abdalrazzāq, Taḡ al-'Arūs min Ġawāhir al-Qāmūs, Ed. Maḡmū'ah mina al-Muḥaqqiqīn, Dār al-Hidāyah, al-Kuwait, 1965.
- 27) al-Zaḡḡāḡī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Ishāq, al-Lāmāt, Ed. Māzin al-Mubārak, Dār Šādir, Bayrūt, 1985.
- 28) al-Zurqānī, Muḥammad Ibn 'Abdalbāqī Ibn Yūsuf, Šarḥ al-Zurqānī alā al-Mawāhib al-Laduniyah bi-al-Minaḥ al-Muḥammadiyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1996.

- 29) Za'balāwī, Šalāḥ al-Dīn, Dirāsāt fī al-Naḥw, Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, Dimašq, D. t
- 30) al-Zamaḥšarī, Maḥmūd Ibn 'Amr Ibn 'Aḥmad, al-Mufaššal fī Šan'at al-'Irāb, Ed. 'Alī Bū Mulḥim, Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 1993.
- 31) Ibn al-Sarrāḡ, 'Abūbakra Muḥammad Ibn al-Sirrī Ibn Sahl, al-'Uṣūl fī al-Naḥw, Ed. 'Abdalḥusayn al-Fatli, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, N. D.
- 32) Ibn Sīdah, 'Alī Ibn 'Ismā'īl al-Mursī, al-Muḥkam & al-Muḥīt al-'Aḏam, Ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 33) Sibawayh, 'Amr Ibn 'Uṭmān Ibn Qanbar, al-Kitāb, Ed. 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn Maktabat al-Ḥanḡī, al-Qāhirah, 1988.
- 34) al-Suyūṭī, 'Abdaraḥmān Ibn 'Abībakra, al-'Algāz al-Naḥwīyah: al-Musammā al-Ṭirāz fī al-'Algāz, al-Maktabah al-'Azharīyah lil-Turāt, al-Qāhirah, 2003.
- 35) al-Suyūṭī, 'Abdaraḥmān Ibn 'Abībakra, al-Muzhir fī 'Ulūm al-Luḡah & 'Anwā'uhā, Ed. Fū'ad 'Alī Maṣṣūr, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 36) al-Suyūṭī, 'Abdaraḥmān Ibn 'Abībakra, Buḡyat al-Wu'āt fī Ṭabaqāt al-Luḡawīyīn & al-Nuḥāh, Ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Šaydā, N. D.
- 37) al-Suyūṭī, 'Abdaraḥmān Ibn 'Abībakra, Ham' al-Hawāmī' fī Šarḥ Ḡam' al-Ḡawāmī', Ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī, al-Maktabah al-Tawfiqīyah, Mišr, N. D.
- 38) al-Šāṭibī, 'Ibrāhīm Ibn Mūsā, Šarḥ al-Šāṭibīyah li-'Alfiyat Ibn Mālīk al-Musammā al-Maqāšid al-Šāfiyah fī Šarḥ al-Ḥulāšah al-Kāfiyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2012.
- 39) al-Šanfarā, Ṭābit Ibn 'Aws al-'Uzdī, Lāmīyat al-Šanfarā, Ed. Muḥammad 'Adīb 'Abdalwāḥid Ḡamrān, al-Maktab al-'Islāmī, Bayrūt, 1984.
- 40) Ibn al-Šā'ig, Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn Sibā', al-Lamḥah fī Šarḥ al-Mulḥah, Ed. 'Ibrāhīm Ibn Sālīm al-Šā'idī, 'Imādat al-Baḥt al-'Ilmī bi-al-Ḡāmi'ah al-'Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 2004.
- 41) al-Šabbān, Muḥammad Ibn 'Alī, Ḥāšiyat al-Šabbān 'alā Šarḥ al-'Ašmūnī 'alā 'Alfiyat Ibn Mālīk & ma'ahu Šarḥ al-Šawāhid lil-'Aynī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1999.
- 42) 'Abdalḥamīd, Muḥammad Muḥyī al-Dīn, Durūs al-Tašrīf, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, 1995.



- 43) Ibn 'Uṣfūr, 'Alī Ibn Mū'min al-'Iṣbīlī, al-Mumtī' al-Kabīr fī al-Taṣrīf, Ed. Faḥr al-Dīn Qabāwah, Maktabat Lubnān Nāṣirūn, Bayrūt, 1996.
- 44) Ibn 'Aqīl, 'Abdallāh Ibn 'Aqīl al-'Aqīlī, Šarḥ Ibn 'Aqīl & ma'ahu Kitāb Minḥat al-Ġalīl bi-Taḥqīq Šarḥ Ibn 'Aqīl, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Turāt, al-Qāhirah, 1980.
- 45) al-'Ukbarī, 'Abdallāh Ibn al-Ḥusayn Ibn 'Abdallāh, al-Lubāb fī 'Ilal al-Binā' & al-'I'rāb, Ed. Ġāzī Muḥtār Ṭulaymāt, Dār al-Fikr, Dimašq, 1995.
- 46) al-'Aynī, Maḥmūd Ibn 'Aḥmad Ibn Mūsā, Šarḥ Šawāhid Šurūḥ al-'Alfiyah, Ed. 'Alī Muḥammad Faḥir, & Āḥarīn, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 2010.
- 47) Ġalāyīnī, Muṣṭafā Ibn Muḥammad Salīm, Ġāmi' al-Durūs al-'Arabīyah, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Šaydā, Bayrūt, 1993.
- 48) Faḥr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥasan, Mafātīḥ al-Ġayb: bi-al-Tafsīr al-Kabīr, Dār Ihya' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1420.
- 49) al-Farrā', Yaḥyā Ibn Zīyād, Ma'ānī al-Qur'ān, Ed. 'Aḥmad Yūsuf Naġātī, & Muḥammad 'alā Naġġār, & 'Abdalfattāḥ 'Ismā'īl Šalabī, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1955.
- 50) al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad Ibn Ya'qūb, al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005.
- 51) al-Fayyūmī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alī al-Ḥamawī, al-Miṣbah al-Munīr fī Ġarīb al-Šarḥ al-Kabīr, al-Maktabah al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 52) al-Labādī, Muḥammad Samīr, Mu'ḡam al-Muṣṭalahāt al-Naḥwīyah & al-Šarfīyah, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 53) Āl 'Alī, Ḥusayn Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abdallāh, Šarḥ 'Alfiyat Ibn Mālik, Ma'had Ta'lim al-Luġah al-'Arabīyah bi-al-Ġāmi'ah al-'Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, N. D.
- 54) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, 'Alfiyat Ibn Mālik fī al-Naḥw & al-Šarf, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1985.
- 55) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Tashīl al-Fawā'id & Takmil al-Maqāṣid, ed: Muḥammad Kāmil Barakāt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1967.
- 56) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Šarḥ al-Tashīl, Ed. 'Abdalraḥmān al-Sayyid, & Muḥammad Badawī al-Maḥtūn, Dār Haġar, al-Riyāḍ, 1990.

- 57) Ibn Malīk, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Šarḥ al-Kāfiyah al-Šāfiyah, Ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwad, & 'Ādil 'Aḥmad 'Abdalmawḡūd, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 58) al-Mibrad, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, Ed. Muḥammad 'Abdalḥāliq 'Aẓīmah, Wizārat al-'Awqāf, al-Qāhirah, 1994.
- 59) al-Murādī, Muḥammad Ḥasan Ibn Qāsim, Tawḍīḥ al-Maqāṣid & al-Masālik bi-Šarḥ 'Alfiyat Ibn Malīk, Ed. 'Abdalraḥmān 'Alī Sulaymān, Dār al-Fikr al-'Arabī, Bayrūt, 2008.
- 60) Ibn Manẓūr, Lisān al-'Arab, Dār lḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1988.
- 61) Nāẓir al-Ġayš, Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Aḥmad, Tamḥīd al-Qawā'id bi-Šarḥ Tashīl al-Fawā'id, Ed. 'Alī Muḥammad Fāḥir, & Āḥarīn, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 1428.
- 62) Ibn al-'Anbārī, 'Abdalraḥmān Ibn Muḥammad, al-'Inṣāf fī Masā'il al-Ḥilāf bayna al-Naḥwīyīn al-Baṣrīyīn & al-Kūfiyīn & ma'ahu Kitāb al-'Intiṣāf min al-'Inṣāf, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 63) Ibn Hišām, 'Abdallāh al-'Anṣārī, 'Awḍaḥ al-Masālik 'ilā 'Alfiyat Ibn Malīk & ma'ahu Kitāb: Hidāyat al-Salīm 'ilā Taḥqīq 'Awḍaḥ al-Masālik, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Nadwah al-Ġadīdah, Bayrūt, 1980.
- 64) Ibn al-Warrāq, Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn al-'Abbās, 'Ilal al-Naḥw, Ed. Maḥmūd Ġasim Muḥammad al-Darwīš, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 1999.
- 65) Ibn Ya'īš, Ya'īš Ibn 'Alī Ibn Ya'īš Ibn 'Abī al-Sarāyā Muḥammad Ibn 'Alī, Šarḥ al-Mufaṣṣal lil-Zamaḥṣarī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2001.





القطع في الغايات دراسة في التركيب والدلالة

د. محمد صالح محمد عبدالله*

mmsabdullah@kku.edu.sa

ملخص:

يتناول هذا البحث ظاهرة لغوية مستعملة بكثرة في القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب وفي كلامنا الحالي وهي ظاهرة القطع في الإضافة في نوع معين من الألفاظ التي تقطع عن الإضافة والتي اصطلح النحاة على تسميتها بالغايات، وآراء اللغويين والبلاغيين والمفسرين وخلافاتهم فيها نحويًا ودلاليًا وبخاصة في القرآن الكريم، ومدى اتفاق آرائهم وتعليقاتهم النحوية أو اختلافها باعتبار هذا الموضوع من أكثر الموضوعات اللغوية جدلاً وتعليلاً، ومدى مراعاة الجانب الدلالي لهذه الظاهرة، ومدى وجود هذه الظاهرة في القرآن الكريم وقراءاته. وقد تناول البحث جانبين أساسيين لظاهرة القطع في الغايات وهما الجانب النحوي والدلالي، ومن الصعب فصل أحدهما عن الآخر في مبحثين منفصلين؛ لتداخلهما وتكامل الحديث عنهما. وخرج البحث بجملة من النتائج من أهمها أن لظاهرة القطع في الغايات أغراضاً دلالية متنوعة يحددها السياق، وأن هذه الظاهرة من الظواهر التي ما زالت حية مستخدمة في أساليبنا وتراكيبنا؛ لما لها من دور في إعطاء المجال للمتكلم والمخاطب لتنويع الدلالات وإثراء المعاني مقارنة بظاهرة القطع في النعت -مثلاً- التي أصبحت منقرضة أو نادرة الاستعمال في كلامنا، وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي نظراً لطبيعته القائمة على الوصف والتحليل.

كلمات مفتاحية: الإضافة، القطع، الغايات، العلة، الدلالة.

* أستاذ النحو والصرف المشارك - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية. وكلية التربية - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

هذا البحث تم دعمه من خلال البرنامج البحثي العام بعمادة البحث العلمي - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية بالرقم G.R.P 43 /173.

للاقتباس: عبدالله، محمد صالح محمد، القطع في الغايات - دراسة في التركيب والدلالة، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023، 79-105.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Cut-off in Addition Phenomenon: A Syntactic Semantic Study

Dr. Mohammed Saleh Mohammed Abdullah*

msmabdullah@kku.edu.sa

Abstract:

This study investigates the cut-off in addition which is a frequently used linguistic phenomenon in the Holy Qur'an, the Hadith and Arabic language, highlighting linguists and interpreters' opinions, agreements and disagreements regarding such linguistic manifestations both grammatically and semantically, especially in the Holy Qur'an, given that this topic is one of the most controversial linguistic topics, and the extent to which the semantic aspect of this phenomenon is taken into account, and the extent to which this phenomenon exists in the Holy Qur'an. The study comes in two sections each discussing one main aspect of the cut-off phenomenon: the first section covers the grammatical aspect and the second deals with the semantic dimension. The descriptive analytical method was used in the study. It was revealed that cut-off in additions serves various semantic purposes governed by the context. The study also concluded that this phenomenon is still alive and used in our language repertoire given its vital role in giving room to the speaker and the interlocutor to diversify the connotations and enrich the meanings as opposed to adjectival cut-off. The research relied on the descriptive approach due to its existing nature.

Keywords: Addition, Cut-off, Constructions, Reason, Semantics.

* Associate Professor of Syntax and Morphology, Department of Arabic language, College of Human Sciences, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia, and Department of Arabic language, Faculty of Education, Tamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Abdullah, Mohammed Saleh Mohammed, Cut-off in Addition Phenomenon: A Syntactic Semantic Study, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 79 -105.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

تعد ظاهرة القطع في الغايات - وهي نوع من أنواع الحذف في باب الإضافة - من الظواهر المهمة في العربية من حيث تنوع دلالاتها وتباينها ودور السياق في إثراء هذه الدلالات وتنويعها، وإعطاء العقل فسحة للتأمل والتأويل في سياقات يكون التلميح فيها أبلغ من التصريح، والحذف أجود من الذكر. وقد لاحظ اللغويون والمفسرون هذه الظاهرة وناقشوها نحويًا ودلاليًا وتباينت آراؤهم النحوية في تفسيرها وتأويلها وتوجيهها باعتبارها لغويًا مخالفة للأصل في الإعراب، كما تباينت وتنوعت دلالات هذه التراكيب في مؤلفاتهم بناء على فهمهم لسياقاتها المختلفة وما يحف الكلام من ملابسات، ويهدف هذا البحث إلى الأمور الآتية:

- 1- الوقوف على ظاهرة القطع في الإضافة في ما سمي بالغايات بوصفها ظاهرة لغوية، وعرض آراء اللغويين نحويًا ودلاليًا وتعليقاتهم فيها.
- 2- الوقوف على تأويلات اللغويين والمفسرين لما قطع عن الإضافة من الغايات في القرآن الكريم.

وسيحاول البحث الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، من أهمها:

- 1- ما المقصود بالغايات؟ وما سبب تسمية النحاة لها بهذا الاسم؟
- 2- ما المقصود بالقطع في الإضافة؟ وما الغايات التي تقطع عن الإضافة؟
- 3- ما التوجيه اللغوي والدلالي لما قطع عن الإضافة من الغايات؟
- 4- ما وجهة التعليقات النحوية لما قطع عن الإضافة من الغايات؟
- 5- ما الغايات التي قطعت عن الإضافة في القرآن الكريم؟ وما دلالاتها عند اللغويين والمفسرين؟

والمنهج المتبع في البحث هو المنهج الوصفي؛ نظرًا لطبيعة البحث القائمة على الوصف والتحليل.

الدراسات السابقة:

هناك أبحاث كثيرة تناولت الإضافة، ولم يفرد اللغويون أو غيرهم - بحسب اطلاعي - بحثًا أو مؤلفًا أو بابًا يعالج ظاهرة القطع في الإضافة في ما سمي بالغايات نحويًا أو دلاليًا، وإنما تحدثوا عن هذه الظاهرة مفرقة في كتبهم حيثما دعا المقام، وقد تنوعت آراؤهم فيها نحويًا ودلاليًا كما سيأتي،



عدا بحث وجدته في بضع صفحات تناول كلمتي (قبل، وبعد) بعرض بسيط وغير معمق وعنوانه (استعمال قبل وبعد في القرآن الكريم وصحيح البخاري)، لفارس علي صالح، مجلة آداب الفراهيدي، العراق، المجلد (7)، 2011م.

تمهيد:

من تراكيب العربية ما دلالاته واضحة مباشرة، ومنها ما دلالاته خفية تحتاج إلى تأمل واستبطان، ومن هذا النوع الأخير ما يتعمد المتكلم التلميح به لا التصريح ويكون التلميح أبلغ من التصريح، وبخاصة إذا تنوعت دلالاته وتباينت كما في قطع الإضافة معنى الذي يلجأ المتكلم إليه قاصدا متعمدا لأغراض دلالية بلاغية يحتملها ويحددها السياق ولا ينهض بها ذكر المضاف إليه.

يرد القطع في اللغة بمعنى المغايرة وبمعنى الحذف والإسقاط والترك وغيرها، والقطع في الإضافة يعني إسقاط جزء من الكلام لدليل يدل عليه⁽¹⁾، وهو من الأساليب اللغوية التي عرفتها العربية، فوجوده ظاهر في القرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف وشعر العرب ونثرهم وفي كلامنا الحالي، وقد تناوله النحاة في مؤلفاتهم، فميزوا بين نوعين مختلفين من القطع هما: القطع في التوابع، والقطع في الإضافة.

أما القطع في التوابع فيعني صرف التابع عن متبوعه في الإعراب؛ أي مغايرة التابع للمتبوع في الإعراب والأصل التطابق، وصرف النظر عن تلك العلاقات بين التابع ومتبوعه في الإعراب. وأكثر ما يقطع التابع عن المتبوع في النعت. ويعرف ابن هشام القطع في النعت بقوله: "وحقيقة القطع أن يُجعل النعت خبراً لمبتدأ، أو مفعولاً لفعل"⁽²⁾، ويقطع النعت لغرض المدح أو الذم أو الترحم⁽³⁾. وأما القطع في الإضافة – وهو موضوعنا – فيقصد به حذف المضاف إليه وإبقاء المضاف، ومن ثم صرف النظر عن تلك العلاقات بين المضاف والمضاف إليه في بعض الحالات التي سنوضحها.

والحذف - كما ذكر الجرجاني - "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر؛ فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين"⁽⁴⁾. وللقطع في ما سعي بالغايات جوانب دلالية وبلاغية وبخاصة في القرآن الكريم كما سيأتي.



والقطع في الإضافة نوع من أنواع التوسع، والتوسع خروجٌ عما هو مألوف في الاستعمال، وهو باب كبير؛ إذ إن "من شأن العرب التوسع في كل شيء"⁽⁵⁾، كما ذكر الخليل، وهو في كلام العرب أكثر "من أن يُحاط به"⁽⁶⁾، وهناك أسباب تدعو إليه. ولا يعني التوسع الخروج عن القاعدة المطردة، وإنما الخروج عن الأصل مع صحة القاعدة المعيارية.

ويرى ابن جني أن الحذف والزيادة والتقديم والتأخير نوع من التوسع، وأن اللجوء إليها "من باب الشجاعة في اللغة"⁽⁷⁾؛ من حيث إن المتكلم يملك شجاعة التلاعب باللغة بترك الأصل إلى الفرع، والعدول عن الأصل في باب الحذف والتقديم والتأخير وغيرها إلى ما يخالفه، ولهذه المخالفات دلالات؛ فقد يكون الإضمار أو الحذف أحياناً أبلغ من الذكر، والقطع في الإضافة نوع من الحذف والتقدير المخالف لما عليه الأصل، وفيه جوانب دلالية وبلاغية كما سيأتي؛ إذ يترك المجال للتقدير والتأويل بضوابط يفرضها السياق.

وإذا كانت ظاهرة القطع في التوابع قد اختفت أو ندر استخدامها واللجوء إليها في الكلام وأصبحت من الأساليب والاستعمالات المنقرضة، فإن القطع في الإضافة، ولا سيما في ما سمي بالغايات كما سيأتي، ما زال مستخدماً متداولاً في كلامنا وكتابتنا وله مقاصده الدلالية والبلاغية.

ومن المعلوم في اللغة أن أغلب الأسماء تجوز إضافتها، وهذا هو الأصل؛ لأن الأسماء - كما ذكر ابن جني - لم توضع في الأصل لكي تضاف؛ فالإضافة فيها أمر "ثان لا أول"⁽⁸⁾؛ أي ثانوي لا أصلي، وفرع لا أصل، إلا أن هناك كلمات قليلة تلازم الإضافة، فلا تأتي في الكلام إلا مضافة، ومع هذه الألفاظ يصبح المضاف والمضاف إليه شيئين متلازمين مثلهما مثل المبتدأ والخبر والفعل والفاعل وغيرها من المتلازمات، ويصير المضاف والمضاف إليه عند تركُّبهما بمثابة الكلمة الواحدة حيث "يتطلب أحدهما الآخر"⁽⁹⁾.

وقد يحذف المضاف من الكلام، وحذفه - كما ذكر السيوطي - "كثير جداً في القرآن حتى قال ابن جني: في القرآن منه زهاء ألف موضع"⁽¹⁰⁾، وقد يحذف المضاف إليه أيضاً من الكلام، ويحذف بكثرة مع المنادى المضاف إلى ياء المتكلم كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ [الأعراف: 151]، بكسر آخر المنادى على نية وجود المضاف إليه المحذوف وهو ياء المتكلم، كما يحذف المضاف إليه في ما سمي بالغايات وغيرها⁽¹¹⁾.



ولا يحذف المضاف إليه "إلا مع وجود القرينة الدالة على المحذوف"⁽¹²⁾، وهو ما ذكره ابن جني بقوله: "قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكلف علم الغيب في معرفته"⁽¹³⁾، وقد تكون القرينة معنوية أو لفظية كقرينة الإعراب أو العلامة الإعرابية كما سيأتي.

وحذف لفظ المضاف إليه ليس ضرورة بل من باب التوسع؛ إما لمجرد التخفيف والاختصار لأن العرب تميل إلى الإيجاز والاختصار والحذف، أو للضرورة الشعرية؛ فيجوز تعليق الأسماء عن الإضافة لأنها في الأصل - كما يرى ابن جني - "أقوى وأعم تصرفاً من الحروف؛ أي حروف الجر"⁽¹⁴⁾؛ أقوى من حيث عدم احتياجها لغيرها، وأغلبها متصرف لا جامد، ومن ثم "فغير مُنكر أن يُتَجَوَّز فيه (أي الاسم) ما لا يُتَجَوَّز في الحروف"⁽¹⁵⁾؛ فيجوز حذف المضاف إليه، ولا يجوز حذف مجرور حرف الجر؛ لأن الجار والمجرور شيئان متلازمان، ولا تفارق حروف الجر مجرورها "لضعفها وقلة استغنائها عنه، فلا يمكن تعليقها عن الجر"⁽¹⁶⁾.

وقد يتحتم حذف لفظ المضاف إليه لا معناه لغرض دلالي كما في ما سمي بالغايات كما سيأتي؛ حيث يحذف المضاف إليه وينوى معناه دون لفظه، ولا يكون الغرض من القطع في هذه الحال مجرد الاختصار بل لأغراض دلالية كما سيأتي.

القطع في الغايات:

من الكلمات التي تلازم الإضافة ولا يتم معناها إلا بإضافتها لفظاً أو تقديراً إلى ما بعدها، وتقطع أحياناً عن الإضافة ما سمي بالغايات، ولا تسمى غايات إلا إذا حذف معها المضاف إليه ونوى معناه، وأكثرها ظروف مثل (قبل، وبعد، وفوق، وتحت، وأمام، وقدام، ووراء، وخلف، وأسفل)، وقد جاء غير هذه الألفاظ مما ليس بظرف غاية، وتضاف إلى مفرد، ولها حالاتها في الإعراب كما سيأتي.

أما علة تسميتها بالغايات فذكر ابن جني أنه "لمَّا حذفت المضاف إليه صار المضاف غاية نفسه بعدما كان المضاف إليه غاية له"⁽¹⁷⁾، وقيل: لأن "حد الكلام وأصله أن يُنطق بهن مضافات، فلما اقتطع عنهن ما يصفن إليه وسُكت عليهنَّ صرْنَ حدوداً ينتهي عندها"⁽¹⁸⁾، وهو ما ذهب إليه ابن سيده بقوله: "معنى غَايَة أَنْ الْكَلِمَة حَذَفَتْ مِنْهَا الْإِضَافَة وَجَعَلَتْ غَايَة الْكَلِمَة مَا بَقِيَ بَعْد الْحَذْفِ"⁽¹⁹⁾، ومثله ما نسب إلى الدماميني بقوله: "وإذا بنيت الظروف على الضم تسمى غايات؛ لأن



الأصل فيها أن تكون مضافة، وغاية الكلمة المضافة ونهايتها آخر المضاف إليه؛ لأنه تتمته إذا به تعريفه، فإذا حذف المضاف إليه وتضمنه المضاف صار آخر المضاف غايته⁽²⁰⁾. ولم يخالف اللغويون بحسب اطلاعي ما ذهب إليه هؤلاء من تعليل هذه التسمية⁽²¹⁾.

والأصل في الغايات امتناع القطع لأنها ألفاظ ملازمة للإضافة، ولا يوجد ما يوجب قطع الإضافة في الغايات لغويا فالأصل الذكر لا الحذف، وإنما جاء القطع لغرض دلالي من حيث إن المتكلم لا يريد لفظا معينا، فقطعه لإرادة معنى من المعاني لو ذكره لذهب غرضه من القطع، فالقطع حاجة وإلا فلا مسوغ له، ويمتنع القطع وهو الأصل عند انتفاء هذه الحاجة.

وهذه المعاني متعددة عند المتكلم والسامع، ولا يشترط أن يقدر السامع معنى من المعاني التي قد يقدرها المتكلم، وينبغي أن يدل على هذا المعنى المقدر دليل، فما جاء الحذف هنا إلا لدليل كما ذكرنا، ويعرف هذا الدليل من سياق الحال والمقام، والأولية في تقدير المعنى هنا ليس للمتكلم بل للسامع، وله حرية الاختيار والمفاضلة في التقدير، وبما أن القطع نوع من التوسع الذي هو ضد الضيق فإن الباب مفتوح لتقدير المعنى المحذوف، وقد تكون بعض هذه المعاني المقدرة أقوى وأبلغ من بعض.

ويستعمل القطع في الغايات لأغراض لا تحصل بدونه حين لا يؤدي الذكر ما يؤديه الحذف من تنوع المعاني؛ إذ يثير القطع انتباه السامع إلى المضاف إليه المحذوف الذي يحتمل معاني مفتوحة متنوعة يحتملها السياق، ويدل على أن اهتمام المتكلم بالمقطوع زائد، مما يجعل الحذف في هذه الحال أبلغ من الذكر، وقد ذهب البعض إلى أن في مخالفة الأصل في الإعراب زيادة تنبيه وإيقاظا للسامع وتحريكا من رغبته في الاستماع⁽²²⁾، وأن ما خالف المعلوم أكثر إثارة للانتباه.

وقد انصب أكثر كلام النحاة وتحليلهم للغايات على كلمتي (قبل، وبعد) لورودهما كثيرا في القرآن الكريم وقراءاته وكلام العرب معربتين ومبنيتين، حتى صارتا كأنهما أم باب القطع في الغايات، وحتى ذهب البعض إلى أن بقية الغايات ملحقة ومشبهة بهما⁽²³⁾. وقد تناولهما المفسرون بدورهم دلاليا وبلاغيا في حال قطعهما عن الإضافة معنئ.

وهما ظرفان مهمان ملازمان للإضافة فلا يتم معناهما ولا يتضح إلا بذكر ما يضافان إليه، ومن هنا لزمتهما كغيرهما من الغايات الإضافة، ويكونان للزمان أو المكان بحسب ما يضافان إليه،

ويضافان إلى اسم ظاهر أو ضمير، والأصل فيهما عند الجمهور الإعراب لا البناء؛ فالبناء فيهما أمر عارض وطارئ، وخالف في ذلك ابن مالك حيث عد الأصل فيهما البناء كما سيأتي، ولهما وأمثالهما من الغايات أربع حالات، هي:

الحالة الأولى: أن يكونا مضافين ويُصرح بالمضاف إليه بعدهما فتعربان نصبا على الظرفية أو جراً بمن، ولا دلالة لهما في هذه الحال عند تركبهما مع المضاف إليه سوى الدلالات التي يكتسبها المضاف عامة عند تركبه مع المضاف إليه.

الحالة الثانية: أن يحذف المضاف إليه وينوى لفظه لا معناه، فيعربان نصبا على الظرفية أو يجران بمن ولا ينونان على نية وجود لفظ المضاف إليه. وبعض النحاة ينكر وجود هذه الحالة، فلا يجيز حذف المضاف إليه وإرادة لفظه، ومن يجيز ذلك يحتج بورود شواهد عليها، ولا دلالة ظاهرة للحذف في هذه الحالة في نظري، فالحذف لمجرد الاختصار، وشواهد هذه الحالة شعرية، وقد تخرج على الضرورة، ولا دلالة أيضاً لقبل وبعد في هذه الحال سوى الدلالات التي تكون للمضاف عند تركبه مع المضاف إليه.

وممن أجاز هذه الحالة الفراء الذي ذكر أنه يجوز لغويا في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الرؤم: 4] كسر (قبل، وبعد) من غير تنوين⁽²⁴⁾، على انتظار لفظ المضاف إليه المحذوف، ولم يذكر أنها قراءة، بل قصد الجواز اللغوي، وليس كل ما يجوز لغويا يجوز القراءة به لأن القراءة سنة متبعة مروية.

وقد أنكر النحاس ما ذهب إليه النحاة من جواز حذف المضاف إليه وإرادة لفظه إلا أن يكون المضاف معطوفاً عليه اسم مضاف إليه هذا المضاف إليه المحذوف نفسه كما في قول الشاعر: (بين ذراعي وجهية الأسد)، وخطأ النحاس ما ذهب إليه الفراء من جواز ذلك لغويا في الآية السابقة فقال: "وللفراء في هذا الفصل من كتابه في القرآن أشياء كثيرة الغلط فيها بين؛ فمنها أنه زعم أنه يجوز (من قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ)"⁽²⁵⁾.

وحجة النحاس أن في تجويز ذلك نقضا للباب كله -على حد قوله- فالباب عنده أنه لا يجوز حذف المضاف إليه وإرادة لفظه إلا فيما ذكر سابقا؛ وإنما جاز عنده حذف المضاف إليه المنوي معناه في قراءة الضم "لأن الضم إنما كان فيه لعدم الإضافة وإرادتها، فإذا خَفَضَتْ وأنت تريدها



تناقض الكلام⁽²⁶⁾. كما رد الزجاج أيضا ما ذهب إليه الفراء من جواز ذلك لغة بقوله: "وليس هذا القول مما يُعَرَّجُ عَلَيْهِ، ولا قاله أحد من النحويين المتقدمين"⁽²⁷⁾.

ولم يذكر لا النحاس ولا الزجاج ولا الفراء أن الكسر من غير تنوين في الآية السابقة قراءة في حين ذكر بعض المتأخرين أنها قراءة؛ فقد أورد الأزهري أنه "قرئ في الشواذ (لله الأمر من قبل ومن بعد) بالخفض من غير تنوين، أي: من قبل الغلب ومن بعده، وهي قراءة الجحدري والعقيلي"⁽²⁸⁾.

الحالة الثالثة: أن يحذف المضاف إليه ولا ينوى شيء "لَا لَفْظًا وَلَا تَقْدِيرًا وَلَا اعتباره معنى"⁽²⁹⁾، فيعربان نصبا على الظرفية أو يُجران بمن، وهما نكرتان هنا فينونا كسائر النكرات تنوين تمكين لزوال المضاف إليه كقراءة أبي السماك والجحدري وعون العقيلي: (من قبل ومن بعد) بالكسر والتنوين⁽³⁰⁾، على تقدير مضاف إليه واقتطاعه "كَأَنَّهُ قِيلَ: قَبْلًا وَبَعْدًا، بِمَعْنَى أَوَّلًا وَآخِرًا"⁽³¹⁾. وذكر سيبويه أن من العرب من يقول: قَبْلًا وَبَعْدًا⁽³²⁾.

وللبعض آراء في هذه القراءة منها ما نسب إلى السكاكي من أن المضاف إليه مقدر في هذه القراءة والتنوين عوض عنه⁽³³⁾، أما ضمهما مع التنوين فقليل: "لَا يُعَرَّفُ وَإِنْ حَكَاهُ بَعْضُهُمْ عَنْ هِشَامٍ"⁽³⁴⁾. وسمع الكسائي بعض بني أسد يقرؤونها: (لله الأمر من قبل ومن بعد) بخفض وتنوين (قبل)، وضم (بعد) بدون تنوين على نية معنى مضاف إليه⁽³⁵⁾.

وذكر ابن مالك أن من اللغويين من عد (قبل، وبعد) في هذه الحالة "معرفتين بنية الإضافة"⁽³⁶⁾، وأعربا لأن ما لحقهما "من التنوين جعل عوضًا من المضاف إليه... كما فعل ب(كل) حين قطع عن الإضافة لحقه التنوين عوضًا"⁽³⁷⁾، واستحسن ابن مالك هذا الرأي.

الحالة الرابعة: أن يحذف المضاف إليه بعد (قبل، وبعد)، وينوى معناه دون لفظه، فيبينان على الضم باطراد، كقراءة الجمهور: (لله الأمر من قبل ومن بعد)⁽³⁸⁾. وهما في هذه الحالة معرفتان بالإضافة إلى معرفة منوية غير معينة كما ذكر النحاة؛ إذ لو كانت معينة لما اختلف في تقدير لفظ لها، ولذلك نجد تعدد التأويلات للفظ المعنى المحذوف في هذه الآية وغيرها كما سيأتي، ويسميان في هذه الحال، كما سبق أن ذكرنا، غايات، ومثلهما بقية الغايات.

وسمع الكسائي بعض بني أسد كما سبق يقرؤون: (لله الأمر من قبل ومن بعد) بخفض وتنوين (قبل)، وضم (بعد) بدون تنوين على نية معنى مضاف إليه⁽³⁹⁾.

أما لماذا لا يُعرب ما قطع لفظه عن الإضافة ونوي معناه كما أُعرب ما قطع عن الإضافة ونوي لفظه؛ فذكر ابن مالك أنه "لا يُعتد بالمنوي؛ لأن غير الصريح لا يساوي الصريح"⁽⁴⁰⁾؛ أي لا يعتد بالمنوي معناه ولا يراعى عند الإعراب؛ ويقصد بغير الصريح المضاف إليه المنوي معناه، وبالصريح المضاف إليه المنوي لفظه، ولا يُعتد به في نظره لأنه ليس لفظاً محددًا بل معنى من المعاني التي يختلف التعبير عنها بالألفاظ المختلفة.

أما المقصود بالمضاف إليه المحذوف معنى فوضحه الصبان بقوله: "والذي يظهر لي أن معنى نية المضاف إليه أن يُلاحظ معنى المضاف إليه ومسماه مُعَبَّرًا عنه بأي عبارة كانت وأي لفظ كان، فيكون خصوص اللفظ غير ملتفت إليه، بخلاف نية لفظ المضاف إليه"⁽⁴¹⁾.

فالمحذوف هنا معنى من المعاني التي يمكن التعبير عنها بألفاظ مختلفة، مع الأخذ في الاعتبار عند تقدير لفظ لهذا المعنى مراعاة سياق الكلام وما يحف العبارة من أمانها وخلفها، وهذا يفتح باباً للتأويل والتقدير فتتعدد والألفاظ التي يعبر بها عن المعنى المحذوف المنوي بحيث يقدّر كل ما يراه من لفظ، ولذا اختلف المفسرون في تقدير لفظ المضاف إليه المحذوف معنى بعد (قبل، وبعد) المبنيين في مواضع عديدة في القرآن الكريم كما سيأتي.

والقطع في هذه الحالة شبيه بقطع النعت؛ حيث يستوجب قطع (قبل، وبعد) لفظاً لا معنى مخالفة المضاف لما هو أصل له وهو الإعراب إلى البناء كما خالف التابع المتبوع في الإعراب عند قطعه عنه، فالمقطوع في التوابع لم يعد له علاقة بإعراب بالمتبوع، بل صار له إعراب آخر مختلف، والمضاف إليه في الغايات لم يعد له علاقة بإعراب بالمضاف، بل صار للمضاف إعراب آخر خرج به عن الأصل، فسبب مخالفة التابع للمتبوع في إعرابه هو قطعه عنه، وسبب بناء المضاف قطعه عن الإضافة.

وإذا كان من سبب لفظي تركيبي لمخالفة الأصل في الإعراب كوجوب تقديم المفعول على الفعل والفاعل إذا كان من الألفاظ التي من حقها الصدارة في الجملة كأسماء الاستفهام، فقد حذف المضاف إليه معنى مع الغايات وجوباً لا مجازاً لغرض دلالي، فمخالفة الأصل هنا واجبة لا جائزة.

والملاحظ في قطع الإضافة معني هو الجانب الدلالي المتمثل في تأويل أو تقدير لفظ لمعنى، وإذا كان التأويل عامة من الأبواب الصعبة والدقيقة، فإن التأويل في الغايات من أصعبها وأدقها؛ إذ فيه



تخمين لفظ معين لمعنى غير معين، والتأويل في غير هذا الباب يكون بتقدير معنى للفظ موجود، وهنا تكمن الصعوبة، وكأن المسألة من باب تخمين المُخْمَن؛ فلو كان الأمر تقدير معنى للفظ لكان سهلاً وإنما تقدير لفظ معنى مظنون، والتأويل هنا ظني لا قطعي.

وحذف المضاف إليه في باب الغايات لم يكن للاختصار كما في حذفه في غير الغايات، وإنما جاء الحذف لغرض دلالي بلاغي؛ فالحذف هنا لا للاختصار وإنما ليتبرك المجال للسامع ليقدر لفظاً معيناً للمعنى المنوي غير المعين.

وقد ذكرت (قبل، وبعد) مضافتين مع ذكر المضاف إليه في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، كما وردتا مبنيتين على الضم، ومعطوفتين إحداهما على الأخرى في موضع واحد وهو قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: 2]، وهي قراءة الجمهور كما سبق، وفي هذا الموضع أكثر من قراءة كما مر، كما وردت (قبل) مبنية على الضم منفردة بدون أن تعطف عليها (بعد) في سبعة وستين موضعاً في القرآن كما أحصيتها، في حين وردت (بعد) منفردة أيضاً بدون أن تعطف على (قبل) مبنية على الضم في موضعين فقط، هما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكْحِلَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: 230]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجْهَهُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: 75]، ووردتا بقراءات في مواضع عديدة.

وإذا ما طالعنا كتب التفسير فسنجد المفسرين قد توقفوا عندهما مبنيتين وتفاوتت تأويلاتهم وتقديراتهم للفظ المعنى المحذوف (المقطوع) وتباينت، ويصعب هنا ذكر آرائهم وتأويلاتهم للمعنى المقطوع فلا يتسع المقام لذلك وربما أخرج هذا البحث عن طبيعته.

والذي يرجع - على سبيل المثال - إلى تأويلهم للمعنى المقطوع في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: 2] يجد مدى التفاوت في تقدير المعنى. وهي في مجملها تأويلات ظنية لا قطعية، ولا يمكن الجزم بأن تأويلاً معيناً هو الصحيح، وما سواه غير صحيح، وإنما يكون معنى أبلغ من الآخر، أو أولى منه، ولم تكن هذه التأويلات رجماً بالغيب، فلكل مؤول دليله من سياق العبارة، وما يحف بها من قرائن.

ولن نتوقف عند جميع المواضع التي وردتا فيها مبنيتين، ولا عند الألفاظ التي قدرها المفسرون للمعنى المنوي المقطوع فهي مبثوثة في ثنايا كتبهم.

ولا خلاف بين النحاة، كما ذكرنا، في أن (قبل، وبعد) معربتان إلا في حال قطعهما عن الإضافة لفظاً لا معنى، فيبنيان وأمثالهما من الغايات على الضم إلا ابن مالك الذي ذهب، كما سبق، إلى أن الأصل فيهما البناء⁽⁴²⁾، وقد ذكر اللغويون عدداً من العلل عدوها سبب بناء الغايات، وهي في مجملها تعضد وتقوي في نظري بعضها.

فقليل بُنِيَ وأمثالهما من الغايات ولم يعربا "لأن الأصل فيهما أن يستعملوا مضافين إلى ما بعدهما، فلما اقتطعا عن الإضافة - والمضاف مع المضاف إليه بمنزلة كلمة واحدة - تنزلاً منزلة بعض الكلمة، وبعض الكلمة مبني"⁽⁴³⁾. وكثيراً ما يُرجع اللغويون سبب بناء الكلمة إلى تركيبها مع غيرها بحيث يصيران بمنزلة الكلمة الواحدة سواء أكان ما تركيب معها كلمة أم جملة، ومن ذلك قولهم: إنما بنيت الأسماء الموصولة لأنها مع صلتها "صارت بمنزلة بعض الكلمة، وبعض الكلمة مبني"⁽⁴⁴⁾.

وذهب ابن الأنباري إلى أن علة بناء (قبل، وبعد) وأشباههما من الغايات أنها "اقتطعت عن الإضافة"⁽⁴⁵⁾، والدليل عنده على صحة هذه العلة "وجود البناء لوجود هذه العلة وعدمه لعدمها؛ ألا ترى أنه إذا لم يُقْتَطَع (أي اللفظ) عن الإضافة يعرب، فإذا اقتطع عنها بني، فإذا عادت الإضافة عاد الإعراب؛ فوجود الحكم وهو البناء لوجود العلة، وهي القطع عن الإضافة، وعدمه لعدمها دليل على أنها هي المؤثرة فيه وجوداً وعدمًا، والتأثير دليل على صحة العلة"⁽⁴⁶⁾، فدوران الحكم (البناء) مع العلة (القطع) وجوداً وعدمًا - وهي قاعدة من قواعد التوجيه - دليل عنده على صواب أن العلة هي المؤثرة في الحكم.

ومما يقوي هذا التعليل ما أجمع عليه النحاة - كما ذكر ابن الأنباري - من أن (أي) الموصولة تبني على الضم إذا حذف صدر جملة صلتها وهو المبتدأ، وتعرب إذا دُكر⁽⁴⁷⁾. وما ذكره ابن الأنباري هو معنى ما ذكره السيوطي بقوله: إن (قبل، وبعد) بنيا "لأنهما غايتان"⁽⁴⁸⁾.

كما ذهب المبرد إلى أن الغايات بنيت لخروجها عن بابها وما هو أصل لها، والخروج عن الباب يستوجب البناء، فالأصل فيها أن تلازم الإضافة، وعندما قطعت خرجت عن الأصل الذي لها فُبُنِيَ⁽⁴⁹⁾. ومما شُبّه بالغايات في خروجه عن الباب فبني - كما ذكر المبرد - المنادى المفرد العلم، فبابه والأصل فيه الإعراب، وبني على الضم "لخروجه عن الباب ومضارعتة ما لا يكون معرباً"⁽⁵⁰⁾، والخروج



عن الباب (الأصل) علة يعتل بها بعض النحاة في توجيه بعض الألفاظ المبنية بناء عارضا، حتى صارت هذه العلة قاعدة عند بعضهم. وهذه علة وجهية في نظري.

أما كيف شابه المنادى المبني ما يكون مبنيًا عنده فيرى أن "حد الأسماء الظاهرة أن يُخبر بها واحد عن واحد غائب، والمخبر عنه غيرها فتقول: قال زيد، فزيد غيرك وغير المُخاطب، ولا تقول: قال زيد، وأنت تعنيه، أعني المُخاطب، فلمَّا قلت: يا زيد، خاطبته بهذا الاسم فأدخلته في باب ما لا يكون إلا مبنيًا نحو: أنت، وإياك... فلمَّا أخرج من باب المعربة وأدخل في باب المبنية لزمه مثل حكمها وبنيتها على الضم لتخالف به جهة ما كان عليه معربا لأنَّه دخل في باب الغايات"⁽⁵¹⁾.

وقد جعل الخليل المنادى النكرة المقصودة بمنزلة (قبل، وبعد) من حيث إنه يبني على الضم كما بينان على الضم عند قطعهما عن الإضافة، ويكون المنادى "في موضع نصب، كما أن (قبل وبعد) قد يكونان في موضع جر ولفظهما مرفوع، فإذا أضفتهما رددتهما إلى الأصل"⁽⁵²⁾، فهما كالمنادى عندما يضاف يرجع إلى الأصل وهو الإعراب نصبا، كما أنهم "تركوا التنوين في المفرد (المنادى) كما تركوه في (قبل)"⁽⁵³⁾.

وأكثر تعليقات بناء الأسماء عامة يرجعها النحاة إلى مشابقتها للحروف في البناء في وجه من وجوه المشابهة التي ذكروها؛ والبناء أصل في الحروف وفرع في الأسماء كما يقول النحاة، حتى لقد حصر البعض كابن هشام سبب بناء الأسماء في مشابقتها للحروف وأن ما "سَلِمَ من مشابهة الحرف معرب"⁽⁵⁴⁾، ولذا نجد كثيرا من النحاة يرجع بناء الغايات إلى مشابقتها للحروف من حيث الافتقار أو الجمود أو غيرهما، وأوجه شبه الأسماء بالحروف عند النحاة كثيرة ومنها ما ليس مطردا.

ومن ذلك ما ذهب إليه بعض النحاة من أن (قبل، وبعد) بنيا "لافتقارهما إلى المضاف إليهما معنى كافتقار الحروف لغيرها"⁽⁵⁵⁾؛ إذ تبني الحروف لافتقارها لغيرها، فلما ذكر المضاف إليه زالت علة بنائها، والافتقار في هذه الحال عارض، ولذلك لم ينون (قبل، وبعد) وأمثالهما لأن التنوين إعراب، وهو عوض عن المضاف إليه كما في تنوين (كل، وبعض) اللتين "لم يبنيا لقيام البدل (التنوين) مقام المبدل منه (المضاف إليه)"⁽⁵⁶⁾. وقيل بنيت الغايات "لشبهها حينئذ بحروف الجواب في الاستغناء بها عما بعدها"⁽⁵⁷⁾. ونقل السيوطي أن "أكثر النحويين يقولون لما أفردت الغايات من مضافها وتضمنته أشبهت الحروف لتعلقها بالمحذوف بعدها معني تعلق الحروف بغيرها فبنيت لذلك"⁽⁵⁸⁾.



وافتقار الكلمة أو تعلقها بغيرها وبما يزيل إبهامها سبب من أسباب بنائها عند بعض النحاة، ومن ذلك حروف الجر التي بنيت لافتقارها إلى مجرورها، و(مَنْ، وما) الاستفهاميتان اللتان بنيتا لافتقارهما لما يعيّن معناهما فهما جزء منه⁽⁵⁹⁾، و(إِذ) التي بنيت لافتقارها لما بعدها من الجمل، والأسماء الموصلة التي بنيت لافتقارها إلى صلتها⁽⁶⁰⁾، ومثل ذلك بناء الغايات عند قطعها معنى لافتقارها إلى المضاف إليه.

وقيل بنيت هذه الغايات لما فيها "من شبه الحرف في الجمود"⁽⁶¹⁾. وهذا التعليل في نظري غير مطرد لأن من الأسماء ما هو جامد ولا يبنى، فليس كل اسم جامد مبنيًا.

ومما ذكره البعض أن (قبل) وصف ناب عن موصوفه لزوماً، وأن التقدير في قولنا: (قمتُ قبل زيد): "قمتُ زماناً قبل زمانٍ قيام زيدٍ، فحُذِفَ هذا كُلُّهُ، وناب عنه (قبل زيد)، وفيه نظرٌ لا يخفى على مُتأمله"⁽⁶²⁾.

وذهب ابن جني إلى أن (قبل، وبعد) بنيا لأنهما "جريا مجرى الحَرْف"⁽⁶³⁾، ومعنى جريهما مجرى الحرف - كما ذكر العكبري - "أنّه لا يُخبر بهما ولا عَنْهما بعد قطعهما عن الإضافة"⁽⁶⁴⁾.

وذكر آخرون أن سبب "وجوب بنائهما وَذَهَابِ إعرابهما أَنَّهُمَا عُرِفَا مِنْ غَيْرِ جِهَةِ التَّعْرِيفِ"⁽⁶⁵⁾؛ أي "أَنَّهُمَا تَعْرِفَا بِغَيْرِ مَا تَتَعَرَفُ بِهِ الْأَسْمَاءُ وَذَلِكَ أَنَّ الْأَسْمَاءَ تَتَعَرَفُ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ، وبالإضافة إلى المعرفة، وبالإضمار، وبالإشارة، وَلَيْسَ فِي (قبل وَبعد) شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَلَمَّا تَعْرِفَا بِخِلَافِ مَا تَتَعَرَفُ بِهِ الْأَسْمَاءُ وَهُوَ حَذْفُ مَا أَضِيفَ إِلَيْهِ خَالَفَا الْأَسْمَاءَ وَشَاهَبَا الْحُرُوفَ فَبُنِيَ كَمَا تَبْنَى الْحُرُوفُ"⁽⁶⁶⁾.

ولا خلاف بين أغلب النحاة في أن بناء الغايات عارض وطارئ، وأن الأصل فيها الإعراب إلا ابن مالك الذي ذهب إلى أن "حَقَّقَ البناء في الأحوال كلها لشبهها بالحرف لفظاً من حيثُ إِنَّهَا لَا تَتَصَرَّفُ بثنائية وَلَا جمع وَلَا اشتقاق ومعنى لافتقارها إلى غيرها في بَيَانِ مَعْنَاهَا، لَكِنْ عَارِضٌ ذَلِكَ لُزُومُهَا للإضافة فأعربت، فَلَمَّا قُطِعَتْ عَنْهَا ونوي معنى الثَّانِي دون لَفْظِهِ أَشْبِهَتْ حُرُوفَ الْجَوَابِ فِي الْإِسْتِغْنَاءِ بِهَا عَنْ لَفْظِ مَا بَعْدَهَا فَبُنِيَ"⁽⁶⁷⁾؛ فالإضافة سبب إعراب هذه الكلمات عند ابن مالك، وعندما قطعت عنها لفظاً لا معنى عادت إلى أصلها وهو البناء وأشبهت حروف الجواب في الاستغناء عما بعدها.



وفي تعليل ابن مالك هذا ما ينقضه من داخله؛ فقد حكم على الغايات بأنها في الأصل مبنية، ثم قال إن إعرابها عارض وطارئ، ولا يوجد في النحو ما يسمى إعرابا طارئاً أو عارضاً فالبناء هو الطارئ؛ فقد يكون الاسم أو الفعل معرباً ويطرأ عليه البناء، ولا يكون مبنياً ويطرأ عليه الإعراب.

وذكر العكبري سببا لبنائهما وهو أنهما بنيا "لأنَّهما تَضَمَّنَا معنى لَامِ الإِضَافَةِ؛ إذْ كَانَا مُخْتَصِمِينَ مَعَ الْقُطْعِ كَاخْتِصَاصِهِمَا مَعَ ذِكْرِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَالْإِضَافَةُ مُقَدَّرَةٌ بِاللَّامِ، وَبِتَقْدِيرِهَا يَتَضَمَّنَانِ مَعْنَاهَا، وَالْإِسْمُ إِذَا تَضَمَّنَ مَعْنَى الْحَرْفِ بُنِيَ"⁽⁶⁸⁾.

كما اختلف النحاة في سبب بناء (قبل، وبعد) وأمثالهما من الغايات على حركة لا على سكون؛ فذكر سيوييه أنها بنيت على حركة لا على سكون حتى لا يلتقي ساكنان⁽⁶⁹⁾، وذكر العكبري أنهما لم يحركا لالتقاء الساكنين بدليل "أَنَّ قَوْلَكَ يَا حَكَمُّ فِي النِّدَاءِ مُحَرَّكٌ وَلَا سَاكِنٌ قَبْلَ الطَّرْفِ"⁽⁷⁰⁾، ولا حجة للعكبري في نظري في هذا فالصحيح أن يحرك ما قبله ساكن ولا يشترط أن يحرك ما قبله متحرك.

وذكر ابن الأنباري أن الصحيح أنهما وأمثالهما بنيا على حركة "تَمَيُّزًا لِهَما على ما بني وليس له حالة إعراب نحو (مَنْ) و(كَمْ)"⁽⁷¹⁾. وهذا تعليل سليم في نظري في ما يخص ما التقى فيه ساكنان من الغايات؛ إذ لا يمكن أن يبني آخر حروف هذه الكلمات على سكون وقبله حرف ساكن، فما من خيار إلا أن يحرك الحرف الأخير أو يحذف، ولا يوجد سبب أو مسوغ يجيز حذف الأخير فحُك⁽⁷²⁾.

وقيل بنيت الغايات على حركة "لِيُعْلَمَ أَنَّ لَهَا عِرَاقَةً فِي الْإِعْرَابِ"⁽⁷³⁾، أو كما ذكر الصبان "قَدَمًا فِي الْإِعْرَابِ، وَأَنَّ بِنَاءَهَا غَيْرُ أَصْلٍ"⁽⁷⁴⁾؛ أي إن أصلها الإعراب؛ إذ الأصل - كما يرى كثير من النحاة - أن الكلمات تبني على سكون لا على حركة لما ذهبوا إليه من أن السكون أخف الحركات فلا يُعَدَّلُ عنه "إِلَّا بِسَبَبٍ يَقْتَضِي الْعُدُولَ"⁽⁷⁵⁾، فلما بنيت هذه الغايات على حركة دل ذلك على أن الأصل فيهما الإعراب لا البناء.

وهو معنى ما ذكره العكبري من أنها بنيت على حركة لزيادة التنبيه على تمكينا - على حد قوله - في الإعراب⁽⁷⁶⁾. وهذا تعليل ضعيف في نظري لأن من الكلمات ما هو مبني على سكون، ومنها ما هو مبني على حركة وليس له أصل من إعراب.



واختلف في تعليل ضم (قبل، وبعد) وبقية الغايات، ولماذا كانت الضمة لا غيرها من الحركات، وهل الضمة علامة بناء أم إعراب؛ فذهب أغلب النحاة إلى أن الضمة في الغايات علامة بناء، واختيرت الضمة دون غيرها من الحركات لتخالف حركة بناء هذه الكلمات حركات إعرابها وهي الفتحة والكسرة؛ لأن هذه الكلمات لا تعرب بالضمة، فبنيت على حركة غير حركات الإعراب⁽⁷⁷⁾؛ لأنهم -كما ذكر العكبري- "لو بنوهما على الفتح والكسر لالتبس حركة الإعراب بحركة البناء، فبنوهما على حركة لا تدخلهما وهي الضمة؛ لئلا تلتبس حركة الإعراب بحركة البناء"⁽⁷⁸⁾، كما ذهب العكبري إلى أن الحركة كانت الضمة لتكتمل ل(قبل، وبعد) الحركات إلى جانب الفتحة والكسرة⁽⁷⁹⁾.

وقيل: كانت الحركة ضمة "لأنه لما حُذِفَ المضاف إليه بنيا على أقوى الحركات؛ وهي الضم، تعويضًا عن المحذوف وتقوية لهما"⁽⁸⁰⁾، وهو رأي سيبويه وغيره من النحاة⁽⁸¹⁾ على اعتبار أنهما صارتا ضعيفتين بحذف المضاف إليه معهما⁽⁸²⁾. وهو معنى ما نقله النحاس بقوله: "وقال محمد بن يزيد: لما كانت غاية أعطيت غاية الحركات"⁽⁸³⁾.

وقد ذهب كثير من النحاة إلى أن الضمة هي أقوى الحركات وأنها علامة العمد لا الفضلات، وأنها لا تعطى إلا للأقوى من الكلمات، فأعطيت للفاعل لأنه "أقوى من المفعول، لأنه يحدث الفعل"⁽⁸⁴⁾، فأعطى "الأقوى للأقوى"⁽⁸⁵⁾، كما أعطيت للمبتدأ لأنه "قوي بأوليته"⁽⁸⁶⁾، ولأنه "يشبه الفاعل في أنه لا يكون إلا أسما مخبرا عنه سابقًا في الوجود على الخبر"⁽⁸⁷⁾، ومن ثم ذهبوا إلى أنها قد تعطى أحيانا لما ضعف لجبر ضعفه.

وذكر الفراء أنهما بنيا على الضمة لتكون الضمة "دليلاً على ما سقط، وكذلك ما أشبههما"⁽⁸⁸⁾.

أما لماذا لا تكون الضمة في (قبل، وبعد) وبقية الغايات علامة إعراب فقليل لأن "الرفع لا يدخلهما البتة"⁽⁸⁹⁾؛ أي لا يعربان رفعاً، فلا يصلح "وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدأ ولا الخبر"⁽⁹⁰⁾، ولا غيرها من المرفوعات إلا على سبيل الحكاية وهذا إعراب مخصوص، وهو معنى ما أورده ابن سيده بقوله: إنهما "لا يرفعان لأنهما لا يحدث عنهما لأنهما استعمالاً ظرفين، فلما عدلا عن باهما تحركا بغير الحركتين اللتين كانتا له تدخلان بحق الإعراب"⁽⁹¹⁾.



وقيل لا يعربان رفعا لأن إضافتهما معنى لا "تقتضي الإعراب لضعفها بخلافها عند نية اللفظ لقوتها بنية لفظ المضاف إليه"⁽⁹²⁾، وهو ما ذهب إليه ابن هشام حين ذكر أن المضاف إليه المنوي معناه ضعيف، وأنه "لا يعتد بالمنوي؛ لأن غير الصريح لا يساوي الصريح"⁽⁹³⁾.

وينبغي ملاحظة أن بعض النحاة يطلق لفظ الرفع ويريد به الضم، كما يطلق لفظ (نون) ويريد بها التنوين؛ لأن التنوين نون ساكنة تنطق ولا تكتب، ولذا نجد عبارة "وَقَالَ الْخَلِيلُ: قَبْلُ وَبَعْدُ رُفِعَا بِلَا تَنْوِينٍ لِأَنَّهُمَا غَايَتَانِ"⁽⁹⁴⁾؛ يقصد بنيا على الضم.

خاتمة:

تناول هذا البحث القطع في الغايات وآراء اللغويين والمفسرين وخلافاتهم فيها نحوياً ودلالياً، ومدى اهتمامهم بالجانب الدلالي في توجيهاتهم وتعليقاتهم لهذه الظاهرة وبخاصة في القرآن الكريم من خلال الحديث عن كلمتي (قبل، وبعد) الأكثر استخداماً في القرآن الكريم وكلام العرب؛ حيث وردتا في أغلب آيات القرآن الكريم وقراءته مقطوعتين معنى؛ مما يدل على الاهتمام بالجانب الدلالي، وترك المجال للعقل ليذهب في التأويل مذاهب شتى يحتملها سياق الكلام، بحيث يكون ذكر المضاف إليه المحذوف لفظاً لا معنى أبلغ من ذكره، وهذه ميزة من مميزات اللغة، ووجه من أوجه بلاغتها، وأن هذه الظاهرة ما زالت مستخدمة جارية في كتاباتنا وكلامنا. وخرج البحث بمجموعة من النتائج من أبرزها أن القطع في الغايات جاء لغرض التنويع في الدلالات لإثراء المعنى، وأن للسياق دوراً أساسياً في تقدير المعنى وإثراء الدلالات.

نتائج البحث:

من أهم نتائج البحث ما يأتي:

- 1- ظاهرة قطع الإضافة في ما سمي بالغايات من الظواهر اللغوية المهمة التي لا تزال مستخدمة في كلامنا إلى الآن ولها أغراضها الدلالية.
- 2- تتيح ظاهرة القطع في الغايات المجال للمتكلم والمخاطب لإثراء المعنى بتنويع الدلالات التي قد لا تتحقق بغير القطع.
- 3- أهمية السياق في تقدير وتأويل الدلالات الناتجة عن القطع في الغايات، وهي دلالات ظنية محتملة ولذلك تنوعت وتباينت.



- 4- ركز النحاة كثيرا في تناولهم لما سمي بالغايات على الجانب النحوي لهذه الظاهرة ففصلوا الحديث فيه وأسهبوا في ذكر التعليقات والتوجيهات.
- 5- أغلب تعليقات النحويين النحوية لما قطع عن الإضافة من الغايات جائزة، وإن كان بعضها أقوى من بعض، ولا ينقض أحدها الآخر أو يخالفه، وهي ناتجة عما اعتقدوه قوانين ومسلمات الصنعة النحوية.
- 6- ورد القطع في الغايات في القرآن الكريم كثيرا في الظرف (قبل)، وأقل بكثير منه الظرف (بعد)، واختلفت آراء المفسرين في تقدير المضاف إليه المحذوف معنى.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: ابن هشام، أوضح المسالك: 3/ 286.
- (2) نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) نفسه، الصفحة نفسها.
- (4) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 1/ 163.
- (5) الفراهيدي، الجمل: 1/ 78.
- (6) ابن السراج، الأصول في النحو: 3/ 255.
- (7) ابن جني، الخصائص: 2/ 448.
- (8) ابن جني، سر صناعة الإعراب: 1/ 309.
- (9) حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: 1/ 218.
- (10) السيوطي، معترك الأقران: 1/ 245.
- (11) ينظر: السيوطي، معترك الأقران: 1/ 245.
- (12) حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: 1/ 218.
- (13) ابن جني، الخصائص: 2/ 263.
- (14) ابن جني، سر صناعة الإعراب: 1/ 308.
- (15) نفسه: 1/ 309.
- (16) نفسه، الصفحة نفسها.
- (17) ابن جني، المحتسب: 1/ 338.
- (18) الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب: 1/ 210.
- (19) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 2/ 33. ابن منظور، لسان العرب: 2/ 92. الزبيدي، تاج العروس: 7/ 437.



- (20) الأزهرى، شرح التصريح: 720/1.
- (21) ينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 81/2.
- (22) ينظر: الحلبي، حاشية يس: 172/2.
- (23) ينظر: ابن هشام، شرح شذور الذهب: 129/1، 131. العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 80/2.
- (24) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 320/2. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 33/2، أبو حيان، البحر المحيط: 8/375.
- (25) النحاس، إعراب القرآن: 124/2. أبو حيان، البحر المحيط: 8/375.
- (26) النحاس، إعراب القرآن: 179/2.
- (27) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 177/4.
- (28) الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح: 84/1.
- (29) الزبيدي، تاج العروس: 206/30.
- (30) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 8/375. ابن هشام، أوضح المسالك: 132/3.
- (31) أبو حيان، البحر المحيط: 8/375.
- (32) ينظر: سيبويه، الكتاب: 199/2.
- (33) ينظر: الألوسي، روح المعاني: 33/11.
- (34) الزبيدي، تاج العروس: 206/30.
- (35) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 320/2. النحاس، إعراب القرآن: 179/2.
- (36) الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 172/2. ينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 111/1.
- (37) الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 172/2. وينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 111/1.
- (38) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 8/375.
- (39) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 179/2.
- (40) ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 963/2.
- (41) الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني: 404/2.
- (42) السيوطي، همع الهوامع: 192/2.
- (43) الأنباري، أسرار العربية: 51/1. وينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 81/2.
- (44) الأنباري، أسرار العربية: 256/1.
- (45) الأنباري، لمع الأدلة: 122/1.
- (46) نفسه: 123/1.
- (47) ينظر: الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 586/2.



- (48) سيبويه، الكتاب: 286/3. وينظر: الفراهيدي، كتاب العين: 53/2.
- (49) ينظر: المبرد، المقتضب: 205/4. الجَوْجَرِي، شرح شذور الذهب: 266/1.
- (50) المبرد، المقتضب: 204/4.
- (51) نفسه: 205/4. وينظر: ابن هشام، شذور الذهب: 266/1.
- (52) سيبويه، الكتاب: 199/2.
- (53) نفسه: 182/2.
- (54) ابن هشام، أوضح المسالك: 64/1.
- (55) الأزهري، شرح التصريح على التوضيح: 720/1.
- (56) الصبان، حاشية الصبان: 405/2.
- (57) الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 166/2.
- (58) السيوطي، همع الهوامع: 194/2.
- (59) ينظر: ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف: 35/1.
- (60) ينظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: 186/1.
- (61) الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 166/2.
- (62) النعماني، اللباب في علوم الكتاب: 300/1.
- (63) ابن جني، سر صناعة الإعراب: 209/1.
- (64) العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 83/2.
- (65) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 234/3.
- (66) مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن: 558/2.
- (67) السيوطي، همع الهوامع: 192/2.
- (68) العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 83/2.
- (69) ينظر: سيبويه، الكتاب: 286/2.
- (70) العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 81/2.
- (71) الأنباري، أسرار العربية: 51/1.
- (72) ينظر: ابن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن: 558/2.
- (73) الصبان، حاشية الصبان: 404/2.
- (74) الجَوْجَرِي، شرح شذور الذهب: 266/1.
- (75) نفسه: 268/1.
- (76) ينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 83/2.



- (77) ينظر: الصبان، حاشية الصبان: 2/ 404. العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 1/ 229. الرازي، مختار الصحاح: 1/ 37. ابن منظور، لسان العرب 2/ 92. الحميري، شمس العلوم: 1/ 565.
- (78) العكبري، أسرار العربية: 1/ 53. وينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 2/ 83. ابن الصائغ، الملحة في شرح الملحة: 2/ 132.
- (79) ينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 2/ 83.
- (80) الأنباري، أسرار العربية: 1/ 53. وينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 2/ 83.
- (81) ينظر: الأنباري، أسرار العربية: 1/ 265. ابن الوراق، علل النحو: 1/ 229. العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 2/ 81.
- (82) ابن هشام، شرح شذور الذهب: 1/ 259.
- (83) النحاس، عمدة الكتاب: 1/ 242.
- (84) ابن الوراق، علل النحو: 1/ 169.
- (85) ابن جني، الخصائص: 1/ 174.
- (86) العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 1/ 130.
- (87) نفسه: 1/ 130.
- (88) الفراء، معاني القرآن: 2/ 219. وينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 2/ 144. ابن منظور، لسان العرب: 2/ 92.
- الزبيدي، تاج العروس: 7/ 427.
- (89) الأنباري، أسرار العربية: 1/ 52.
- (90) الجوهري، مختار الصحاح: 1/ 37. وينظر: لسان العرب: 2/ 92.
- (91) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 2/ 32.
- (92) الصبان، حاشية الصبان: 2/ 404.
- (93) ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 2/ 963.
- (94) ابن منظور، لسان العرب: 11/ 526.

المصادر والمراجع:

- 1) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 2001م.
- 2) الأزهرى، محمد بن أحمد، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 3) الأشموني، علي بن محمد، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.



- (4) ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- (5) ابن الصائغ، محمد بن حسن، اللوحة في شرح الملحة، تحقيق: إبراهيم الصاعدي، عمادة البحث بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1424هـ.
- (6) ابن الوراق، محمد بن عبدالله، علل النحو، تحقيق: محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
- (7) الألوسي، محمود بن عبدالله، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- (8) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، أسرار العربية، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1999م.
- (9) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: أحمد عبد الباسط، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 2018م.
- (10) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.
- (11) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: محمد صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- (12) الأنصاري، عبدالله بن يوسف بن أحمد، أوضح المسالك، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (13) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- (14) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.
- (15) ابن جني، عثمان، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، 1999م.
- (16) ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (17) الجوجري، محمد بن عبد المنعم، شرح شذور الذهب، تحقيق: نواف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، 2004م.
- (18) حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، 2006م.
- (19) الحلبي، حاشية يس على شرح التصريح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.



- (20) الحميري، نشوان، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين عبدالله العمري وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1999م.
- (21) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م.
- (22) الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، دار الهداية، الكويت، 1965م.
- (23) الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- (24) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، 1993م.
- (25) سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- (26) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (27) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- (28) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ت.
- (29) الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ.
- (30) ابن عصفور، علي بن محمد، الممتع الكبير في التصريف، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.
- (31) العكبري، عبدالله بن الحسين، الباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبدالإله النيهان، دار الفكر، دمشق، 1995م.
- (32) الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، دار الكتب المصرية للتأليف والترجمة، مصر، د.ت.
- (33) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، الجمل، تحقيق: فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- (34) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.



- (35) ابن مالك، محمد بن عبدالله، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1982م.
- (36) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- (37) المرادي، حسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- (38) ابن أبي طالب، مكي، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ 2، 1405هـ.
- (39) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (40) النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، إعراب القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- (41) النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، عمدة الكتاب، تحقيق: بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، 1425هـ.
- (42) النعماني، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
- (43) ابن هشام، عبد الله بن يوسف، شرح شذور الذهب، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا، د.ت.

Arabic references

- 1) al-'Azharī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Tahḍīb al-Luġah, Ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār Ihya' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 2) al-'Azharī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Šarḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ aw al-Taṣrīḥ bi-Maḍmūn al-Tawḍīḥ fī al-Naḥw, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2000.
- 3) al-'Ašmūnī, 'Alī Ibn Muḥammad, Šarḥ al-'Ašmūnī 'alā 'Alfiyat Ibn Mālīk, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 4) Ibn al-Sarrāġ, 'Abūbakr Muḥammad, al-Uṣūl fī al-Naḥw, Ed. 'Abdalḥusayn al-Fatḥī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 5) Ibn al-Šā'ig, Muḥammad Ibn Ḥasan, al-Lamḥah fī Šarḥ al-Mulḥah, Ed. 'Ibrāhīm al-Šā'idī, 'Imādat al-Baḥṭ bi-al-Ġāmi'ah al-'Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1424.



- 6) Ibn al-Warrāq, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, 'Ilal al-Naḥw, Ed. Muḥammad al-Darwīš, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 1999.
- 7) al-'Alūsī, Maḥmūd Ibn 'Abdallāh, Rūḥ al-Ma'ānī, Ed. 'Alī 'Abdalbārī 'Aṭīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1415.
- 8) al-'Anbārī, 'Abdalraḥmān Ibn Muḥammad, 'Asrār al-'Arabīyah, Dār al-'Arqam Ibn 'Abī al-'Arqam, Bayrūt, 1999.
- 9) al-'Anbārī, 'Abdalraḥmān Ibn Muḥammad, Luma' al-'Adillah fī 'Uṣūl al-Naḥw, Ed. 'Aḥmad 'Abdalbāsīt, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, 2018.
- 10) al-'Anbārī, 'Abdalraḥmān Ibn Muḥammad, al-'Inṣāf fī Masā'il al-Ḥilāf bayna al-Naḥwīyīn al-Baṣrīyīn & al-Kūfīyīn, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, 2003.
- 11) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, al-Baḥr al-Muḥīṭ, Ed. Muḥammad Ṣidqī Ġamīl, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1420.
- 12) al-'Anṣārī, 'Abdallāh Ibn Yūsuf Ibn 'Aḥmad, 'Awḍaḥ al-Masālik, Ed. Yūsuf al-Biqā'ī, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 13) al-Ġurġānī, 'Abdalqāhir Ibn 'Abdalraḥmān, Dalā'il al-'I'ğāz, Ed. Yāsīn al-'Ayyūbī, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, N. D.
- 14) Ibn Ġinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Ḥaṣā'ish, Ed. Muḥammad 'Alī al-Nağğār, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, N. D.
- 15) Ibn Ġinnī, 'Uṭmān, al-Muḥtasib fī Tabyīn Wuğūḥ Ṣawā'id al-Qira'āt & al-'Idāḥ 'anhā, Wizārat al-'Awqāf, al-Mağlis al-'A'lā lil-Ṣu'ūn al-'Islāmīyah, Miṣr, 1999.
- 16) Ibn Ġinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, Sirr Ṣinā'at al-'I'rāb, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 17) al-Ġūğarī, Muḥammad Ibn 'Abdalmun'im, Ṣarḥ Ṣudūr al-Dahab, Ed. Nawwāf Ibn Ġazā' al-Ḥārītī, 'Imādāt al-Baḥṭ al-'Ilmī bi-al-Ġāmi'ah al-'Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Su'ūdīyah, 2004.
- 18) Ḥassān, Tammām, al-Luġah al-'Arabīyah Ma'nāhā & Mabnāhā, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 2006.
- 19) al-Ḥalabī, Ḥaṣīyat Yāsīn 'alā Ṣarḥ al-Taṣrīḥ, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, N. D.
- 20) al-Ḥimyarī, Naṣwān, Ṣams al-'Ulūm & Dawā' Kalām al-'Arab mina al-Kulūm, Ed. Ḥusayn Allāh al-'Umarī & Āḥarīn, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, Bayrūt, Dār al-Fikr, Dimašq, 1999.



- 21) al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Abībakr, Muḥtār al-Šiḥāḥ, Ed. Yūsuf al-Šayḥ Muḥammad, al-Maktabah al-'Ašrīyah, Bayrūt, 1999.
- 22) al-Zubaydī, Muḥammad Ibn Muḥammad, Tağ al-'Arūs, Dār al-Hidāyah, al-Kuwait, 1965.
- 23) al-Zağğāğ, 'Ibrāhīm Ibn al-Sirrī, Ma'ānī al-Qur'ān & 'I'rābuh, Ed. 'Abdalḡalīl Šalabī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1988.
- 24) al-Zamaḡṣarī, Maḥmūd Ibn 'Amr Ibn 'Aḡmad, al-Mufaššal fī Šan'at al-'I'rāb, Ed. 'Alī Bū Mulḡim, Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 1993.
- 25) Sībawayh, 'Amr Ibn 'Uṭmān, al-Kitāb, Ed. 'Abdalsalām Hārūn, Maktabat al-Hānḡī, al-Qāhirah, 1988.
- 26) Ibn Sīdah, 'Alī Ibn 'Ismā'īl, al-Muḡkam & al-Muḡtī al-'Aḡam, Ed. 'Abdalḡamīd al-Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 27) al-Suyūṭī, 'Abdaraḡmān Ibn 'Abībakr, Mu'tarak al-'Aqrān fī 'Iḡāz al-Qur'ān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1988.
- 28) al-Suyūṭī, 'Abdaraḡmān Ibn 'Abībakr, Ham' al-Hawāmi' fī Šarḡ ḡam' al-ḡawāmi', Ed. 'Abdalḡamīd Hindāwī, al-Maktabah al-Tawfiqīyah, Mišr, N. D.
- 29) al-Šabbān, Muḥammad Ibn 'Alī, Ḥāšiyat al-Šabbān 'alā Šarḡ al-'Ašmūnī li-'Alfiyat Ibn Mālik, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1417.
- 30) Ibn 'Ušfūr, 'Alī Ibn Muḥammad, al-Mumti' al-Kabīr fī al-Tašrīf, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1996.
- 31) al-'Ukbarī, Allāh Ibn al-Ḥusayn, al-Lubāb fī 'Ilal al-Binā' & al-'I'rāb, Ed. 'Abdal'ilah al-Nabḡān, Dār al-Fikr, Dimašq, 1995.
- 32) al-Farrā', Yaḡyā Ibn Zīyād, Ma'ānī al-Qur'ān, Ed. 'Aḡmad Yūsuf Naḡātī & Āḡarīn, Dār al-Kutub al-Mišrīyah lil-Ta'līf & al-Tarḡamah, Mišr, N. D.
- 33) al-Farāḡidī, al-Ḥalīl Ibn 'Aḡmad, al-ḡamal, Ed. Faḡr al-Dīn Qabāwah, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 34) al-Farāḡidī, al-Ḥalīl Ibn 'Aḡmad, Kitāb al-'Ayn, Ed. Maḡdī al-Maḡzūmī & 'Ibrāhīm al-Sāmarra'tī, Dār & Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, N. D.



- 35) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn ‘Abdallāh, Šarḥ al-Kāfiyah al-Šāfiyah, Ed. ‘Abdalmun‘im Harīdī, Markaz al-Baḥṭ al-‘Ilmī & Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Islāmī, Ġāmi‘at Umm al-Qurá, Makkah al-Mukarramah, 1982.
- 36) al-Mibrad, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, Ed. Muḥammad ‘Abdalḥāliq ‘Azīmah, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, N. D.
- 37) al-Murādī, Ḥasan Ibn Qāsim, al-Ġaná al-Dānī fī Ḥurūf al-Ma‘ānī, Ed. Faḥr al-Dīn Qabāwah, Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1992.
- 38) Ibn ‘Abī Ṭālib, Makkī, Muškil ‘Iṛāb al-Qur‘ān, Ed. Ḥātim al-Ḍāmin, Mū‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2 / 2, 1405.
- 39) Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn ‘Alī, Lisān al-‘Arab, Dār Šādir, Bayrūt, 1414.
- 40) al-Naḥḥās, ‘Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Ismā‘īl, ‘Iṛāb al-Qur‘ān, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1421.
- 41) al-Naḥḥās, ‘Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Ismā‘īl, ‘Umdat al-Kitāb, Ed. Bassām al-Ġābī, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1425.
- 42) al-Nu‘mānī, ‘Umar Ibn ‘Alī, al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb, Ed. ‘Ādil ‘Aḥmad ‘Abdalmawḡūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1419.
- 43) Ibn Hišām, ‘Abdallāh Ibn Yūsuf, Šarḥ Šuḍūr al-Dahab, Ed. ‘Abdalḡanī al-Daqr, al-Šarikah al-Muttaḥidah lil-Tawzī‘, Sūrīyā, N. D.





حُلُّ أَبِيَاتِ الضَّوِّ لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ

دراسة وتحقيق

د. زكريا بن سليمان الخليفة التميمي*

tmimie@qu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى تحقيق مخطوط (حُلُّ أَبِيَاتِ الضَّوِّ) لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ ودراسته، وقد قُسمَ إلى مقدمة وتمهيد وقسمين، قدّم التمهيد تعريفاً بالمؤلف: اسمه ونسبه، وحياته، وأثاره، وتعريفاً بكتاب الضوء. وجاء في القسم الأول تحقيق لاسم المخطوط ونسبته إلى المؤلف. وجاء في القسم الآخر النص المحقق، وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج منها: أنه لا توجد أي ترجمة لإسماعيل بن علي، ولا تاريخ مولده ومكانه، ولا تاريخ وفاته، ولعله عاش إما في القرن التاسع أو العاشر. وقد وجدت لإسماعيل بن علي كتابين، هما: حل أبيات الضوء، والشافية في شرح أبيات الوافية في النحو. وأنه لا يعرف لإسماعيل بن علي شيخ ولا تلميذ. وقد تم تحقيق النص على خمس نسخ، ورد في المخطوط أربعة وأربعون بيتاً. وشرح المخطوط جميع أبيات الضوء. وختم كل بيت ببيان وجه الاستشهاد. وحوى الشرح على كلمات باللغة الفارسية. ويغلب على عبارات المؤلف السهولة والوضوح. ويذكر البيت كما جاء في الضوء. ويشرح ما في الشاهد من غريب شرحاً لا يطيل فيه غالباً. ويذكر معنى البيت، ثم يعربه إعراباً تاماً. ويختم الكلام على الشاهد ببيان وجه الاستشهاد به. وشرح بعض الأمثال.

الكلمات المفتاحية: الشعر العربي، النحو، اللغة، وجه الاستشهاد.

* أستاذ اللغويات - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: التميمي، زكريا بن سليمان الخليفة، حُلُّ أَبِيَاتِ الضَّوِّ لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ - دراسة وتحقيق، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023، 106-178.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة (CC BY 4.0 Attribution 4.0 International)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Ismaeel bin Ali's Manuscript *Hal Abyat Adh-Dhaw*: A Verified Study

Dr. Zakaria bin Suleiman Al-Khalifa Al-Tamimi *

tmimie@qu.edu.sa

Abstract:

The aim of this study is to inspect and study Ismail bin Ali's manuscript *Hal Abyat Ad-Dhaw*. The study consists of introduction and two sections. The introduction provides an account of the author's name, family tree, life and contributions and introduces the book under study. The first section includes an investigation of the name of the manuscript and its attribution to the author. The second section deals with the inspected verified text. The study revealed that there was no translation of Ismail bin Ali, nor the date or the place of his birth and that perhaps he lived either in the ninth or tenth century. Ismail bin Ali authored two books: , *Hal Abyat Ad-Dhaw*. and *Al-Shafia fi Sharh Abyat Al-Wafiyyah in Grammar*. That Ismail bin Ali tutored scholars or students was unknown. The text has been inspected and studies in five copies, and the manuscript contained forty-four verses. The manuscript explained all the verses of *Ad-Dhaw* along with citations. The explanation used simple clear expressions and some Persian words. Manuscript's verses were identical to *Ad-Dhaw* book, with detailed quotations, clarifications, parsing and inflexion, citation domain and some illustrative examples.

Keywords: Arabic Poetry, Syntax, Language, Reason, Quotation domain.

*Professor of Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, College of Arabic Language and Social Studies, Al-Qaseem University – Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Tamimi, Zakaria bin Suleiman Al-Khalifa, Ismaeel bin Ali's Manuscript *Hal Abyat Adh-Dhaw*: A Verified Study, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 106 -178.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذا مخطوط خلَّ أُنْبِيَاتُ الضَّوِّ، لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ رحمه الله تعالى، أضعه بين يدي القارئ؛ خدمة للعربية وأهلها، بعد أن منَّ الله علي بالعثور على نسخ منه، ولم آل جهدا في تحقيق نصه، وضبطه، والعناية بمتنه، غير أنني لم أعلق كثيرا على ما جاء في الكتاب؛ إذ هو كتاب قريب المأخذ، شرح فيه إسماعيل ما كانت حاجة المتعلم إليه ماسة، ومنفعته فيه عامّة، وأعرب ما في كتاب الضوء على المصباح لمحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، من أبيات وشواهد، ولم أشأ أن أثقل كاهل الكتاب بما هو خارج عما أراد صاحبه ألا إن كان غموض.

وقد جاء المخطوط في خمسة أبواب، في الباب الأول: ستة عشر بيتا، وفي الباب الثاني: ثلاثة أبيات، وفي الثالث: أربعة عشر بيتا، وفي الرابع: بيتان، وفي الخامس: تسعة أبيات.

والمؤلف رحمه الله يبدأ أولا بذكر البيت كما جاء في الضوء، ثم يشرح ما فيه من غريب شرحا لا يطيل فيه غالبا، ويذكر معناه، ثم يعرّبه إعرابا تاما، ثم يختم الحديث ببيان وجه الاستشهاد من البيت، ولم يكتف بذكر الأبيات، بل إنه يشرح بعض الأمثال.

وهذا العمل يهدف إلى إخراج هذا المخطوط ليرى النور، لعل الله ينفع به مؤلفه ومحققه، وليكون علما ينتفع به، ولإثراء المكتبة العربية، وخدمة لغة القرآن الكريم، إضافة إلى ما وجدته من وضوح في عبارة المؤلف، وحرص على شرح الأبيات شرحا ييسر على من أراد فهم شواهد كتاب الضوء.

وقد واجهتني عقبتان في هذا العمل، إحداهما أن هذا المخطوط مرتبط بكتاب الضوء، فهو كالحاشية له، ولا يصح طباعته وحده، وقد وجدت كثيرا من كتب شرح الشواهد مطبوعة وحدها إلا أنني رأيت أن أتجاوز هذه العقبة بأن أتواصل مع من حقق كتاب الضوء⁽¹⁾، لعله يخرج متمما له، وأما الأخرى فهي أنني لم أجد ترجمة لمؤلف هذا الشرح، ولا معلومات عنه، وقد توقفت كثيرا أكمل هذا العمل أم أتركه؟ غير أنني وجدت كثيرا من كتب التراث مجهولة المؤلف أو الشارح، أما وقد وجدت نسخا متعددة، وقطعت شوطا كبيرا في التحقيق، فقد رأيت ألا أتراجع، وأن أكمل تحقيق هذا الشرح مستعينا بالله، لعل الله ينفعني به وينفع مؤلفه.



ومن طبيعة التحقيق أن يكون منهجه وفق ما يلي:

التزمت بالمنهج العلمي في تحقيق هذا الكتاب، ويتلخص فيما يلي:

1. اعتمدت النسخة (ر) أصلاً، وهي نسخة (جامعة الإمام): لتمامها ولتمييزها عن بقية النسخ، بزيادة شرح، إضافة إلى جودة خطها، وتلوينه، فقد كتبت الأبيات بالمداد الأحمر، فضلاً عن قلة الأخطاء، بخلاف النسخ الأخرى، وسيأتي مزيد تفصيل بعد.
 2. استخدمت مصطلح (سقطت من) إذا كانت الكلمة أو الكلمات ساقطة من النسخة المشار إليها.
 3. وضعت ما زاد على نسخة الأصل بين معقوفين [] دون تنبيه في الحاشية لكثيره، ولثلاً أثقل الحاشية بتكرار كتابة (زيادة من).
 4. كتبت الآيات بالرسم العثماني، وعزوت كل آية إلى سورتها، وذكرت رقمها، وتمامها.
 5. عزوت الشواهد الشعرية إلى قائلها، وذكرت بحر البيت، وشرحت غريبه.
 6. خرجت الآراء النحوية والصرفية من كتب أصحابها، أو من كتب تلاميذهم ما أمكنني ذلك.
 7. شرحت الغريب.
 8. لم أعلق كثيراً على ما جاء في الكتاب؛ إذ هو كتاب تعليمي قريب المأخذ، ولم أشأ أن أثقل كاهل الكتاب بما هو خارج عما أراد صاحبه ألا إن كان غموض.
- وقد جعلت الدراسة في مقدمة، وتمهيد، وقسمين.
- وضعت في المقدمة توطئة لموضوع الدراسة، والخطة، والمنهج المتبع في التحقيق.
- وفي التمهيد تعريفاً بالمؤلف اسمه ونسبه، وحياته، وأثاره، وتعريفاً بكتاب الضوء.
- وفي القسم الأول تحقيقاً لاسم المخطوط ولنسبته إلى المؤلف.
- وفي القسم الآخر النص المحقق.



تمهيد:

إسماعيل بن علي: حياته وأثاره:

اسمه ونسبه⁽²⁾:

هُوَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ، ابن علي، هكذا في بيانات بعض النسخ.

حياته:

لم أجد له رحمه الله أي ترجمة، ولا أدري أين ولد، ولا متى توفي، ولعله عاش إما في القرن التاسع أو العاشر⁽³⁾؛ إذ كانت سنة كتابة نسخة مكة 965هـ، ونسخة باريس يوم عرفة 973هـ، مما يدل على أنه إما أنه كان حيا زمن كتابة هذه النسخ أو قبلها، لكنني وجدت في بيانات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي⁽⁴⁾ أن تاريخ كتابة النسخة (إ) في القرن الثاني عشر اعتمادا على ما كتب نهاية بعض الكتب داخلها أن تاريخ النسخة في القرن الثاني عشر، لكن النسخة الأخرى في المكتبة ذاتها صُدرت بأنها عام 999هـ، وذيلت بالتاريخ نفسه! ولعل من قال إنه كان حيا في القرن الثاني عشر قد وهم، وفي موقع جامعة الكويت⁽⁵⁾ كذلك أيضا أنه كان حيا في القرن الثاني عشر استنادا إلى تاريخ كتابة النسخة عام 1093 هـ، واستنادا إلى نسخة جامعة الإمام، هكذا في موقع الجامعة، ولا أدري ما النسخة التي بُني عليها هذا الكلام! وأما نسخة جامعة الإمام فليس فيها أي ذكر للتاريخ! وهو خطأ بني على وهم.

ومما يستأنس به على أنه عاش إما في القرن التاسع أو العاشر أن جميع الكتب التي أفاد منها لم تتعد القرن التاسع، وهي كثيرة.

ولم أجد في هذا الشرح ولا في شرح الوافية ما يدل على شخصه؛ إذ لم يذكر رحمه الله شيئا ولا تلميذا ولا كتابا آخر!

وقد ذكر محقق كتاب الضوء أن الكتاب شرحت شواهد، لكنه لم يقف على اسم الشارح لها⁽⁶⁾.

ولعله من أهل السنة، حيث قدّم عثمان رضي الله عنه على علي رضي الله عنه، ولا أعرف عنه أكثر من هذا.



شيُوخه وتلامذته:

لم أجد ذكرا لشيخ له ولا لتلميذ.

آثاره:

وجدت له رحمه الله - مع طول البحث وسعته - كتابين، هما:

- شرح أبيات الضوء، وهو هذا الشرح.
- الشافية في شرح أبيات الوافية في النحو⁽⁷⁾.

كتاب الضوء على المصباح:

هو أحد كتب العلامة محمد بن محمد الإسفراييني⁽⁸⁾، شرح فيه كتاب المصباح للإمام ناصر الدين أبي المكارم المطرزي⁽⁹⁾، وهو تلخيص لكتاب آخر قبله شرح فيه المصباح، سماه بالمفتاح⁽¹⁰⁾، ثم لخصه وسماه بالضوء⁽¹¹⁾، وقد عالج فيه الإسفراييني مسائل النحو بأسلوب واضح، وعبارة ميسرة. وقد ترجم إلى لغات أخرى كالتركية⁽¹²⁾، وعليه حواش⁽¹³⁾، وله كثير من الشروح⁽¹⁴⁾.

توثيق نسبة الكتاب:

لا شك في نسبة هذا الكتاب إلى إسماعيل بن علي رحمه الله، لأمر:

1. ذكر اسمه صريحا في مقدمة الكتاب⁽¹⁵⁾.
2. ذكر اسمه على الصفحة التي فيها عنوان الكتاب⁽¹⁶⁾.
3. ما ذكره كارل بروكلمان⁽¹⁷⁾.
4. ما ذكره صاحب جامع الشروح والحواشي⁽¹⁸⁾.

وصف النسخ:

وجدت خمس نسخ لحل أبيات الضوء، ثم وجدت شرحا آخر لأبيات الضوء، لكنني لما قرأته وجدت المقدمة غير المقدمة، ولم يصرح فيه باسم المؤلف، وإن كان يشبه الشرح الذي بين يدي بأنه يذكر الشاهد، ثم يفسره، ويعبره، لكنه يزيد عليه بالاستشهاد بآيات وأحاديث، وليس فيه ذكر الألفاظ باللغة الفارسية فاستبعدته، وسأين بعد ذكر النسخ ما وجدته من خلط بينهما.

والنسخ التي وجدتها:

1. النسخة (أ)⁽¹⁹⁾: نسخة إيران، محفوظة في كتابخانه مجلس شوراي ملي، برقم: 87713، ضمن مجموعة من الرسائل، تقع في مائة لوحة، يبدأ الشرح في اللوحة



الرابعة والتسعين، وينتهي بنهاية المخطوطة في اللوحة المائة، كتب بخط نستعليقي جيد، في كل لوحة واحد وعشرون سطرا، في كل سطر تسع كلمات تقريبا، كتبها محمد بن حسن، بلا تاريخ للنسخ، وهي نسخة كاملة، إلا نقصا في آخرها، حيث جاء بعد البيت الأخير اثنتا عشرة كلمة فقط! ولتعلم حجم النقص فإن في نسخة جامعة الإمام ونسخة الأزهر ستة أسطر بعد ذلك البيت.

وفيها فراغ بقدر كلمة قوله أو أقول بدءا من منتصف المخطوط حتى آخره قبل ذكر الشاهد. وقد كتب في صفحة العنوان: مجموعة رسائل، ثم ذكرت أسماؤها غير هذا الشرح! ويمينا ختم المكتبة.

وخاتمتها: تمت. قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة المسمى بأبيات الضوء على يد عبد الضعيف محمد بن حسن غفر الله له ولوالديه. وبعده تسعة أسطر فيها بيان قيمة الدرهم بالنسبة للدينار زمن النبوة، وزمن التابعين، وثنى القراءة، ويوجد ختم للمكتبة يسار الصفحة.

وتمتاز هذه النسخة بحسن الخط، وليس فيها ضبط للكلمات، وبزيادات عن النسخ الأخرى. 2. النسخة (م): نسخة من مجموع مكتبة مكة المكرمة، ورقم حفظها: 88، وعدد اللوحات: تسع لوحات، وعدد السطور: 19 سطرا، في كل سطر 17 كلمة تقريبا، كتبت بخط جميل، بلا اسم للكاتب، نسخت عام 965 للهجرة.

كتبت الأبيات بالمداد الأحمر، وبقيّة الشرح بالأسود، وهي نسخة تامة، غير أنه نقص منها شرح آخر بيتين.

3. النسخة (ب) النسخة الثالثة نسخة باريس، محفوظة في مكتبة باريس الوطنية برقم 4023، وهي ضمن مجموعة كتب منها كتاب شرح أبيات الضوء، تبدأ في اللوحة 156، وتنتهي في اللوحة 164، في كل لوحة واحد وعشرون سطرا، في كل سطر ثلاث عشرة كلمة تقريبا، كتبت يوم عرفة سنة 973هـ، دون اسم ناسخ.

وهي نسخة تامة كتبت بخط جميل، شملت أربعة كتب، جاء هذا الشرح آخرهن، لكن الشرح فيها غير تام، فقد توقف عند بيت زهير: وما أدري...، وفي غيرها ستة أبيات بعده. وتمتاز هذه النسخة بتعليقاتها الكثيرة في الهوامش، فلا تكاد لوحة تخلو من تعليق، توضيحا لمعاني بعض الكلمات، وضبطا لبعض الكلمات في الهامش، والمتن، وإعرابا



لكلمات، وتوضيحاً لمشكل في المتن، أو اعتراضاً على المتن.

4. النسخة (ر): وهي نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، محفوظة برقم: 1064، في

12 لوحة، وفي كل لوحة 19 سطراً، بلا تاريخ كتابة، ودون اسم ناسخ لها.

كتبت بخط جميل، بمداد أسود غير كلمة أما بعد، وكلمة الباب الأول والباب الثاني والباب الخامس،

وكلمة إعراب البيت فقد مُيزن بمداد أحمر، وهي خالية من التعليقات.

وهي نسخة كاملة، وهي أوفى النسخ للشرح.

5. النسخة (ز): وهي نسخة مكتبة الأزهر الشريف ضمن مجموعة فيها شرح أبيات الضوء

محفوفة في مكتبة الأزهر الشريف برقم: 8251، نحو 132172، تبدأ في منتصف اللوحة

24، في 20 لوحة، في كل لوحة 15 سطراً، في كل سطر 9 كلمات تقريباً، كتبت في غرة شهر

رمضان دون ذكر للعام!

كتبت بخط جميل، بمداد أسود غير الأبيات التي كتبت بلون أحمر، وهي خالية من

التعليقات، وقد سقط منها لوحة واحدة ابتداء من قول رؤية: لماع الخفق نهاية اللوحة 3 ب، إلى

قوله: بحذف اللام للضرورة بداية اللوحة 3 أ، وأما باقي المخطوط فمتنه كمتن نسخة جامعة الإمام

غير أن تصويرها كان سيئاً.

وقد تحيرت في أي النسخ أجعلها أصلاً؛ إذ كان ما يحوي منها تاريخاً يكون غير كامل، وكذا ما

يحوي اسم الناسخ، وما يكون تاماً فهو خال من اسم الناسخ وتاريخ النسخ! لكن رأيت أن أفضّل

منهن ما كان الشرح فيها كاملاً، وهي نسخة جامعة الإمام ونسخة الجامع الأزهر.

وأحب أن أشير هنا إلى أنه قد يوجد خلط بين كتابين مختلفين يشرحان أبيات الضوء،

أحدهما لإسماعيل بن علي -وهو ما أحققه هنا- والآخر لسعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر بن

برهان الدين عبد الله الهروي الخراساني التفتازاني الشافعي كما ذكرته مكتبة رئاسة الشؤون

الدينية التركية⁽²⁰⁾، وهو الذي ذكره حاجي خليفة⁽²¹⁾ في كتابه، وأوله:

"الحمد لله الذي شرف نوع الإنسان باللسان، وخصه من الأنواع بالنطق والبيان، وجعله

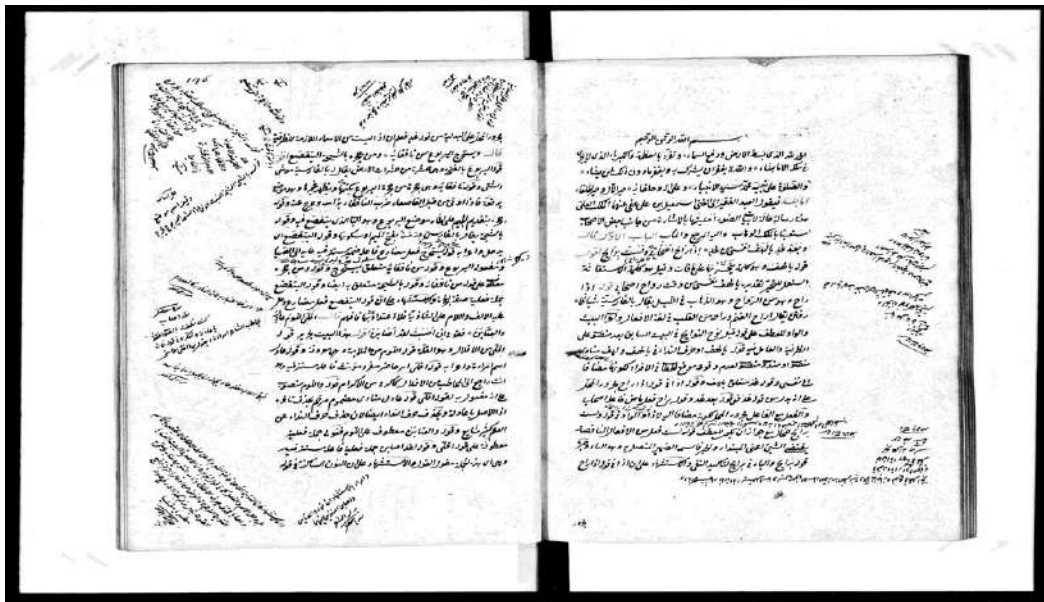
عالمًا بأصول الفصاحة والبيان، وصيره معدن البلاغة ومنبع الفرقان، والصلاة على سيدنا محمد المؤيد

بالقرآن، وعلى آله وأصحابه ينابيع اللطف والإحسان، أما بعد فهذه فوائد لأبيات الضوء، وهي للبيان

مصاييح، ولأبواب المعاني مفاتيح، كافية في شرح معانيها، وشفافية في حل مبانيها، صحائف مطالع

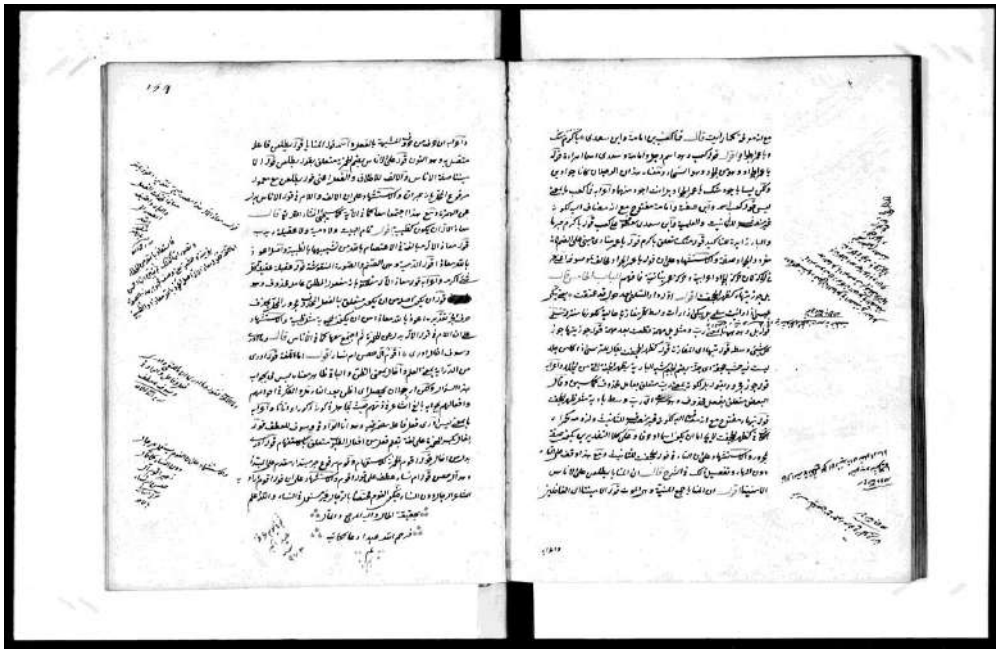
الأذكار، ولطائف مشارق الأنظار، كتبها بالتماس أصحاب الوداد، وبإشارة أرباب الاتحاد، وجعلتها تحفة للمتفحصين عن الحقائق، والمواظبين في استكشاف الدقائق، والله حسبي في نيل المرام، وبه الاعتضاد والاعتصام. هذه أبيات الباب الأول: وبعد غد...⁽²²⁾، وإنما أطلت بذكر المقدمة حتى أبين ما بين هذه النسخة وما أحققه من اختلاف، وقد كُتبت سنة 999هـ.

وإنما قد يقع الخط بينهما لأن بينهما تشابها في عدة أمور منها: أنهما يشرحان أبيات الضوء، وأنهما يبدأان بشرح الغريب، وأنهما يعربان البيت، وأنهما متقاربا في الطول، وأنهما ينتهيان بالعبارات نفسها، ويختلفان في أمور منها: أن في شرح إسماعيل التزاما بذكر الاستشهاد بعد كل بيت، وليس ذلك في الشرح الآخر، وأن الشرح الآخر لم يورد أي كلمة بغير اللغة العربية غير مرة واحدة، وفي شرح إسماعيل إيراد لكلمات كثيرة بالفارسية، وأن الشرح الآخر أورد عدة أحاديث للنبي ﷺ، ولم يرد أي حديث في شرح إسماعيل، وفي الشرح الآخر إحالات كثيرة على الشارح والمحشي، وليس ذلك في شرح إسماعيل، وأن الكتب التي يحيلان إليها مختلفة، ففي الشرح الآخر إحالات على الوافية، وعلى التلويح لسعد الدين، وشرح أبيات الوافية، وغيرها مما لم يرد في شرح إسماعيل.



Source: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 4023

الصفحة الأولى من النسخة (ب).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 4023

الصفحة الأخيرة من النسخة (ب).



الصفحة الأولى من النسخة (ر).



الصفحة الأخيرة من النسخة (ر).



الصفحة الأولى من نسخة إ



الصفحة الأخيرة من نسخة !

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[وبه نستعين]

الحمد لله الذي بسط الأرض ورفع السماء، وتفرد بالعظمة والكبرياء، الذي لا يجيء⁽²³⁾ في ملكه إلا ما يشاء، والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء.

والصلاة على نبيه محمد سيد الأنبياء، وعلى آله وخلفائه خير آل وخير الخلفاء.

أما بعد، فقال الفقير إلى ربه الغني إسماعيل بن علي [عفا عنهما الملك العلي] هذه رسالة دالة⁽²⁴⁾ لأُنْبِيَاتِ الضَّوِّ، أُمْلِيَتْهَا بِالْإِشَارَةِ مِنْ جَانِبِ بَعْضِ الْأَصْحَابِ مُسْتَعِينًا بِاللَّهِ الْمَلِكِ الْوَهَّابِ، وَإِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَأْب.



الباب الأول⁽²⁵⁾:

قال⁽²⁶⁾:

وَبَعْدَ غَدٍ يَا لَهْفَ نَفْسِي مِنْ غَدٍ إِذَا رَاحَ أَصْحَابِي وَلَسْتُ بِرَائِحٍ

أقول: قوله يا لهف وهو كلمة يتحسر بها على ما فات، وقيل: هو كلمة الاستغاثة استعمل⁽²⁷⁾ للتحسر تقديره: يا لهف نفسي من وقت رواح أصحابي.

قوله: إذا راح، وهو [من] الرواح، وهو الذهاب في الليل يقال بالفارسية: شبانگاه رفتن، ويقال أراح الغنم وأراحه من النصب⁽²⁸⁾ يقال بالفارسية دروكدا⁽²⁹⁾ في لغة الإفعال.

وإعراب البيت: فالواو للعطف على قوله: قبل نوح النوائح في البيت السابق، بعد منصوب على الظرفية والعامل فيه قوله: يا لهف، أو حرف النداء في يا لهف، ولهف [منادى منصوب أو] مندوب منصوب لعدم وقوعه موقع الخطاب في الأفراد لكونه مضافاً إلى نفسي. وقوله: من غد متعلق بلهف.

وقوله: [إذا في قوله]: إذا راح [مجرور المحل على أنه بدل من قوله: غد، وقوله: راح] فعل ماض فاعله أصحابي، والفعل مع الفاعل مجرور المحل لكونه مضافاً إليه [إذا]، الذي هو من الظروف اللازمة للإضافة، والواو في قوله: ولست برائح للحال، مع جواز أن يكون للعطف، قوله: لست فعل من الأفعال الناقصة يقتضي الشيئين أعني المبتدأ والخبر فاسمه الضمير [ب/1] المتصل به وهو التاء، وخبره قوله: برائح، والباء في برائح لتأكيد النفي.

والاستشهاد على أن إذا في قوله: إذا راح⁽³⁰⁾ مجرور المحل على البدلية من قوله: غد فعلم أن إذا ليس من الأسماء اللازمة للظرفية.

قال⁽³¹⁾:

وَيَسْتَخْرِجُ الْيَرْبُوعَ⁽³²⁾ مِنْ نَافِقَائِهِ وَمِنْ جُحْرِهِ بِالشَّيْحَةِ الَّتِي تَقْصَعُ

أقول: قوله: اليربوع بفتح الياء وهو حشرة من حشرات الأرض يقال له بالفارسية: موش دشتي.

وقوله: نافقائه وهي حجرة من حجر اليربوع يكتمها ويظهر غيرها، وهو موضع يرققه فإذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه وخرج عنه.



وقوله: من جحره بتقديم الجيم على الحاء موضع اليربوع، [وهو الباب الذي يتقصع فيه] كذا في شرح المقدمة⁽³³⁾، وقوله: بالشيحة [يقال بال] فارسية درمنه [بفتح الميم أو سكونها]. وقوله: اليتقصع فعل مضارع بمعنى يدخل من القاصعاء⁽³⁴⁾ وهو حجرة [من جحر] اليربوع، وهو الباب الذي يتقصع فيه أي: يدخل فيه.

وإعراب البيت: قوله: يستخرج فعل مضارع فاعله ضمير مستتر فيه عائد إلى الصياد ومفعوله اليربوع، وقوله: من نافقائه متعلق يستخرج.

وقوله: ومن جحره معطوف على قوله: من نافقائه، وقوله: بالشيحة متعلق به أيضاً.

وقوله: اليتقصع [جملة فعلية] صفة الجحر.

والاستشهاد على أن قوله: اليتقصع فعل [مضارع] دخل عليه الألف واللام على الشاذية فلا

اعتداد به فافهم.

قال⁽³⁵⁾:

أَقْلِي اللَّوْمَ عَاذِلَ وَالْعِتَابَ
وَقُولِي⁽³⁶⁾ إِنَّ أَصَبْتُ لَقَدْ أَصَابَنْ

أقول: هذا البيت لجريز، قوله: أقلي من الإقلال وهو القلة، وقوله: اللوم من الملامة وهي معروفة، وقوله: عاذل اسم امرأة.

وإعراب البيت: قوله: أقلي أمر حاضر مفرد مؤنث، [فاعله مستتر فيه، وهو أنت راجع إلى المخاطب]⁽³⁷⁾ من الإقلال كأكرمي من الإكرام، قوله: اللوم منصوبٌ مفعول به لقوله أقلي، وقوله: عاذل منادى [1/أ] مضموم مرخم بحذف تائه إذ أصله: يا عاذلة حذف حرف النداء إذ حذف حرف النداء من العلم كثير شائع. وقوله: والعتابن معطوف على اللوم، قوله: فقولي جملة فعلية معطوفة على قوله: أقلي، قوله: لقد أصابن جملة فعلية فاعلها مستتر وهي أي: هذه الجملة مقول القول.

والاستشهاد على أن النون الساكنة في قوله⁽³⁸⁾ العتابن وأصابن هي تنوين الترتم جيء به للترتم والتغني، وإلا فقياسه العتابا وأصابا بحرف الإطلاق ومنه قوله⁽³⁹⁾:

أَفْشَعَ وَجْهَهَا كَالْبَدْرِ لَمَّا
تَحَرَّقَ شَوْقُهَا نَفْسِي وَأَنَا

أقول: اعلم أن تنوين الترتم هي التي⁽⁴⁰⁾ تلحق القافية المطلقة بدلاً عن حرف الإطلاق وهي القافية المتحركة التي تولدت من حركتها إحدى حروف المد، وإنما سمي هذا التنوين بتنوين الترتم لأنه إنما جيء به لوجود الترتم وهو ترفيع الصوت يقال: ترتم بكذا أي: رفع صوته مطرباً ومغنياً، وهذا



التنوين إنما يستعمل في القوافي للتطرب؛ وذلك لأن حرف العلة مدة في الحلق فإذا أبدل منها التنوين يحصل الترتم؛ لأن التنوين غنة صوت في الخيشوم كذا قال السيد عبد الله⁽⁴¹⁾ في شرح اللباب⁽⁴²⁾ وقال العجدواني⁽⁴³⁾: إنما لم يختص هذا التنوين بالاسم لأن المقصود من وضعه هو ترك الترتم، وهذا المعنى ليس بمخصوص بالاسم كما أن التنوين الغالي كذلك⁽⁴⁴⁾. قال⁽⁴⁵⁾:

وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِيِ الْمُخْتَرَقْنَ مُشْتَبِهِ الْأَعْلَامِ لِمَاعِ الْخَفَقْنَ

أقول: هذا البيت لرؤية.

قوله: قاتم بكسر التاء على وزن فاعل من القَتَام⁽⁴⁶⁾ وهو العجاج أي: الغبار. وقوله: الأعماق: هي الأطراف والجوانب، وقيل: جمع العمق وهو ما بعد عن أطراف المفاضة. وقوله: خاوي⁽⁴⁷⁾ أي: خالي. وقوله: المخترقن بفتح الراء الطريق؛ لأنه موضع اختراق الرياح [2/ب] وهو الممر؛ لأن المار في الطريق إنما يخترق الريح؛ لأن الخلاء غير واقع. وقوله: الأعلام جمع علم وهو الجبل أو ما يهتدى به في الطريق. وقوله: لماع وهو من اللمع وهو يعبر بالفارسية درخشیدن. وقوله: الخفقن هو السراب. ومعنى البيت: رُب بلدٍ أو رُب مفاضة ذي قتام أطرافه أو مظلم من كثرة الغبار خال ممره مشتبهة أعلامه وأماراته لماع سراهه سُرّت.

وإعراب البيت: قوله: قاتم مجرور بواو ربّ مضاف إلى الأعماق إضافة لفظية ولهذا دخلت عليه واو ربّ، قوله: خاوي المخترقن وهو أيضاً كلام إضافي بالإضافة اللفظية مجرور بصفة المجرور وذلك في الحقيقة صفة محذوف [والتقدير: رب]⁽⁴⁸⁾: مهمه [وبلدة] قاتم الأعماق، وكذا إعراب مشتبه الأعلام ولماع الخفق.

والاستشهاد على أن النون الساكنة في قوله: المخترقن هو التنوين الغالي دخلت على الاسم أعني المخترقن، وإنّما سمي به لخروج الشعر بواسطته عن الوزن؛ فإن الغالي من الغلو وهو مجاوزة الحد، وقيل: إنّما سمي به لقلة وجوده من غلاء الشيء إذا قلّ وجوده كذا قال شهاب الدين⁽⁴⁹⁾ [رحمه الله]. والغرض من إلحاق هذا التنوين الدلالة على الوقف؛ فإن الشعر قد يكون آخره وقفًا وقد يكون وصلًا، فإذا ألحق هذا التنوين دل على أنك واقف لا واصل وهذا يلحق القافية المقيدة أي: الساكنة ليظهر فائدته دون المطلقة أي: المتحركة، ويفتح ما قبله يعني: لما ألحق هذا التنوين التقى الساكنان، ويفتح ما قبله، تشبيها له بالنون الخفيفة الساكنة أو يكسر؛ لأن الكسر أصل في تحريك



الساكن، وإنَّما لم يختص هذا التنوين بالاسم لأن المقصود [أ/2] من وضعه هو الدلالة على الوقف كما عرفت، وهذا المعنى ليس بمخصوص بالاسم ولهذا يدخل على الاسم وغيره والله أعلم.
قال⁽⁵⁰⁾:

وَلَوْلَا جَنَانُ اللَّيْلِ مَا آبَ عَامِرٌ إِلَى جَعْفَرٍ سِرْبَالُهُ لَمْ يُمَزَّقْ

أقول: قوله: الجنان بفتح الجيم الظلمة، [قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾]⁽⁵¹⁾ قوله: آب أي: رجع، [وعامر اسم رجل] قوله: إلى جعفر وهو اسم شخص أو اسم قبيلة، وله معانٍ متعددة غير ما ذكر: الحية والحمار والنهر والصغير والبطيخ كما قيل: [رأيت جعفرا في جعفر يأكل جعفرا على جعفر. وأيضا] قيل: رأيت جعفرا في جعفر، وجعفرا يأكل جعفرا. وقوله: سرباله أي: قميصه، وقوله: لم يمزق أي لم يفرق كناية عن القتل والهلاك، قال الله تعالى: ﴿وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾⁽⁵²⁾ أي: فرقناهم غاية التفريق كذا في تفسير القاضي⁽⁵³⁾ [رحمه الله، والمعنى لولا ظلام الليل لما رجع عامر إلى جعفر سالما عن تمزيق النفس، بل كان ممزقا، والمقصود مدح الليل ووصفه، والله أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل].

وإعراب البيت: لولا: للامتناع [يدخل على الجملة الاسمية]، والجنان مرفوع بأنه مبتدأ وخبره محذوف⁽⁵⁴⁾ وهو حاصل أو نحوه، تقديره: ولولا جنان الليل حاصل أو موجود، [فإن خبر المبتدأ يجب حذفه بعد لولا الامتناعية إذا كان عاما، كما بين في موضعه] وقوله: ما آب جواب لولا، وهو فعل [ماض] فاعله عامر وهو علم رجل، قوله: إلى جعفر متعلق بآب، وقوله: سرباله لم يمزق جملة اسمية منصوبة المحل على أنها حال من الفاعل [وضمير سرباله راجع إلى عامر].

والاستشهاد على أن قوله: سرباله لم يمزق جملة اسمية وقعت حالا بغير واو، [والإطلاع على التفصيل في الضوء فليطالع فاعلم]⁽⁵⁵⁾.

قال⁽⁵⁶⁾:

وَقَدْ بَدَا هُنَاكَ مِنَ الْمُنْزَرِ⁽⁵⁷⁾

أقول: هذا البيت من أبيات كتاب سيبويه أوله:

رُحِبَتْ وَفِي رِجْلَيْكَ مَا فِيهِمَا



قوله: قد بدا أي: ظهر، وقوله: هنك أي: فرجك، وقوله: من الميزر أي: السراويل من الإزار.
وإعراب البيت: الواو في قوله: وقد بدا للحال [أو للعطف على ما قبله]، وبدا فعل ماضٍ فاعله
هنك بسكون النون مع أن أصله أن يكون مرفوعاً إلا أن ذلك جاز لضرورة الشعر.
قوله: من الميزر إما متعلق ببدا أو حال من الفاعل كذا قيل.
والاستشهاد [3/ب] على أن قوله هنك⁽⁵⁸⁾ جاز بغير حرف عند الإضافة كما يجيء بالحرف
[أخوه] هنوه وهما لغتان مشهورتان فافهم.

قال:

تُذَنُّ⁽⁵⁹⁾ فَإِنِّي حَمَمًا وَجَارُهَا⁽⁶⁰⁾

أقول: أوله:

قُلْتُ لِبَوَّابٍ لَدَيْهِ دَارُهَا

قوله: تذن من الإذن، وقوله حمها الحم: قريب زوج المرأة من أخيه وابنه وغيرهما، وإعرابه
قوله: تذن أمر مخاطب⁽⁶¹⁾ بحذف اللام للضرورة مع أن إظهارها جائز كما في قوله تعالى:
(فَلْتَفَرِّحُوا)⁽⁶²⁾ [وقيل: أصله ائذن فأبدلت الهمزة تاء، فصار تيزن، إلا أن ذلك غير مشهور،] بكسر
التاء على لغة من يكسر حرف المضارعة إن كان الماضي مكسور العين، وقيل: أصله ائذن فأبدلت
الهمزة تاء فصارت تيزن إلا أن ذلك غير مشهور، والفاء في قوله: فإني حمها للسبب والياء ضمير
المتكلم منصوب المحل على أنه اسم إن أخبرها حمها، وقوله: جارها معطوف على حمها.
والاستشهاد على أن حمها جاء من غير حرف عند الإضافة كما يجيء بالحرف نحو حموها،
وكلاهما لغتان مشهورتان.

قال⁽⁶³⁾:

يُصْبِحُ ظَمَانٌ وَفِي الْبَحْرِ قَمُهُ

أقول: أوله:

كَالْحَوْتِ لَا يُرْوِيهِ شَيْءٌ يَلْهَمُهُ

قوله: [ويصبح: أي يدخل في الصباح] الظمان صفة⁽⁶⁴⁾ مشبهة على وزن فعلان بمعنى عطشان،
وإعرابه: قوله: ويصبح الواو للعطف، ويصبح فعل من الأفعال الناقصة بمعنى صار، واسمها الضمير



المستكن فيه العائد إلى الحوت على الأصح، وخبره ظمآن، والواو في قوله: وفي البحر فمه للحال وهو أي: قوله وفي البحر فمه جملة ظرفية منصوبة المحل على أنه حال من اسم يصبح، وروي برفع ظمآن فحينئذ يكون يصبح تاما مفيدا معنى الدخول في هذا الوقت أي: في الصباح، تقديره: يدخل في الصباح⁽⁶⁵⁾، وروي أن انتصاب ظمآن على الحال.

والاستشهاد على أن قوله فمه جعل إعرابه بالحركة مضافاً [أ/3] مثله⁽⁶⁶⁾ مفرد، وهذه اللغة أيضاً مشهورة كما قال الشارح⁽⁶⁷⁾ وغيره فافهم⁽⁶⁸⁾.
قال⁽⁶⁹⁾:

فِي فَمِي مَاءٌ وَهَلْ يَنْـ⁽⁷⁰⁾ طِقُ مَنْ فِي فِيهِ مَاءٌ
أقول: أوله:

قَالَتْ الضَّرْفُ قَوْلًا فَمَثَلُهُ الْحُكْمَاءُ

وإعرابه: قوله ماءٌ في قوله في فمي ماء إما مبتدأ والظرف خبر مقدم عليه أو فاعل الظرف على مذهب البصريين.

قوله: ينطق فعل [مضارع] فاعله من الموصول، صلته قوله: فيه ماء.

والاستشهاد على أن قوله: فيه جاء بالحرف وهو الياء عند الإضافة [كما جاء بالحركة، وهما لغتان] كما هو المشهور فتأمل.
قال⁽⁷¹⁾:

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا

أقول: إعرابه:

قوله: إن أباهما إن حرف من الحروف المشبهة بالفعل [يقتضي الاسم والخبر]، وقوله أباهما اسمه، قوله: وأبا أباهما معطوف على اسم إن، وقوله: قد بلغا فعل [ماض] فاعله متصل به وهو الألف ومفعوله غايتاهما، والجملة مرفوعة المحل على أنها خبر إن [وقوله وأبا أباهما معطوف على اسم إن].

واعلم أن في هذا البيت مخالفة للقياس من أربعة أوجه:



أحدها: أنه جعل إعراب الأب في قوله: وأبا أباهما في حالة الجر بالألف مع أن القياس أن يجيء بالياء في حالة الجر؛ [لأنه من الأسماء الستة المضافة إلى غير ياء المتكلم].
وثانيها: أن للمجد غاية واحدة، فالقياس أن يجيء بالمفرد لا أن له غايتين حتى يجوز أن يأتي بالمتنى.

وثالثها: أنه جعل إعرابه بالألف حالة النصب على تقدير تسليم مجيئه بالمتنى.
ورابعها: أن الضمير في قوله: غايتها مؤنث عائد إلى المذكر وهو المجد، والمطابقة بينهما واجبة.
والجواب عن الأول: ما ذكره الشارح [العلامة]، وعن الثاني: أنه لما كان ههنا للمجد محلان أعني أباهما وجدها⁽⁷²⁾ جعل للمجد غايتين باعتبار المحلين، وعن الثالث أن هذا لغة⁽⁷³⁾ بني حارث⁽⁷⁴⁾؛ فإن إعراب المتنى عندهم بالألف في الأحوال الثلاثة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَيْنِ⁽⁷⁵⁾ لَسَجَرَيْنِ﴾ [طه: 63]⁽⁷⁶⁾ على أحد الوجوه، وعن [4/ب] الرابع: أنه [إنما] أتى بضمير التأنيث على تأويل المرتبة والعظمة. والاستشهاد على أنه قد يجعل هذه الأسماء مقصورة فيقال: أباه في الأحوال الثلاثة كما يقال عصاه في الأحوال الثلاثة [كلها] فافهم.
قال⁽⁷⁷⁾:

صَبَحْنَا الْخَزْرَجِيَّةَ مُرْهَفَاتٍ أَبَادَ ذَوِي أُرُومَتِهَا ذَوْوَهَا⁽⁷⁸⁾

أقول: قوله: صبحنا من الصبوح وهو الشرب في الصباح، قوله: [الخرزجية: اسم قبيلة من الأنصار، والأسد والريح بكسر المهملة، والمراد معنى الأول، قوله: مرهفات صفة السيف من أرهف سيفه أي: رققه.

قوله: أباد أي أهلك، وقوله أرومتها الأرومة الأصل، والضمير في أرومتها للخرزجية، والضمير في ذووها راجع للمرهفات، فمعنى البيت: سقينا بالصباح قبيلة الخرزجية سيوفا محددة قاطعة بدل الشراب، أهلك ذوو تلك السيوف أشراف تلك القبيلة وأصولها.

وإعرابه: قوله صبحنا فعل وفاعل، ومفعوله قوله: الخرزجية، وقوله: مرهفات منصوب مفعول ثانٍ [لقوله]: صبحنا، وقوله: ذوي أرومتها كلام إضافي مفعول أباد، وقوله: ذووها فاعل لقوله: أباد، والجملة [أعني قوله: أباد مع معمولها] في محل النصب [على أنها] صفة مرهفات.
والاستشهاد على أن إضافة ذوو إلى المضمر إنمّا جاء فيه على الشاذية.



قال⁽⁷⁹⁾:

يَا بِي الظُّلَامَةَ مِنْهُ التَّوْفَلُ الرُّقَرُ

أقول: قوله: يَا بِي أي: يمنع. وقوله: الظلامه اسم المظلمة التي تطلب عن الظالم. وقوله: النوفل الرجل الكثير العطايا، والزفر المعطي السيد [كما أن الزافر كذلك الزافر السيد، والنوفل البحر]⁽⁸⁰⁾. وإعرابه: قوله: يَا بِي فعل [مضارع] والظلامه مفعول لقوله: يَا بِي، والضمير في منه عائد إلى المظلوم، وقوله: النوفل فاعل لقوله يَا بِي⁽⁸¹⁾، و [قوله]: الزفر صفة لقوله: النوفل، والاستشهاد على أن الزفر صفة كزافر كما في هذه البيت وغيره فافهم.

قال⁽⁸²⁾:

وَلَأَنْتَ أَشْجَعُ مِنْ أُسَامَةَ إِذْ دُعِيتَ⁽⁸³⁾ نَزَالَ وَلِجَّ فِي الدُّعْرِ

أقول: قوله: أَشْجَعُ أَفْعَل تفضيل من الشجاعة، وأسامة علم لجنس الأسد، قوله: إِذْ دُعِيتَ من الدعوة. قوله: نَزَالَ [أ/4] تفصيله في الشرح⁽⁸⁴⁾. وقوله: لَجَّ من اللجاج بمعنى العناد. وقوله: الدعر بمعنى الخوف فمعنى البيت: والله لأنت أَشْجَعُ يوم الحرب [والخوف] من جنس الأسد.

وإعرابه: الواو للمقسم والمقسم به محذوف تقديره: والله لأنت أَشْجَعُ... إلخ. وقوله: لأنت [مرفوع المحل على أنه] مبتدأ وأشجع خبره، وهو أَفْعَل⁽⁸⁵⁾ التفضيل، فاعله مستكن فيه وهو أنت.

وقوله: أُسَامَةَ متعلق بأشجع، وقوله: إِذْ دُعِيتَ منصوب المحل على أنه ظرف والعامل فيه أَشْجَعُ، قوله: إِذْ دُعِيتَ فعل مجهول فاعله⁽⁸⁶⁾ نزال، وقوله: لَجَّ معطوف على إِذْ دُعِيتَ، وقوله: في الدعر متعلق بقوله: أَشْجَعُ، والجملة وقعت جواب القسم لا محل له من الإعراب لعدم وقوعه موقع المفرد.

والاستشهاد على أن نزال هذه مؤنثة بقرينة تأنيث الفعل ولهذا المقام طول لا يليق بهذا المختصر، ومن أراد حقيقته فليطالع الضوء.

قال⁽⁸⁷⁾:

إِذَا قَالَتْ حَذَامُ فَصَدَّقُوهَا فَإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامُ

أقول: أوله:

وَلَوْلَا الْمُزْعَجَاتُ مِنَ اللَّيَالِي لَمَاتَرَكَ الْقَطَا طِيبَ الْمَقَامِ⁽⁸⁸⁾

قوله: حذام اسم امرأة وأصله من الحذم وهو القطع، وقيل: [إنه] بمعنى السرعة كذا في شرح اللباب [للسيد عبد الله التواب]⁽⁸⁹⁾ وإعرابه قوله: إذا اسم متضمن معنى الشرط عند الأكثر وهو منصوب المحل، والعامل فيه جوابه أعني فصدقوها.

وقوله: [فإن القول: الفاء للتعليل، وإن حرف من الحروف المشبهة بالفعل، فالقول منصوب بأنه اسم إن، وما موصولة، قوله: [قالت فعل [ماض] فاعله حذام، [ومفعوله محذوف، وهو ضمير منصوب متصل بقالت عائد إلى الموصول، فإن ضمير الموصول يجوز حذفه إذا كان منصوبا، نحو قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُ لِمَنِ نِسَاءٌ وَيُعَذِّبُ مَنِ نِسَاءً﴾⁽⁹⁰⁾].

والاستشهاد على أن قوله حذام على وزن فَعَالٍ بني على الكسر ولم يعرب.

قال⁽⁹¹⁾:

أَطَوَّفُ مَا أَطَوَّفُ ثُمَّ آوِي إِلَى بَيْتٍ قَعِيدَتُهُ لَكَاعِ

أقول: قوله: أطوف من الطواف⁽⁹²⁾،⁽⁹³⁾ وقوله: ثم آوي بمعنى أرجع، وقوله: قعيدته أي حفيظته، وقوله: [لكاع] اسم امرأة.

وإعرابه قوله أطوف فعل [مضارع] فاعله مستكن فيه وهو: أنا، وما في قوله ما أطوف⁽⁹⁴⁾ مصدرية وما بعدها منصوب المحل على أنه مفعول مطلق، وقوله [ب/5]: ثم آوي معطوف على أطوف، وقوله: إلى بيت متعلق بقوله: آوي، وقوله: قعيدته مبتدأ وخبره لكاع، والجملة مجرور المحل؛ لأنها وقعت صفة للبيت.

والاستشهاد على أن⁽⁹⁵⁾ مجيء لكاع في غير النداء نادر كما وقع في هذا البيت.

الباب الثاني⁽⁹⁶⁾.قال⁽⁹⁷⁾:

لَا يَرْكَنُ أَحَدٌ إِلَى الْإِحْجَامِ يَوْمَ الْوَعَى مُتَخَوِّفًا لِجَمَامِ⁽⁹⁸⁾



أقول: قوله: لا يركن أي: لا يميل، قوله: الإحجام التأخر عن القتال، وقوله: يوم الوغى أي: يوم الحرب، و[قوله]: الحمام هو الموت كما قال الشاعر⁽⁹⁹⁾:

إِذَا كَانَ الشَّبَابُ السُّكْرَ وَالشَّيْءَ سُبُّ هَمًّا فَالْحَيَاةُ هِيَ الْحِمَامُ

أي الموت، فمعنى البيت: لا يميلن أحد لأجل الخوف إلى التأخر عن القتال يوم الحرب حال كونه متخوفاً منه، وهذا تشجيع للناس على الحرب ونهي عن الخوف⁽¹⁰⁰⁾.

وإعرابه: النون⁽¹⁰¹⁾ في قوله لا يركن مخففة دخلت للتأكيد فدخلت هاهنا على المنفي⁽¹⁰²⁾؛ [لأنَّ لا يركن نفي الاستقبال ليس بنفي الغائب⁽¹⁰³⁾] و [إن] لم يوجد فيه طلب الفعل لمشابهته النفي في الصورة، وقوله: أحد مرفوع على أنه فاعل لهذا الفعل، وقوله: لحمام متعلق بقوله لا يركن.

[قوله: متخوفاً منصوب حال عن أحد، وقوله: يوم، منصوب على الظرفية، مضافاً إلى الوغى، قوله: لحمام متعلق بلا يركن، أو بقوله متخوفاً].

والاستشهاد على أن قوله متخوفاً حال عن النكرة وهي قوله: أحد يغني غناء المعرفة لاستغراقها بوقوعها في سياق النفي⁽¹⁰⁴⁾ ولهذا لم يقدم الحال على ذي الحال فافهم. قال⁽¹⁰⁵⁾:

لِعَزَّةٍ مُوحِشاً طَلَلٌ قَدِيمٌ عَفَاهُ كُلُّ أَسْحَمٍ مُسْتَدِيمٌ

أقول: قوله: لعزة اسم امرأة، وقوله: موحشاً⁽¹⁰⁶⁾ من أوحش إذا وقع في الوحشة، قوله: طلل وهو أثر دارٍ، قوله: عفاه أي: درسه ومحاه. قوله: أسحم وهو الأسود من السحاب، قوله: مستديم أي: [ذي] ديمة وهي مطر الليل إذا اتصل بالنهار.

فمعنى البيت: لهذا المرأة أثر [5/أ] دار، درسه ومحاه كل سحاب أسود، ذو الديمة حال كونه يوحش العشاق إذا نظروا إليه ومروا به.

وإعرابه قوله: لعزة خبر مبتدأ⁽¹⁰⁷⁾ نكرة وهي طلل كقولهم: في الدار رجل، قوله: موحشاً منصوب على أنه حال من طلل، والعامل فيها معنوي، وقوله: قديم صفة المبتدأ، قوله عفاه فعل⁽¹⁰⁸⁾ مع مفعوله، قوله: كل أسحم فاعله، قوله: مستديم صفته، والجملة مرفوعة المحل؛ لأنها صفة لقوله: طلل⁽¹⁰⁹⁾.

والاستشهاد على أن قوله موحشاً حال قدم على صاحبها وهو طلل لكونه نكرة فتأمل.



قوله⁽¹¹⁰⁾:

لَقَدْ عَلِمْتُ أَوْلَى الْمُغِيرَةِ أَنَّنِي كَرَرْتُ، فَلَمْ أَنْكُلْ عَنِ الضَّرْبِ⁽¹¹¹⁾ مِسْمَعًا

أقول⁽¹¹²⁾: قوله: أولى المغيرة أي: أوائل الجماعة التي أغارت، وقوله: كررت أي: رجعت وحملت من الكر وهو الرجوع [على الأعداء]، ومن ثمة سمي علي بن أبي طالب كرم الله وجهه⁽¹¹³⁾ بالكرار لكره ورجعه على الأعداء⁽¹¹⁴⁾ في الحرب دون مرة، كذا في شرح يقول العبد⁽¹¹⁵⁾ في قوله⁽¹¹⁶⁾:

وَذُو النُّوَرَيْنِ حَقًّا كَانَ خَيْرًا مِّنَ الْكَرَّارِ فِي صَفِّ الْقِتَالِ
ومنه بيت علم البيان وهو قوله⁽¹¹⁷⁾:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَقَمَى الْكَبِيرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَثِي

قوله: فلم أنكل أي: لم أعجز من النكول وهو العجز والرجوع، وقوله: مسمعا وهو اسم رجل.

فمعنى البيت: أنهم علموا أنني ضربت مسمعا حين لقيتهم ولم أعجز عنه.

وإعرابه: قوله: [لقد علمت، اللام في لقد علمت للقسم أو للابتداء، وقد للتحقيق ههنا كما في

قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾⁽¹¹⁸⁾، علمت فعل فاعله قوله [أولى المغيرة فاعل علمت على حذف المضاف أي: أولى جيش المغيرة.

وقوله: كررت جملة فعلية مرفوعة المحل على أنها خبر أن، والضمير اسمها، والجملة في محل النصب على أنها مفعول ثانٍ لقوله: عَلِمْتُ، قوله فلم أنكل جملة فعلية معطوفة على كررت، قوله: مسمعا منصوب على أنه مفعول المصدر وهو الضرب.

والاستشهاد على أن المصدر [6/ب] المعرف باللام أعني الضرب قد عمل فنصب مسمعا كما ينصب بغير اللام.

الباب الثالث⁽¹¹⁹⁾.

قال⁽¹²⁰⁾:

أَلَا رَبَّ يَوْمٍ لَّكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ وَلَا سِيَمًا يَوْمٌ⁽¹²¹⁾ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ

أقول⁽¹²²⁾: هذا البيت لامرئ القيس يخاطب نفسه يعني: كم يوم طيب لك⁽¹²³⁾ كنت مع أولئك النساء، ولكن لا مثل اليوم الذي كنت معهن في هذا الموضع يعني: كان عيشك في هذا الموضع أطيب من سائر الأيام.



وإعرابه: قوله: ألا [حرف] للتنبيه، ورب حرف جر، ويوم مجرور به.

وقوله: لك جار ومجرور [متعلق بمحذوف] صفة يوم، وقوله: صالح صفة أخرى ليوم، وقوله لاسيما [لا] للنفي، وسيما بمعنى المثل، قوله: يوم يجوز فيه الحركات الثلاث: أما الرفع فلأنه خبر مبتدأ محذوف⁽¹²⁴⁾ وما على هذا إما نكرة، على تقدير لا مثل يوم بدارة جلجل، وإما موصولة⁽¹²⁵⁾ [على تقدير] لا مثل الذي هو يوم بهذا الموضع، وأما الجر فلوجهين الأول أن يكون مجرورا بإضافة سيما إليه وما زائدة كقولهم من غير ما جرم، تقديره: لا سي⁽¹²⁶⁾ يوم بمعنى: لا مثل يوم بدارة جلجل، والثاني: أن يكون بدلا من المضاف [إليه] على تقدير أن يكون ما نكرة وسي في هذا الوجه اسم لا خبرها محذوف، وأما في النصب ففي رواية قليلة لأنهم قد تكلفوا [فيه]، ف قيل إنه بإضممار فعل فيكون نكرة غير موصوفة، أعني يوما، وقيل إنه منصوب على التمييز؛ لأن ما قبل التنوين من حيث إنه اسم، وإن كان مبنيًا كما في كم رجلا، وقيل إنه منصوب على الظرفية فحينئذ يكون صلة لما [وبدارة جلجل متعلق بمحذوف من الأفعال العامة].

والاستشهاد على أن رب قد يكون للتكثير في مقام المدح [والذم] كما في هذا الشعر وغيره من المواضع التي يقصد فيها المدح والثناء.
قوله⁽¹²⁷⁾:

غَدَتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَمَا تَمَّ ظَمُّهَا

أقول: تمامه:

تَصِلُ وَعَنْ قَيْضٍ بَيِّدَاءَ مَجْهَلٍ

قوله: [6/أ] غدت أي: صارت، وقامت في الغداة، وقوله: من عليه أي: من فوقه، [وقوله]: بعدما تم ظمؤها أي: بعدما تم مدتها، الظم⁽¹²⁸⁾ العطش، قوله: تصل أي تصوت لأجل العطش، والقَيْض هو⁽¹²⁹⁾ قشر البيض.

وقوله: بيداء أي: الصحراء والمفاضة والمهلكة وهي صفة لقوله: قَيْض.

وقوله: مجهل اسم مكان أو مصدر ميمي وهو صفة⁽¹³⁰⁾ لقوله: بيداء يعني: يجهل الناس فيها الطريق.

وإعرابه: قوله: غدت⁽¹³¹⁾ فعل [ماض] وفاعله ضمير مستكن راجع إلى القطاة⁽¹³²⁾، والضمير الذي في قوله من عليه عائد إلى الفرخ وبعد منصوب على الظرفية.



قوله: ظمؤها فاعل لقوله تم، والضمير المتصل بظمنها [وهو الهاء] راجع إلى ما يرجع إليه فاعل غدت [من عليه. إلخ].

فمعنى البيت: قطعت البادية بناقة سريعة كأنها قطاة [غدت] من عليه أه. والمقصود ببيان سرعة ناقتة.

والاستشهاد على أن على في قوله: من عليه اسم لا حرف بقرينة دخول من عليه.
قوله⁽¹³³⁾:

يَضْحَكَنَّ عَنْ كَالْبَرْدِ الْمُتَّهَمِ

أقول: أوله:

بِيضٌ ثَلَاثُ كِنَعَا جُجِمَ

قوله: المنهم المذاب، قوله: بيض جمع بيضاء ومذكره أبيض، قوله: كنعاج أي: كناقاة متروكة الركوب.

يصف الشاعر الأسنان يعني أولئك النسوة يضحكن من أسنان مثل البرد [الذائب]. وإعرابه: النون⁽¹³⁴⁾ في قوله: يضحكن فاعله، و[قوله]: عن كالبرد أي: عن مثل البرد صفة موصوفها محذوف أي: عن أسنان مثل البرد، وقوله: المنهم مجرور صفة البرد. والاستشهاد على أن الكاف في قوله: عن كالبرد اسم بقرينة دخول عن عليه؛ لأن الحرف لا يدخل على الحرف فعلم أن الكاف هاهنا بمعنى المثل.

قوله⁽¹³⁵⁾:

حَاشَا أَبِي ثَوْبَانَ إِنَّ بِهِ ضَنْئًا عَنِ الْمَلْحَاةِ وَالشَّتْمِ

قوله: أبي ثوبان كنية رجل.

قوله: ضنا: الضن البخل، قوله: عن [7/ب] الملحاة وهو الملامة، فمعنى البيت: أذمهم وألومهم إلا أبا ثوبان، فإني أضن به أن ألحاه وأشتمه.

وإعرابه قوله: حاشا أبي ثوبان جملة ظرفية مرفوعة المحل بأنها خبر مبتدأ وهو أن مع معمولها لكونها معه في تأويل المفرد.

وقوله: ضئاً اسم إن، وقوله به خبره، قوله: عن الملحاة إما حال من فاعل الظرف أو متعلق بالظرف، والشتم معطوف على الملحاة.



والاستشهاد على أن حاشا حرف جر عند سيبويه كما يدل عليه هذا الشعر فافهم.

قال:

هُمَا أَخَوَا فِي الْحَرْبِ مَنْ لَا أَخَا لَهُ إِذَا خَافَ يَوْمًا نَبُوءَةً قَدَعَا هُمَا⁽¹³⁶⁾

معناه هما: ناصرا من لا ناصر له⁽¹³⁷⁾ في الحرب إذا خاف أحد من نبوة السيف فدعا إياهما

ليصل نصرتهما إليه، قال في التعليل النبوة والنبوة وایس جستن الشمشير ويجابی قرار نا کر فتن⁽¹³⁸⁾. اعلم مبنى الله العظيم.

وإعرابه: قوله: هما مبتدأ، وأخو خبره، ومن موصولة، وقوله: لا أخا له من باب لا أبا له، وهي

صلة الموصول والموصول مع صلته⁽¹³⁹⁾ مجرور المحل بإضافة أخو إليه.

قوله: إذا شرطية، فقوله خاف فاعله مستتر راجع إلى من، قوله: يوما منصوب على الظرفية،

قوله: نبوة منصوب على أنه مفعول خاف، وقوله: فدعاهما جملة فعلية جزائية.

والاستشهاد على أن قوله: هما أخوا مضاف إلى قوله: من لا أخا له وقع الفصل بينهما وهو

قوله⁽¹⁴⁰⁾: في الحرب وذلك في الضرورة.

قال⁽¹⁴¹⁾:

وَالْأَفَاعِلُ عَلِمُوا أَنَّنَا وَأَنْتُمْ بُغَاةٌ مَا⁽¹⁴²⁾ بَقِينَا فِي شِقَاقِ

أقول⁽¹⁴³⁾: أوله:

إِذَا جُزَّتْ نَوَاصِي آلِ بَدْرِ فَأَدُوْهَا وَأَسْرَى فِي الْوِثَاقِ

قوله: بغاة جمع الباغي⁽¹⁴⁴⁾ وهو الظالم، قوله: في شقاق الشقاق الخلاف والعداوة، قوله: إذا

جزت أي: انقطعت، قوله: نواصي [أ/7] جمع ناصية وهي شعر نهاية الرأس من جانب الحاجب، والمراد منه الرأس.

قوله: آل بدر وهي اسم قبيلة، قوله: فأدوها أي: ردوا ديتها.

قوله: أسرى في الوثاق أي: أطلقوا من أسرتم إن لم تقتلوا.

وإعرابه قوله: أنا اسم أن وخبره مقدر وهو بغاة تقديره: أنا بغاة وأنتم كذلك.

قوله: وأنتم معطوف على محل اسم أن، وقوله: بغاة خبر المعطوف وأن هذه مكسورة في

الحقيقة إلا أنها فتحت لفظاً إشعاراً بأنها في موضع المفعول، وما في قوله: ما بقينا دوامية.

وقوله: في شقاق في محل الرفع بأنه خبر بعد خبر تقديره: أنا وأنتم بغاة في شقاق ما بقينا.



والاستشهاد على أن العطف على محل اسم إن المكسورة بعد مضي الخبر تقديرًا في قوله: إنا وأنتم بغاة⁽¹⁴⁵⁾.
قال⁽¹⁴⁶⁾:

إِذَا لَقَامَ بِنَصْرِي مَعْشَرُ خُشْنٍ

أقول: أوله⁽¹⁴⁷⁾:

لَوْ كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ⁽¹⁴⁸⁾ لَمْ تَسْتَيْحِ إِلَيَّ

قوله: بنصري⁽¹⁴⁹⁾، النصر العون⁽¹⁵⁰⁾. قوله: معشر أي: قوم. قوله: خشن بسكون⁽¹⁵¹⁾ الشين جمع أخشن بمعنى الخشن.

وإعرابه: اللام في قوله لقام جواب لو أو جواب الشرط المقدر تقديره: إن كنت كذلك لقام⁽¹⁵²⁾ لكن الوجه الأول أولى؛ لعدم استلزام الحذف في الكلام، وأن الجار والمجرور [أعني] بنصري متعلق بقام فيإضافة النصر⁽¹⁵³⁾ إلى الياء إضافة المصدر إلى المفعول.
وقوله: معشر فاعل قام، و[قوله]: خشن صفة معشر.
والاستشهاد على أن إذن⁽¹⁵⁴⁾ دخل على الماضي كما دخل على المضارع [فافهم].
قال⁽¹⁵⁵⁾:

دَاوَيْتُ عَيْنَ أَبِي الدَّهْيَقِ بِمِطْلِهِ حَتَّى الْمَصِيفِ وَيَغْلُو الْقَعْدَانُ

أقول: قوله⁽¹⁵⁶⁾: داويت أي: عالجت، قوله: أبي الدهيق⁽¹⁵⁷⁾ كنية رجل، قوله: بمطله أي: بتأخيره، قوله: حتى المصيف⁽¹⁵⁸⁾ أي: الصيف، وقوله: يغلو أي: يغلب⁽¹⁵⁹⁾، قوله: القعدان جمع قعود، والقعود [8/ب] من الإبل هو الذي يركب ويحمل عليه لكل حاجة، وقيل: هو البكر من الإبل حين يمكن ركوبه، وأدنى ذلك أن يأتي عليه سنتان.

وإعرابه قوله: داويت فعل مع فاعله، ومفعوله عين [أضيفت إلى] أبي الدهيق، وقوله: بمطله⁽¹⁶⁰⁾ متعلق بداويت، وهو مصدر مضاف إلى مفعوله، وقوله: حتى المصيف متعلق بداويت، وقوله: القعدان [مرفوع] فاعل يغلو، والفعل مع فاعله في محل الجر معطوف على مجرور حتى أعني المصيف.



والاستشهاد على أن العمل في الفعل بعد حتى بإضممار أن دون حتى؛ لأن المصيف مجرور بحتى، ويغلو معطوف عليه منصوب، ومعلوم أن النصب في يغلو لا يحتمل إلا بإضممار أن لأنه بمنزلة حتى المصيف وغلاء القعدان وتمام الكلام في الشرح⁽¹⁶¹⁾.
قال⁽¹⁶²⁾:

وَإِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْغَبَةٍ يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرِمٌ

أقول⁽¹⁶³⁾: هذا البيت لزهير وهو ابن سلمى، هكذا روي. وقوله: خليل أي: فقير، ويحتمل معنى الصديق⁽¹⁶⁴⁾، وقوله: يوم مسغبة أي: يوم قحط، وقوله: لا غائب مالي أي: لا يقول⁽¹⁶⁵⁾ مالي غائب عني ولا يرد ولا يعلل بغيبة المال. قيل أراد بالمال الإبل ونحوه. وقوله: ولا حرم يروى: حرم⁽¹⁶⁶⁾ وحرم بفتح الراء وكسرهما، والحرم المنع أي يقول: ليس لمالي منع عنك. وقال أبو عبيدة⁽¹⁶⁷⁾ يقال: مال حرم إذا كان لا يعطى منه شيء، وقال غيره: الحرم بكسر الراء مصدر بمعنى الحرمان، وبالفتح الممنوع، مستعار من حرم الله تعالى، والفتح رواية، والكسر هو الأصل، يمدح بهذا هرم بن سنان المزني.

وإعرابه قوله: أتاه فعل [مع] مفعوله وهو الضمير العائد إلى الممدوح وهو هرم. وقوله: خليل [أ/8] بالرفع فاعل أتاه والجملة شرطية. وقوله: يوم منصوب⁽¹⁶⁸⁾ على الظرفية عامله الفعل السابق وهو مضاف إلى مسغبة. وقوله: يقول جزاء الشرط، وفاعل الفعل أعني يقول ضمير مستتر عائد إلى الممدوح، ولا أي: لفظ لا بمعنى ليس، وقوله: غائب اسمها، ومالي خبرها، ويجوز أن يكون قوله غائب خبرها مقدماً على اسمها، والجملة مفعول القول. وقوله: لا حرم معطوف على غائب.

والاستشهاد على أن قوله: يقول فعل مضارع وقع الجزاء وهو مرفوع غير مجزوم فيجوز بدون الجزم⁽¹⁶⁹⁾.
قال⁽¹⁷⁰⁾:

عَسَى الْكَرْبُ الَّذِي أُمْسِيَتْ فِيهِ يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرْجٌ قَرِيبٌ

أقول⁽¹⁷¹⁾: الكرب الحزن، وقوله: أمسيت من أمسى بمعنى صار أو بمعنى دخل في المساء.



وقوله: فرج قريب [بتحريك الراء] أي: فرح كما قيل: الصبر مفتاح الفرج فمعنى البيت [أي الفرج أي:] عسى أن يكون وراء الحزن فرح، والله أعلم⁽¹⁷²⁾.

وإعرابه قوله: الكرب اسم عسى، قوله: أمسيت فيه صفة الكرب، قوله: يكون فعل مضارع بغير أن خبر عسى، قوله: وراء ظرف⁽¹⁷³⁾ خبر مقدم لقوله: يكون، وقوله: فرج اسم وقريب⁽¹⁷⁴⁾ صفته. والاستشهاد على أن قوله: يكون خبر عسى بحذف أن حملاً على كاد، وكما يجوز فيه فجاز فيه فافهم.

قال⁽¹⁷⁵⁾:

وَمَا كَانَ قَيْسٌ هُلُكُهُ هُلُكُ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ بُنْيَانٌ قَوْمٍ تَهْدَمَا

[أقول⁽¹⁷⁶⁾: قوله: قيس اسم رجل، وهلك الهلك الهلاك الشديد.

قوله: بنيان وهو الأساس⁽¹⁷⁷⁾ وهو القاعدة، قوله: قد تهدما] أي: هدم.

وإعرابه قوله قيس⁽¹⁷⁸⁾ اسم كان، وقوله: هلكه بالرفع بدل من قوله⁽¹⁷⁹⁾: قيس بدل الاشتمال، وقوله: هلك واحد بالنصب خبر كان، ويجوز أن يكون هلكه مبتدأ، وقوله: هلك واحد بالرفع خبره، والجملة خبر كان.

والاستشهاد على أن هلكه بدل من قوله قيس بدل الاشتمال.

قال⁽¹⁸⁰⁾: عَسَى الْغَوِيرُ أَبُوسًا⁽¹⁸¹⁾

أقول⁽¹⁸²⁾: قوله: الغوير تصغير الغار وهو حجرة في⁽¹⁸³⁾ الجبل، وقوله: أبوسا جمع بؤس وهو الشدة والشر، أي عسى [9/ب] الغوير أن يأتي بالبؤس فافهم، كأنهم قالوا: قارب الغوير الشدة والشر، وأصله أن قوما غرموا إلى جبل فيه غار فقالوا: ندخل هذا الغار فقال أحدهم: عسى أن يكون في هذا الغار بأس.

وإعرابه [قوله:] عسى فعل من⁽¹⁸⁴⁾ أفعال المقاربة.

قوله: الغوير بالرفع اسم عسى، وقوله: أبوسًا [منصوب] خبر عسى.

والاستشهاد على أن قوله أبوسًا كان منصوبًا صريحًا بعسى، وعليك بالتأمل [في المحل]⁽¹⁸⁵⁾.

قال⁽¹⁸⁶⁾:

فَأَبْتُ إِلَى فِهِمٍ وَمَا كِدْتُ أَبِيًّا

أقول⁽¹⁸⁷⁾: قوله فأبت أي: رجعت.



قوله: إلى فهم وهو اسم قبيلة.

وإعرابه قوله: فأبت جملة فعلية والجار والمجرور أعني قوله: إلى فهم متعلق بقوله: فأبت⁽¹⁸⁸⁾.

قوله: آيبا بالنصب خبر كدت والتاء اسمها.

والاستشهاد على أن قوله آيبا اسم فاعل استعمله الشاعر في موضع المضارع إلا أن القياس أن

يقول: يؤوب على لفظ المضارع.

قال:

قَدْ كَادَ مِنْ طُولِ الْبَلَى⁽¹⁸⁹⁾ أَنْ يَمْصَحَا⁽¹⁹⁰⁾

أقول⁽¹⁹¹⁾: أوله:

رُبُعٌ عَفَاهُ الدَّهْرُ طَوُّلاً فَانْمَحَى

قوله: البلى⁽¹⁹²⁾ الاندراس، وقوله: أن يمصحا بمعنى يمحو⁽¹⁹³⁾، قال الجوهري: مصح الشيء

مصوحاً إذا ذهب وانقطع⁽¹⁹⁴⁾، وقوله: [ربع بفتح الراء، وسكون الباء] وهو المنزل، وقوله: عفاه أي:

درسه، وقوله: الدهر وهو الزمان.

وإعرابه: الضمير الذي في كاد راجع إلى ربع، ومن زائدة على مذهب الأخفش⁽¹⁹⁵⁾.

وقوله: أن يمصحا خبر كاد، وألفه للإطلاق. وقوله⁽¹⁹⁶⁾: من طول البلى⁽¹⁹⁷⁾ متعلق بكاد، وقوله: ربع

بالرفع خبر مبتدأ محذوف وما بعده صفته.

والاستشهاد على أن قوله: يمصحا فعل مضارع بأنه خبر كاد حملا على عسى كما يكون عسى

بأن.

الباب الرابع⁽¹⁹⁸⁾.

قال:

فَأَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ⁽¹⁹⁹⁾

أقول: هذا البيت غني عن الشرح.

[وعجزه:

وَلَكِنْ سَيِّئًا فِي عِرَاضِ الْمَوَاقِبِ]

وإعرابه قوله: القتال مبتدأ والجملة أعني لا قتال لديكم مرفوعة المحل خبره.



والاستشهاد على أن قوله أما القتال مبتدأ، [9/ أ] لا قتال لديكم جملة وقعت خبراً له ولا

ضميراً فيها.

قال⁽²⁰⁰⁾:

بُنُونَا بَنُو أَبْنَائِنَا، وَبَنَائِنَا بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الْأَبَاعِدِ

أقول⁽²⁰¹⁾: هذا البيت مستغني عن تصحيح اللغات.

وإعرابه قوله: بنونا خبر مقدم على المبتدأ وهو بنو أبنائنا، الواو في قوله: وبنائنا للعطف وهو أي: قوله بنائنا مرفوع على أنه مبتدأ أول، وقوله: بنوهن مبتدأ ثانٍ، وقوله: أبناء الرجال خبر المبتدأ الثاني، والجملة في موضع الرفع بأنها خبر المبتدأ الأول⁽²⁰²⁾.

وقوله: الأبعاد مجرور بأنه صفة للرجال.

والاستشهاد على أن قوله بنونا خبر مقدم⁽²⁰³⁾ مع أنه معرفة كما رأيت⁽²⁰⁴⁾.

قال:

فَمَا كَعْبُ بْنُ مَامَةَ وَابْنُ سَعْدَى بِأَكْرَمَ مِنْكَ يَا عُمَرُ الْجَوَادَا⁽²⁰⁵⁾

أقول: قوله: كعب اسم رجل وقوله: أمامة⁽²⁰⁶⁾ وسعدى⁽²⁰⁷⁾ اسما امرأة⁽²⁰⁸⁾.

وقوله: يا عمر الجواد وهو من الجود وهو السخاء معناه: هذان الرجلان كانا جوادين ولكن ليسا بأجود منك يا عمر الجواد بل أنت أجود منهما.

وإعرابه [قوله]⁽²⁰⁹⁾: ما بمعنى ليس، وقوله: كعب اسمه وابن صفته، وأمامة مفتوح مع أنه مضاف إليه لكونه غير منصرف للتأنيث والعلم، وابن سعدى معطوف على كعب.

وقوله: بأكرم خبر ما والباء زائدة للتأكيد، قوله: منك متعلق بأكرم، وقوله: يا عمر منادى مبني على الضم، والجواد صفته.

والاستشهاد على أن قوله: الجواد في قوله يا عمر الجواد مخالف لموصوفه أعني عمر في

الحركة؛ لأن حركة الجواد إعرابية وحركة عمر بنائية فافهم.

الباب الخامس⁽²¹⁰⁾.

قال⁽²¹¹⁾:

بَلْ جَوُزٌ تَهَاءَ كَطَهْرِ الْحَجَفَتِ



أقول: أوله⁽²¹²⁾:

دَارٌ لَسَلَمَى بَعْدَ حَوْلٍ قَدْ عَقَّتْ

يعني: تبكى عيني إذ رأت دار سلمى، بل تبكي إذ رأت وسط كل مفازة خالية لكونه منزلاً لسلمى.

وقوله: بل وهو هاهنا بمعنى رب ومثله بل مهمه [قطعت بعد مهمه].

وقوله: جوز تيماء، جوز كل شيء وسطه.

قوله: تيماء أي المفازة والبادية، قوله: كظهر [10/ب] الحجفت، يقال للترس إذا كان من جلد

ليست فيه خشب جحفة أي: جُنَّةٌ بضم الجيم، شبه البادية بظهر الجنة التي من الجلد.

وإعرابه قوله: جوز مجرور بقوله بل لكونه بمعنى رب متعلق بعامل محذوف كما سبق، وقال

البعض: متعلق بفعل محذوف وهو سرت أي: رب وسط بادية مثل ظهر الحجفت سرت.

قوله: تيماء مفتوح مع أنه مضاف إليه لكونه غير منصرف للتأنيث، ولزومه كحمراء.

والكاف في قوله⁽²¹³⁾ كظهر الحجفت لا يخلو إما أن يكون اسماً أو حرف جر، و [على] كلا

التقديرين يكون صفة لمجرور.

والاستشهاد على أن التاء في قوله الحجفت للتأنيث ومع هذا وقف على التاء دون الهاء،

[وتفصيل ذلك في الشرح⁽²¹⁴⁾].

قال⁽²¹⁵⁾:

إِنَّ الْمَنَائِيَّاءَ يَطْلَعُ ————— عَنْ عَلَى الْأَنْوَاسِ الْأَمِينَا

أقول: [قوله]: إن المنايا وهي جمع المنية وهي الموت كما قال الشاعر⁽²¹⁶⁾:

فَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ⁽²¹⁷⁾ لَا تَنْفَعُ

قوله: الأمينا [أي]: الغافلين⁽²¹⁸⁾ وإعرابه: إن حرف من الحروف المشبهة بالفعل واسمه قوله

المنايا، وقوله⁽²¹⁹⁾: يطلعن فعل فاعله متصل به وهو النون، وقوله: على الأناس بضم الهمزة متعلق

بقوله: يطلعن، وقوله: الأمينا صفة الأناس، والألف⁽²²⁰⁾ للإطلاق، والفعل أعني يطلعن⁽²²¹⁾ مع

معموله مرفوع المحل بأنه خبر إن.

والاستشهاد على أن الألف واللام في قوله الأناس بدل من الهمزة، ومع هذا اجتماعاً معاً كما في

الإله⁽²²²⁾ كما سيجيء [إن شاء الله فافهم].



قال⁽²²³⁾:

مَعَاذَ⁽²²⁴⁾ إِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَظَبِيَّةٍ

أقول⁽²²⁵⁾: تمامه:

وَلَا دُمِيَّةٍ وَلَا عَقِيلَةَ رَبِّ

قوله: معاذ الإله مبالغة في الاعتصام بالله من تشبيهها بالظبية، وأصله أعوذ بالله معاذًا
قوله: الدمية وهي الصنم والصورة المنقوشة، [وقوله: عقيلة،] عقيلة كل شيء أكرمه،
وقوله⁽²²⁶⁾ ربرب [أ/10] وهو سرب من البقر الوحشي، وصف المحبوبة بهذه الأوصاف وتصور أنها
كذلك ثم تبين أنها أحسن، فاستعاذ بالله من الخطأ، نقل من شرح الكشف⁽²²⁷⁾.
وإعرابه قوله: معاذ الإله منصوب بأنه مفعول مطلق عامله محذوف وهو أعوذ بالله.
[وقوله: أن تكون أصله: من أن يكون، متعلق بالفعل المحذوف]، وقوله: الإله مجرور المحل
بحذف حرف الجر والتقدير: أعوذ بالإله معاذًا من أن تكون المحبوبة مثل ظبية.
والاستشهاد على أن الألف واللام في الإله بدل من الهمزة ثم اجتمع معها كما في الأناس لما سبق
أنفًا، فإذا يجوز جمعهما بلا اشتباه.

قال⁽²²⁸⁾:

وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أَدْرِي أَقَوْمُ آلِ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ

أقول⁽²²⁹⁾: [أما اللغة: قوله: وما أدري من الدراية بمعنى العلم، وإخال بمعنى الظن، والباقي
ظاهر،] معناه: وليس لي علم بجواب هذا السؤال ولكن أرجو أن يحصل أي الظن بعد التأمل
والفكر⁽²³⁰⁾ في أحوالهم وأفعالهم بجوابه. بالغ الشاعر في ذمهم حيث تجاهل في كونهم ذكورًا وإناثًا.
وإعرابه: ما بمعنى ليس، وقوله⁽²³¹⁾: أدري فعل مضارع فاعله مضمَر فيه وهو أنا، الواو في
وسوف للعطف، وقوله: إخال⁽²³²⁾ بكسر الهمزة على لغة تعلم فعل من أفعال القلوب متعلق
بالاستفهام⁽²³³⁾، قوله: أدري بدل من إخال، وقوله: أقوم [الهمزة للاستفهام، وقوم مرفوع] خبر مقدم
على المبتدأ وهو آل حصن، قوله: أم نساء عطف على قوله: أقوم.
والاستشهاد على أن قوله أقوم⁽²³⁴⁾ أراد الشاعر به الرجال دون النساء فيكون القوم مختصًا
بالرجال غير مستعمل في النساء فافهم [والله أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل⁽²³⁵⁾].



قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا

أقول: قوله⁽²³⁷⁾: قد صرت بمعنى صوتت، قوله: البكرة وهي خشبة الدلو معناه: قد صوتت بكرة البئر في جميع أجزاء اليوم.

وإعرابه: قد صرت فعل فاعله البكرة، و[قوله]: يوما مفعول فيه⁽²³⁸⁾، وقوله: أجمعا تأكيد لقوله يومًا، والألف للإطلاق⁽²³⁹⁾.

والاستشهاد على أن قوله أجمعا⁽²⁴⁰⁾ تأكيد لقوله: يوم وهو نكرة مع أن التأكيد [11/ب] المعنوي مختص بالمعرفة وهو جائز عند الكوفيين بخلاف البصريين، والبيت شاذ عند البصريين، وتفصيل ذلك [في الضوء⁽²⁴¹⁾].

قال⁽²⁴²⁾:

أَنَا ابْنُ التَّارِكِ الْبَكْرِيِّ بِشَرٍ عَلَيْهِ الطَّيْرُ⁽²⁴³⁾ تَرْقُبُهُ وَفُوعًا

أقول⁽²⁴⁴⁾: قصته أن رجلاً جرح بشر بن عمرو ولم يُعرف جرحه فقال الشاعر: أنا ابن التارك البكري، يعني: أنا⁽²⁴⁵⁾ ابن الذي ترك بشرًا بحيث⁽²⁴⁶⁾ تنتظر الطيور أن تقع عليه إذا مات يعني جرحه جراحة قريبة إلى الموت.

وإعرابه: أنا مبتدأ، وابن التارك خبره وهو مضاف إلى البكري إضافة لفظية. وقوله: بشر عطف بيان للبكري، وقوله: الطير مبتدأ، وترقبه⁽²⁴⁷⁾ جملة فعلية وقع خبراً له، والمبتدأ مع خبره جملة اسمية وقعت حالاً عن البكري والعامل فيها هو اسم الفاعل. وقوله: وقوعاً منصوب على أنه⁽²⁴⁸⁾ مفعول له، وقوله: عليه متعلق بقوله: وقوعاً أي: ترقبه الطير لأجل وقوعها عليه.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التارك جمعاً مضافاً إلى البكري والنون محذوفة منه للإضافة وكذا الياء لاجتماع الساكنين فيكون كقوله⁽²⁴⁹⁾ تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ﴾⁽²⁵⁰⁾، وحينئذٍ لا يثبت المدعى؟

قلت: لا يجوز أن يكون كذلك؛ لأن قاتل بشر كان واحداً⁽²⁵¹⁾ واشتهر ذلك في العرب فلم يلتبس على أحد من الناس كذا في بعض حواشي الكافية⁽²⁵²⁾.



والاستشهاد على أن قوله: بشر عطف بيان للبكري، ولا يجوز أن يكون بدلا منه؛ لأنه لو كان⁽²⁵³⁾ بدلا لكان العامل في التقدير داخلا عليه في تقدير قولنا: التارك بشر، وذلك لا يجوز؛ لأن الإضافة فيه لفظية، لا بد من التخفيف وهو منتفٍ هاهنا فحينئذٍ لا يجوز الإضافة، وتفصيل ذلك في باب الإضافة.

[فإن قيل إن بشرا في البيت يجوز أن يكون بدلا منه على جواز قولنا: الواهب المائة الهجان وعبدها أو بناء على مذهب الفراء⁽²⁵⁴⁾، قيل لا يجوز ذلك بناء على أحدهما إما صالح على قولنا: الواهب المائة الهجان وعبدها، فلا يكون بين العطف وبين البديل فرق⁽²⁵⁵⁾، وذلك لأنه واجب تقدير عامل المبدل منه في البديل، بخلاف العطف فلا يقاس عليه، على أن جواز قولنا: الواهب المائة الهجان وعبدها على ضعف، فالأولى أن يحمل كلامه على الأقوى دون الضعف بقدر الطاقة، وأما على مذهب الفراء فهو⁽²⁵⁶⁾ لأنه ضعيف عند النحاة رضوان الله عليهم أجمعين⁽²⁵⁷⁾].
قال⁽²⁵⁸⁾ [11/أ]:

أَنَا سَيْفُ الْعَشِيرَةِ فَأَعْرِفُونِي

أقول: العشيرة⁽²⁵⁹⁾ وهو القبيلة يقال: فلان خرج بعشيرته أي: مع قبيلته.
وإعرابه [قوله⁽²⁶⁰⁾]: أنا مبتدأ، وقوله: سيف خبره.
والاستشهاد على أن قوله: أنا ضمير منفصل ألحق الألف حال الدرج إجراء للوصل مجرى الوقف، ولا يجوز أن يقرأ بدون الألف؛ لأنه لو قرئ بدونه يلزم أن يكون الشعر غير موزون كما لا يخفى للناظر تأمل⁽²⁶¹⁾.
قال⁽²⁶²⁾:

إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِينَ فَإِيَّاهُ وَإِيَّا الشَّوَابِ⁽²⁶³⁾.

أقول: [قوله]: الشواب وهي جمع الشابة وهي المرأة⁽²⁶⁴⁾، معنى البيت: إذا بلغ الرجل⁽²⁶⁵⁾ ستين سنة⁽²⁶⁶⁾ فقد دخل سن الشيوخة⁽²⁶⁷⁾ فجدير له أن يجتنب عن⁽²⁶⁸⁾ وطء الجواري الشواب.
وإعرابه⁽²⁶⁹⁾: قوله⁽²⁷⁰⁾ بلغ فعل فاعله الرجل، وقوله⁽²⁷¹⁾: الستين مفعوله⁽²⁷²⁾، وقوله⁽²⁷³⁾: إياها منصوب بعامل محذوف، أي: فليتنق من النساء الشواب⁽²⁷⁴⁾.

[قال القاضي في تفسير الفاتحة في قوله تعالى: ﴿إِلَّاكَ نَعْبُدُ﴾⁽²⁷⁵⁾ [وإيا ضمير⁽²⁷⁶⁾ منصوب منفصل، وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها



من الإعراب، كالتاء في أنتَ والكاف في رأيتك. وقال الخليل: إيا مضاف إليها، واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب، وهو شاذ لا يعتمد عليه⁽²⁷⁷⁾.
والاستشهاد على أن قوله: الشواب اسم مظهر مجرور بإضافة إيا إليه⁽²⁷⁸⁾.
قال⁽²⁷⁹⁾:

فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعٍ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحُولٍ

أقول: فمثلك أي: رب مثلك، وقوله: طرقت، أي: أتيت ليلاً، وقوله: ومرضع، أي: ذات إرضاع، ولهذا لم يؤنثه، والمعنى: رب امرأة حبلى قد أتيت ليلاً، ورب امرأة ذات إرضاع قد أتيت ليلاً، وقوله: فألهيتها أي: أشغلتها، وقوله: عن ذي تمائم، وهي جمع تميمة وهي التعويذ الذي تعلق في عنق الصبي، وقوله: محول أي: صبي مرضع مر عليه حول كامل⁽²⁸⁰⁾.

وإعرابه: قوله: فمثلك: متعلق بقوله: قد طرقت، وحبلى صفته، موصوفها محذوف وهو امرأة، وقوله: ومرضع معطوف على حبلى، وقوله: قد طرقت فعل مع فاعله، وقوله: فألهيتها فعل [و] فاعل ومفعول معطوف [12/ب] على طرقت، وقوله: عن ذي تمائم متعلق به، محول صفة ذي تمائم فتأمل⁽²⁸¹⁾.

والاستشهاد على أن الفاء في قوله: فمثلك نائب مناب رب، تقديره: رب امرأة مثلك، وأمثاله كثيرة⁽²⁸²⁾.
قال⁽²⁸³⁾:

بَلْ بَلَدٍ ذِي صُعْدٍ وَأَصْصَابٍ⁽²⁸⁴⁾

أقول: قوله: ذي صعد، جمع صعود، وهو المرتفع من الأرض على خلاف الهبوط، وقوله: وأصصاب، وهو جمع صعب وهو الانحدار من الأرض، يقول: رب مفازة ذات ارتفاع وانحدار سرت، هكذا في شرح اللباب⁽²⁸⁵⁾.

وإعرابه، قوله: بل بلد متعلق بعامل محذوف، وهو سرت، وقوله: ذي صعد صفة بلد، وقوله: وأصصاب⁽²⁸⁶⁾ معطوف على صعد.

والاستشهاد على أن رب⁽²⁸⁷⁾ ههنا مضممر بعد بل في قوله: بل بلد ذي صعد وأصصاب. اهـ⁽²⁸⁸⁾.

تم بعونه تعالى وحسن توفيقه.



النتائج:

وقد توصل البحث إلى النتائج التالية:

- لم أجد لإسماعيل بن علي -رحمه الله- أي ترجمة.
- لا أدري أين ولد، ولا متى ، ولا متى توفي، ولعله عاش إما في القرن التاسع أو العاشر.
- وجدت لإسماعيل بن علي كتابين، هما: حل أبيات الضوء، والشافية في شرح أبيات الوافية في النحو.
- لا يعرف لإسماعيل بن علي شيخ ولا تلميذ.
- حُقق النص على خمس نسخ.
- ورد في المخطوط أربعة وأربعون بيتا.
- شَرَح المخطوط جميع أبيات الضوء.
- خُتم كل بيت ببيان وجه الاستشهاد.
- احتوى الشرح على كليّات باللغة الفارسية.
- يغلب على عبارات المؤلف السهولة والوضوح.
- والمؤلف -رحمه الله- يبدأ بذكر البيت كما جاء في الضوء، ثم يشرح ما في الشاهد من غريب شرحا لا يطيل فيه غالبا، ثم يذكر معنى البيت، ثم يعربه إعرابا تاما، ثم يختم الكلام على الشاهد ببيان وجه الاستشهاد به، ثم شرح بعض الأمثال.

الهوامش والإحالات:

- (1) هم: رافع منذور علي الرديني الجميلي، في: رسالة ماجستير، في جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم، الخمس، ليبيا، 2009م. حسين البدرى النادى، في أطروحة دكتوراه في جامعة الأزهر، 1974م. محمد حسين في رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1980م. عبدالمجيد عوض الله أبو الحاج، أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1984م.
- (2) لم أجد أي ترجمة له!
- (3) أو قد يكون عاش في نهاية القرن السابع أو الثامن.
- (4) ينظر: https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afpfm=5hy6u1fuk
- (5) ينظر: <http://library1.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsviw.asp?ID=19802>
- (6) ينظر: الإسفراييني، الضوء على المصباح: 31.



- (7) وهو مخطوط ضمن مجموعة فيها شرح أبيات الضوء! محفوظ في مكتبة الأزهر الشريف برقم: 8251، نحو 132172، وهو عندي.
- (8) ينظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي: 269/5.
- (9) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (10) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1708. الحبشي، جامع الشروح والحواشي: 3/2007.
- (11) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1709. الحبشي، جامع الشروح والحواشي: 3/2007.
- (12) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1709، الحبشي، جامع الشروح والحواشي: 3/2007.
- (13) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1709. الحبشي، جامع الشروح والحواشي: 3/2008.
- (14) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1709، الحبشي، جامع الشروح والحواشي: 3/2008.
- (15) ينظر: (أ) 1/ب، و (م) 1/ب، و (ب) 1/ب، و (ز) 1/ب، و (ر) 1/ب.
- (16) ينظر غلاف نسخة ز.
- (17) ينظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي: 5/243، حيث قال: "شرح شواهد الضوء، لإسماعيل بن علي: باريس 4023...".
- (18) ينظر: الحبشي، جامع الشروح والحواشي: 3/2008. حيث قال: "إسماعيل بن علي، شرح شواهد الضوء. خ مركز جامعة محمد بن سعود: 1064 وباريس: 4023".
- (19) جعلت رمز النسخة أول حرف من مصدرها.
- (20) ينظر: <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=13316&materialType=YE&query=%C5%9Eerhu+Eby%C3%A2t%E2%80%99t-dav%E2%80%99>
- (21) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1709.
- (22) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/1708.
- (23) في إيجري.
- (24) في إ حالة.
- (25) الباب الأول في الاصطلاحات النحوية، ينظر: الإسفراييني، الضوء على المصباح: 16.
- (26) البيت من الطويل لأبي الطمحن القيني في: المزدوقي، شرح ديوان الحماسة: 3/1226. هارون، معجم شواهد العربية: 87، ولهبة بن خشرم في: ابن هشام، تخلص الشواهد: 464. السيوطي، شرح شواهد المغني: 1/274، وهو في: ابن هشام، مغني اللبيب: 128. أبو حيان، التذييل والتكميل: 3/297. ناظر الجيش، تمهيد القواعد: 2/895.
- (27) في إ استعمال.
- (28) في إ التعب.
- (29) سقطت من م، ومعناها: المحصول، ولا أدري ما المراد منها هنا!.
- (30) 156 ب.

- (31) البيت من الطويل لذي الخرنق دينار بن هلال الطهوي، شاعر جاهلي والبيت في: أبو زيد، النوادر في اللغة: 67. الزجاجي، اللامات: 35. الأنباري، الإنصاف: 522/2. أبو حيان، تذكرة النحاة: 37. ابن هشام، تخلص الشواهد: 154. العيني، المقاصد النحوية: 281/1. السيوطي، همع الهوامع: 1/ 278. الشنقيطي، الدرر: 158/1. البغدادي، خزانة الأدب: 50/1.
- (32) يروى ببناء الفعل لما لم يسم فاعله، واليربوع مرفوع نائب فاعل، ينظر: البغدادي، خزانة الأدب: 50/1.
- (33) في م: المتقدمة، ولا أدري المراد منهما، ينظر: ابن ولاد، المقصور والممدود: 103. شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية: 110/2.
- (34) في إ القصيعاء.
- (35) من الوافر: جرير، ديوانه: 813. وهو في: أبو زيد، النوادر في اللغة: 127. الأنباري، الإنصاف: 655/2. البغدادي، خزانة الأدب: 69/1.
- (36) في المخطوط: فقول، وقد أثبت ما في الديوان: 813.
- (37) هكذا في المخطوط، ولا أدري لم أعربها كذلك وياء المخاطبة موجودة!
- (38) 156 أ.
- (39) البيت من الوافر، ولم أعرف قائله، ولم أجده في مظاهره من الكتب.
- (40) هي التي سقطت من م.
- (41) هو عبد الله بن محمد بن أحمد الحسيني النيسابوري، المعروف بنقره كار توفي عام 776 هـ له: شرح المنار. ابن مالك، شرح التسهيل، وشرح الشافية، والعباب في شرح اللباب، وشرح لب اللباب، ينظر: الزركلي، الأعلام: 4/ 126. الشنقيطي، الدرر الكامنة: 286/2.
- (42) ينظر: نقره كار، العباب في شرح اللباب: 12/ أ.
- (43) العجدواني: جلال الدين أحمد بن علي بن محمود العجدواني " بضم الغين المعجمة والبدال وسكون الجيم قرية ببخارى " الحنفي النحوي تلميذ حسام السغناقي توفي في حدود سنة 730 ثلاثين وسبعمائة له شرح الكافية لابن الحاجب في النحو، تنظر ترجمته في: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 1371.
- (44) ينظر: ابن الحاجب، شرح الكافية: 9/ أ.
- (45) البيت من الرجز لرؤبة بن العجاج في ديوانه، ابن العجاج، ديوانه: 104. الاصفهاني، الأغاني: 362/20. البغدادي، خزانة الأدب: 93/1. وهو في: سيبويه، الكتاب: 210/4. أبو حيان، البحر المحيط: 323/6. العباسي، معاهد التنصيص: 19/1.
- (46) في الأصل بكسر القاف، وأثبت ما في المعاجم.
- (47) هكذا في الأصل بإثبات الباء، ولعلها على الحكاية، وكذا خال بعدها، وفي غيرها: الخاوي والخالي.
- (48) في الأصل: أي.



- (49) لا أدري من المراد به مع كثرة البحث، وتنظر علة التسمية في: ابن هشام، تخلص الشواهد: 50. البغدادي، خزانة الأدب: 1/ 79.
- (50) البيت من الطويل لسلامة بن جندل، ابن جندل، ديوانه: 176. الأصمعي، الأصمعيات: 135. ابن منظور، لسان العرب 13/ 92 مادة (جن). العيني، المقاصد النحوية: 3/ 210، وبلا نسبة في: السيوطي، الأشباه والنظائر: 7/ 22.
- (51) الأنعام: 76، وتماهما: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾.
- (52) سبأ: 19، وتماهما: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿١٩﴾﴾.
- (53) ينظر: الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 4/ 245.
- (54) 157 ب.
- (55) في ب: فمن أراد الاطلاع بكذا فليطالع في المطولات، فافهم، والله الهادي إلى طريق السداد.
- (56) البيت من السريع: الأقيشر، ديوانه: 43. السيرافي، شرح أبيات سيبويه: 2/ 391. العيني، المقاصد النحوية: 4/ 516. البغدادي، خزانة الأدب: 4/ 484، 485، 8/ 351. الشنقيطي، الدرر: 1/ 174، وللفرزدق في: ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 1/ 106، وبلا نسبة في: سيبويه، الكتاب: 4/ 203. ابن جني، المحتسب: 1/ 110. ابن جني، الخصائص: 1/ 74، 3/ 95، 317. ابن هشام، تخلص الشواهد: 63. المالقي، رصف المباني: 327. السيوطي، الأشباه والنظائر: 1/ 65، 2/ 31.
- (57) سقطت الواو من المخطوط، وسهلت همزة المئزر، وقد أثبت ما في الديوان.
- (58) سقطت من !.
- (59) يروى بالهمز وبالتخفيف، ينظر: القالي، المقصور والممدود: 46. المرادي، الجني الداني: 114. البغدادي، خزانة الأدب: 9/ 13.
- (60) البيت من الرجز المشطور، وقد نسب لمنظور بن مرثد الأسدي وهو في: القالي، المقصور والممدود: 46. ابن قدامة، المغني: 225. ابن المطرز، المغرب في ترتيب المعرب: 2/ 51. المرادي، الجني الداني: 114. البغدادي، خزانة الأدب: 9/ 13. السيوطي، شرح شواهد المغني: 2/ 600. العيني، المقاصد النحوية: 4/ 1937.
- (61) سقطت من ز لوحة كاملة، من بعد قول رؤبة بن العجاج لماع الخفق..
- (62) يونس: 58، وتماهما: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾، وهي قراءة النبي ﷺ وعثمان بن عفان وأبي بن كعب والحسن وأبي رعاء ومحمد بن سيرين والأعرج، ينظر: ابن جني، المحتسب: 1/ 433. أبو حيان، البحر المحيط: 5/ 170. ابن زنجلة، حجة القراءات: 1/ 333.
- (63) البيت من الرجز، لرؤبة بن العجاج في ديوانه: ابن العجاج، ديوانه: 159، وهو في: السجستاني، الفرق: 226. الفارسي، المسائل البصريات: 2/ 893. الزمخشري، الفائق في غريب الحديث: 2/ 154. المرادي، توضيح المقاصد: 1/ 322.

(64) 157 أ.

(65) جملة (تقديره: يدخل في الصباح) سقطت من ب.

(66) سقطت من م.

(67) هو محمد بن محمد الإسفراييني صاحب المفتاح واللباب ولب الباب، والضوء على المصباح، توفي 684 هـ، ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 1543.

(68) من بعد قوله (الحركة) سقطت من ب، وفي م: وهذه أيضا مشهورة كما قال الشارح.

(69) البيت من مجزوء الرمل، لمزاحم العقيلي في: الاصفهاني، الأغاني: 9/ 337. الميداني، مجمع الأمثال: 2/ 90. العوّتي، الإبانة في اللغة العربية: 3/ 622. اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم: 1/ 158. الدميري، حياة الحيوان الكبرى: 2/ 117. الإستانبولي، روح البيان: 3/ 221.

(70) في المخطوط: وفي، وقد أثبت ما في المصادر السابقة.

(71) البيت من الرجز المشطور، يُنسب لرؤبة بن العجاج، وهو في ملحقات ديوانه، ابن العجاج، ديوانه: 168، وينسب إلى أبي النّجم: العجليّ، ديوانه: 227، ويُنسب لرجل من بني الحارث، أو لرجل من اليمن، وهو في: الأنباري، الإنصاف: 18/1. الصايغ، اللوحة في شرح الملحة: 1/ 169. ابن عصفور، شرح الجمل: 1/ 151. الأزهرى، توضيح المقاصد: 1/ 75. ابن هشام، أوضح المسالك: 33/1. العيني، المقاصد النّحويّة: 1/ 133. الأزهرى، التّصريح: 1/ 65. البغدادي، خزنة الأدب: 7/ 455.

(72) في ب وإجداها.

(73) 158 ب.

(74) بنو الحارث بن كعب، ينظر: الأنباري، الإنصاف: 1/ 31. ابن يعيش، شرح المفصل: 2/ 357. ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 1/ 188. أبو حيان، التذييل والتكميل: 1/ 248.

(75) كتب فوقها: القياس هذين.

(76) وتماهما: ﴿قَالُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾.

(77) البيت من الوافر لكعب بن زهير، ابن زهير، ديوانه: 74، ابن الحاجب، الأمالي: 344. الشنقيطي، تمهيد القواعد: 7/ 3202. الزبيدي، تاج العروس: 40/ 429.

(78) في م بعدها كلمة شاذ! ولعله من إضافات النساخ.

(79) البيت من البسيط لأعشى باهلة عامر بن الحرث، وهو في: الأصمعي، الأصمعيات: 74. المبرد، الكامل في اللغة: 1/ 57. البغدادي، خزنة الأدب: 1/ 174. صدره: أَخُو رَغَائِبٍ يُعْطِيهَا وَيَسْأَلُهَا.

(80) سقطت من إ.

(81) سقطت من إ.



(82) البيت من الكامل لزهير، زهير، ديوانه: 89. سيبويه، الكتاب: 2/ 34. ابن المثنى، مجاز القرآن: 2/ 27. ابن السكيت، إصلاح المنطق: 231. الشنتمري، النكت: 2/ 37. العُوتبي، الإبانة في اللغة: 1/ 276. البغدادي، خزانة الأدب: 61/ 3، ويروى صدره: وَلَنِعْمَ حَشْوُ الدَّرَجِ أَنْتَ إِذْ. (83) 158 أ.

(84) جاء في الشرح ما ملخصه: اعلم أن فعال في كلامهم على عدة أنحاء: الأولى التي بمعنى الأمر، نحو: نزال وتراك... والثانية: ما كان علماً، وهو إما أن يكون معدولاً عن فاعلة... وإما أن يكون معدولاً عن المصدر المعرفة... وفيهما لغتان: إحداهما: وهي الحجازية البناء على الكسر... والثنية: وهي التميمية الإعراب، والثالثة: فعَال التي تختص ببناء المؤنث. ينظر: الإسفراييني، الضوء على المصباح: 81، 82. (85) تكررت.

(86) الصواب أنه نائب فاعل، ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل: 3/ 4. البغدادي، خزانة الأدب: 6/ 293. أو أن نائب الفاعل ضمير مستتر.

(87) البيت من الوافر لدسيم بن طارق أو للجيم بن صعب أو لزهير بن جناب، وهو في: الفراء، معاني القرآن: 1/ 215. الزجاج، ما ينصرف وما لا ينصرف: 101. الزجاجي، الجمل: 187. الفارسي، إيضاح الشعر: 17. العسكري، جمهرة الأمثال 2/ 99. ابن جني، الخصائص: 2/ 178. ابن الشجري، أمالي ابن الشجري: 2/ 360. الجرجاني، المقتصد: 2/ 773. الصايغ، اللوحة في شرح الملحة: 2/ 915. المُنْتَجَبُ الهمداني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد: 2/ 509. العيني، المقاصد النحويّة: 4/ 370.

(88) جاء بعدها في ب: ألا تسمع مقالات النساء ولا تجلس مع أصحاب الغرام.

(89) ينظر: نقره كار، العباب في شرح الباب: 40/ أ.

(90) وردت في عدة آيات: آل عمران: 129، والمائدة: 18، والفتح: 14، وأما في سورة البقرة: 284 فقد سبقت بالفاء.

(91) البيت من الوافر، الحطينة، ديوانه: 90. وهو في: المبرد، المقتضب: 4/ 238. الزجاجي، الجمل: 164. ابن الشجري، أمالي ابن الشجري: 2/ 347. العيني، المقاصد النحويّة: 1/ 473، 4/ 229. السيوطي، همع الهوامع: 2/ 62. الأزهري، التصريح: 2/ 180. البغدادي، خزانة الأدب: 2/ 357.

(92) 159 ب.

(93) من بعد قال السابقة للبيت ساقط من إ.

(94) وقع خلط في إ إذ دخل بيت امرئ القيس على هذا البيت، والكلام الذي بعد هذا كتب في الهامش.

(95) من بعد كلمة مبتدأ ساقط من إ.

- (96) الباب الثاني في العوامل اللفظية القياسية، ينظر: الإسفراييني، الضوء على المصباح: 94.
- (97) البيت من الكامل لقطري بن الفجاءة في ديوانه (ضمن ديوان الخوارج): 171، وهو في: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة: 136/1. التبريزي، شرح الحماسة: 35/1. شرح الكافية الشافية: 739/2. ابن مالك، شرح التسهيل: 332/2. العيني، المقاصد النحوية: 150/3. الأزهري، التصريح: 377/1. همع الهوامع: 21/4. البغدادي، خزانة الأدب: 163/10.
- (98) وقع في البيت تقديم وتأخير، وقد أثبت ما في الديوان.
- (99) البيت من الوافر: المتنبي، ديوانه: 228. ابن وكيع، المنصف للسارق والمسروق: 498. العميدي، الإبانة عن سرقات المتنبي: 126، معجز أحمد: 361/1.
- (100) في ب: نهي عن الإعراض عن الحرب.
- (101) في ب النعت، وهو خطأ.
- (102) في الأصل: للمنفى.
- (103) سقطت من إ، وكذا في ب.
- (104) لم أجد من جعل (لا) نافية، بل جعلوها ناهية، ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 332/2. الشنقيطي، تمهيد القواعد: 5، 2278. ابن حيان، التذييل والتكميل: 302/8. الأزهري، التصريح: 375/1.
- (105) البيت من الوافر، لكثير عزة في ملحق ديوانه: 586. الأزهري، التصريح: 375/1، وله أو لذي الرمة في خزانة الأدب: 209/3، وهو في: ابن جني، الخصائص: 492/2. السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 451/2. ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب: 300/1.
- (106) سقطت وما قبلها من قوله: قال قبل البيت من م.
- (107) 159 أ.
- (108) في إ: مع فاعله، وهو خطأ.
- (109) في إ: والجملة في محل الرفع بقوله: طلل، وفي ب: والجملة في محل الرفع على الصفة.
- (110) سقطت من إ، والبيت من الطويل، للمرّار الأسدي، وقيل: لمالك بن زغبة الباهلي وهو من شواهد سيبويه، سيبويه، الكتاب: 192/1، 193، وهو في: المبرد، المقتضب: 141/1، السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 48/2. الفارسي، التعليقة: 5/1. ابن جني، اللمع: 196. القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح: 180/1. ابن حيان، والتذييل والتكميل: 34.
- (111) العيني، لمقاصد النحوية: 1398/3.
- (112) عن الضوء.
- (113) سقطت من إ.
- (114) في ب: لله.
- (115) سقطت من إ ما بين كلمتي الأعداء.
- (116) ينظر: الغجدواني، شرح الكافية: 120/أ.



- (116) البيت هو السادس والثلاثون من منظومة في عقيدة أهل السنة والجماعة للعلامة سراج الدين أبي الحسن علي بن عثمان الأوشى المتوفى سنة 575، المسمى ببدء الأمل، ينظر: الحلبي، نخبة اللآلي لشرح بدء الأمل: 80.
- (117) البيت من المتقارب للصلتان العبدى في: أبو تمام، الحماسة: 2/ 56. العباسي، معاهد التنصيص: 1/ 73. ابن عبد ربه، العقد الفريد: 3/ 147. المرزوقي، شرح ديوان الحماسة: 849. التبريزي، شرح ديوان الحماسة: 2/ 56. فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول: 1/ 446.
- (118) المجادلة: 1، وتامها: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾، ووردت في سورة آل عمران: 181 مسبوقة باللام.
- (119) سقطت من إ، الباب الثالث في العوامل اللفظية السماعية، ينظر: الإسفراييني، الضوء على المصباح: 136.
- (120) البيت من الطويل. لامرئ القيس، امرئ القيس، ديوانه: 32، وهو في: الزوزني، شرح المعلقات السبع: 39. ابن مالك، شرح التسهيل: 2/ 318. ابن مالك، شرح الكافية الشافية 2/ 725. المرادي، الجنى الداني 334، ابن عقيل، المساعد: 1/ 597. السيوطي، همع الهوامع: 3/ 293. البغدادى، خزانة الأدب: 3/ 444، 451.
- (121) سقطت من إ.
- (122) سقطت من إ.
- (123) 160 ب.
- (124) جاء بعدها في إ: ولا سيما يوم بدارة جلجل، دارة جلجل اسم موضع، وصالح صفة يوم، والتقدير: ألا رب يوم لك إلخ.
- (125) سقطت من إ.
- (126) في ب: شيء.
- (127) البيت من الطويل لمزاحم العقيلي وهو من شواهد سيبويه، سيبويه، الكتاب: 2/ 310. المبرد، المقتضب: 3/ 53.
- الزجاجي، الجمل: 73. ابن عصفور، المقرب: 42. الحريري، درة الغواص: 262. القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح: 1/ 323. العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 1/ 359. شرح أبيات المغني: 3/ 265. السيوطي همع الهوامع: 2/ 36.
- الأزهري، التصريح: 2/ 19. البغدادى، خزانة الأدب: 4/ 251.
- (128) سقطت من إ من بعد قوله: تامه، وقبلها: تصل: أي يصوت لأجل العطش.
- (129) في إ: و.
- (130) سقطت من إ.
- (131) 160أ.
- (132) في م وإ وب: القطاء بالهمز.



(133) البيت من الرجز لرؤية بن الحجاج: العجاج، ديوانه: 328/2، وهو في: ابن السكين، إصلاح المنطق: 255. ابن الانباري، أسرار العربية: 258. ابن سيدة، المحكم: 4/111. الزمخشري، المفصل في علم العربية: 385. السيوطي، همع الهوامع: 4/197. البغدادي، خزانة الأدب: 10/168.

(134) في ب: النعت، وهو خطأ

(135) البيت من الكامل للجميع الأسدي في: الأصمعي، الأصمعيات: 218. ابن جني، المحتسب: 2/12. الزمخشري، الكشف: 2/439، الباقولي، شرح اللمع: 2/502. الأنباري، الإنصاف: 1/280. ابن مالك، شرح التسهيل: 2/227. ابن معطي، شرح ألفية ابن معط: 1/610. المرادي، الجنى الداني: 562. ابن هشام، مغني اللبيب: 1/141. ورواية: الضبي، المفضليات: 205 بنصب أبي، وفيها الشطر الثاني ليس للأول، والرواية فيها:

حَاشَا أَبِي تَوْبَانَ إِنَّ أَبَا تَوْبَانَ لَيْسَ بِبَكْمَةٍ قَدِمَ
عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ بِهِ ضِنًّا عَنِ الْمَلْحَةِ وَالشُّتَمِ

(136) البيت من الطويل، يعزى إلى عمرة الخثعمية، وقيل: لدُرثا بنت عَبَّعَةَ، وقيل: لامرأة من بني سعد، وهو في: سيبويه، الكتاب 1/180. أبو زيد، النوادر في اللغة: 365. ابن جني، الخصائص: 2/405. الصايغ، اللوحة في شرح الملحة: 1/280. الأنباري، الإنصاف 2/434. العيني، المقاصد النحوية 3/472. السيوطي همع الهوامع: 4/295.

(137) قبله في إ: إذا خاف يوما نبوة له.

(138) سقط من ب من بعد قوله: قال،، وترجمتها: قال النبي ﷺ.

(139) 161 ب.

(140) سقطت من إ.

(141) سقطت من إ، والبيت من الوافر، لبشر بن أبي خازم الأسدي، وهو في: سيبويه، الكتاب: 2/156. الفراء، معاني القرآن: 1/311. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 2/193. السيرافي، شرح أبيات سيبويه: 2/14. ابن الانباري، أسرار العربية: 154. الأنباري، الإنصاف: 1/190، 297. العيني، المقاصد النحوية: 2/748. الأزهرى، التصريح: 1/228. البغدادي، خزانة الأدب: 10/293.

(142) سقطت من إ.

(143) سقطت من إ.

(144) في إ: البغي.

(145) سقطت من إ.

(146) البيت من البسيط لقريط بن أنيف العنبري في: ابن الشجري، أمالي ابن الشجري: 2/288. العكبري، التبيين: 280. ابن يعيش، شرح المفصل: 1/159. ابن هشام، مغني اللبيب: 1/21، وعجزه: عِنْدَ الْحَفِظَةِ إِنَّ دُوَّ لَوْثَةٍ لَأَنَّا.

(147) الصواب أن يقول قبله: لأن هذا البيت قبله، وعجزه: بَنُو اللَّقِيطَةِ مِنْ ذُهْلِ بْنِ شَيْبَانَ.



- (148) في ب زمان.
- (149) سقطت من إ وما قبلها من بعد كلمة نصري.
- (150) في إ العورة.
- (151) البيت مضموم الشين كما في المصادر السابقة في الحاشية 146..
- (152) سقطت من إ.
- (153) في إ النصري.
- (154) 161 أ.
- (155) البيت من الكامل، وهو بلا نسبة في شرح ديوان المتنبي: العكبري، شرح ديوان المتنبي: 1/ 312. الأنباري، الإنصاف: 2/ 490.
- (156) سقطت من إ من قوله: فافهم.
- (157) في إ الدهين.
- (158) في ب المضيف، أي الضيف، وهو تصحيف.
- (159) في إ كأنها بلغت.
- (160) بطلعة.
- (161) وتام الكلام: ولو كان حتى في قولك: سرت حتى أدخلها هي الناصبة بنفسها لوجب ألا يعيء ههنا منصوبا بعد الجر؛ لأنه لا يكون في موضع واحد جاررا وناصبا، والمعطوف يجب أن يكون على إعراب المعطوف عليه، فإذا لم يكن قبل يغلو فعل منصوب وكان قبله اسم مجرور علمت أن حتى فيما نحن بصدده حرف جر باق على أصله، وأن النصب بإضمار أن. ينظر: الأسفراييني، الضوء على المصباح: 192 - 193.
- (162) سقطت، والبيت لزهير: زهير، ديوانه 153، من البسيط، وهو في: سيبويه، الكتاب: 3/ 66. السيرافي، شرح أبيات سيبويه: 2/ 94. الأنباري، الإنصاف: 2/ 625.
- (163) سقطت من إ.
- (164) في إ التصديق.
- (165) يقوم.
- (166) سقطت من إ.
- (167) في المخطوط: عبید، وهو تصحيف، ينظر: ابن قتيبة، المعاني الكبير: 1/ 541. البكري، سمط اللآلي: 1/ 466.
- (168) 162 ب.
- (169) رُفِعَ جواب الشرط لأن فعله ماض لم يظهر عليه أثر الجازم.

- (170) سقطت ومكانها فراغ بقدرها، والبيت من الوافر لهدية بن خشرم، وهو من شواهد سيبويه، سيبويه، الكتاب: 3/ 159. ابن بري، شرح شواهد الإيضاح: 97. السيوطي، شرح شواهد المغني: 443. ابن جني، اللمع: 225. العيني، المقاصد النحوية 2/ 184. الأزهري، التصريح: 1/ 206. البغدادى، خزانة الأدب: 9/ 328، الشنقيطي، الدرر: 2/ 145، (171) سقطت من إ ومكانها فراغ.
- (172) سقطت من إ ومن ب أيضا.
- (173) كأنها الحزن. في ب منصوب على الظرفية.
- (174) سقطت من إ.
- (175) سقطت ومكانها فراغ بقدرها، والبيت من الطويل لعبدة بن الطبيب، وهو من شواهد سيبويه، سيبويه، الكتاب: 1/ 77. البطلاني، الحل: 43. المرزوقي، شرح الحماسة: 2/ 791، 792. ابن عبد ربه، العقد الفريد: 1/ 265. الأصفهاني، الأغاني: 10/ 31. ابن مالك، شرح التسهيل لابن مالك: 3/ 338. العباسي، معاهد التنصيص: 1/ 102. الشنقيطي، تمهيد القواعد: 7/ 3410.
- (176) سقطت من إ ومكانها فراغ.
- (177) في إ وهو القاعدة وهي الأساس.
- (178) في م جاء ما بعد كلمة قيس السابقة وقيس هذه في الهامش.
- (179) سقطت من إ.
- (180) سقطت من إ ومكانها فراغ، ينظر: ابن سلام، الأمثال: 300. العسكري، جمهرة الأمثال: 2/ 50، الميداني، مجمع الأمثال: 2/ 17. الزمخشري، المستقصى: 2/ 161. الكلعي، نكتة الأمثال: 193. اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم: 1/ 210. ابن عبد ربه، العقد الفريد 3/ 117، وهو مثل يضرب للرجل يخبر بالشَّرَّ فيَتَّهم به. وأصله أن قوما حذروا عدوًا لهم، فاستكثروا منه في غار، فقال بعضهم: «عسى الغوير أبؤسا» يقول: لعلَّ البلاء يجيء من قبل الغار فكان كذلك، احتال العدو حتَّى دخل عليهم من وهي في قفا الغار فأسروهم.
- (181) في م: كتب بعده بيت تأبط شرا التالي، ثم شرح المثل، وبعد نهاية الشرح وضع فراغ بقدر البيت.
- (182) سقطت من إ ومكانها فراغ.
- (183) سقطت من إ.
- (184) 162 أ.
- (185) خبر عسى جملة، وقد أتى هنا مفردا، وهذا شاذ.
- (186) سقطت من إ ومكانها فراغ. البيت من الطويل، تأبط شرا، ديوانه: 91. ابن عصفور، شرح الجمل: 1/ 130. الثماني، الفوائد والقواعد: 499. العيني، المقاصد النحوية: 2/ 5، وعجزه: وكم مثليًا فارقتُها وهي تصفُرُ.
- (187) سقطت من إ ومكانها فراغ.
- (188) سقطت من م من بعد قوله.



(189) في إِبْلَاءِ.

(190) البيت من الرجز في ملحق ديوانه: ابن العجاج، ديوانه: 172. وهو في: المبرد، المقتضب: 3/ 7. ابن قتيبة، أدب الكاتب: 419. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 285. ابن الأنباري، أسرار العربية: 5. ابن هشام، تخلص الشواهد: 329. ابن بري، شرح شواهد الإيضاح: 99. العيني، المقاصد النحوية: 2/ 711.

(191) سقطت من إِمَكانها فراغ.

(192) في إِبْلَاءِ.

(193) سقطت من إِمَكانها فراغ.

(194) مصحح، 1/ 405.

(195) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 167.

(196) سقطت من إِمَكانها فراغ.

(197) في إِبْلَاءِ.

(198) الباب الرابع في العوامل المعنوية، ينظر: الضوء على المصباح: 236، وفي م جاء بعد الاستشهاد في البيت التالي.
(199) البيت من الطويل للحارث بن خالد المخزومي في: المخزومي، ديوانه: 45، وفي: القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح 129: أن هذا البيت للوليد بن نهيك، أحد بني ربيعة بن مالك، وينسب للكُميت، وهو في: البغدادي، خزانة الأدب: 1/ 452، الشنقيطي، الدرر: 5/ 110، وهو في: المبرد، المقتضب 2/ 69. ابن وكيع، المنصف للسارق والمسروق: 3/ 118. ابن الأنباري، أسرار العربية: 106. المرادي، الجني الداني: 524. ابن بري، شرح شواهد الإيضاح: 107. السيوطي، شرح شواهد المغني: 177. العيني، المقاصد النحوية: 1/ 577، 4/ 474. السيوطي، الأشباه والنظائر: 2/ 153. السيوطي، همع الهوامع: 2/ 67.

(200) سقطت من إِمَكانها فراغ، والبيت من الطويل للفرزدق في: البغدادي، خزانة الأدب: 1/ 444، وبلا نسبة في: الأنباري، الإنصاف: 1/ 66. ابن مالك، شرح التسهيل: 1/ 297. ابن حيان، التذييل والتكميل: 3/ 337. الشنقيطي، تمهيد القواعد: 2/ 934. ابن هشام، تخلص الشواهد: 198. الشنقيطي، الدرر: 2/ 24. الأزهر، التصريح: 1/ 173. السيوطي، شرح شواهد المغني: 3/ 848.

(201) سقطت من إِمَكانها فراغ.

(202) تكررت الجملة: والجملة في موضع الرفع بأنها خبر المبتدأ الأول في م.

(203) 163 ب.

(204) وجه الاستشهاد: تقديم الخبر "بنونا" على المبتدأ، وهو "بنو أنثانا" مع تساويهما في التعريف، وسوغ ذلك القرينة المعنوية التي تعين المبتدأ، وهي التشبيه الذي يقضي بأن بني الأبناء مشبهون بالأبناء.

(205) في م: فما كعب إمامته وابن سعيد، والبيت ساقط من أ، والبيت من بحر الوافر، جرير، ديوانه: 118، وهو في: المبرد، المقتضب: 4/ 208. الزجاجي، الجمل: 110. ابن جني، اللمع: 110. الشنقيطي، تمهيد القواعد: 7/ 3538.

- السيوطي، همع الهوامع: 1/ 176. الأزهرى، التصريح: 2/ 169. المرادي، توضيح المقاصد: 3/ 285. العيني، المقاصد النحوية: 4/ 1731. الشنقيطي، الدرر: 3/ 34.
- (206) هكذا، والصواب أنه بلا همزة، وهو والد كعب الإيادي، ينظر: العيني، المقاصد النحوية: 4/ 1732، البغدادي، خزانة الأدب: 9/ 401.
- (207) هي والدة أوس بن حارثة بن لام الطائي، ينظر: العيني، المقاصد النحوية: 4/ 1731. البغدادي، خزانة الأدب: 9/ 401.
- (208) سقط من إ ما بين سعدى في البيت وسعدى الأخرى.
- (209) سقطت من إ.
- (210) الباب الخامس في فصول من العربية، ينظر: الأسفراييني، الضوء على المصباح: 245.
- (211) سقطت من إ من بعد البيت. البيت من الرجز ينسب لسؤر الذئب في: البغدادي، شرح شواهد الشافية: 4/ 200. الشاطبي، المقاصد الشافية: 3/ 702، وهو في: ابن جني، الخصائص: 1/ 304. ابن جني، المحتسب: 2/ 92، الأنباري، الإنصاف: 1/ 353. المالقي، رصف المباني: 156.
- (212) سقطت من إ ومكانها فراغ.
- (213) سقطت من إ.
- (214) قال الإسفراييني: ((وبعضهم يقف على تاء التأنيث أيضا بالتاء ولا يقلبها هاء نحو ظلمت، ومنه قول الشاعر...))
253. الذي جاء في الشرح أن هذه التاء المنقلبة هاء في الوقف كما تجيء للتأنيث تجيء لشبه التأنيث كمجيئها للفرق بين الجنس والواحد... والمبالغة... ولتأكيد معنى الجمع... أو التقريب. ينظر: الإسفراييني، الضوء على المصباح: 254.
- (215) سقطت من إ. البيت من مجزوء الكامل لذي جدن الحميري في: الزجاجي، مجالس العلماء: 57. السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 3/ 42. الفارسي، الإغفال: 1/ 47. الجرجاني، المقتصد: 2/ 758. الزمخشري، الكشف: 1/ 49. القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح: 2/ 694. ابن يعيش، شرح المفصل: 2/ 550. ابن عصفور، شرح الجمل: 2/ 89. البغدادي، شرح شواهد الشافية: 296، البغدادي، خزانة الأدب: 2/ 245.
- (216) البيت من الكامل، لأبي ذؤيب في رثاء أولاده الخمسة، في: ديوان الهذليين: 1/ 3. الضبي، المفضليات: 422.
- القرشي، جمهرة أشعار العرب: 536. ابن عبد ربه، العقد الفريد: 3/ 210. البكري، سمط اللآلي: 1/ 888. ابن هشام، تخليص الشواهد: 451. العيني، المقاصد النحوية: 3/ 1393. البغدادي، خزانة الأدب: 1/ 420.
- (217) في إ تميم.
- (218) 163 أ.
- (219) سقطت من إ.
- (220) في الأصل: واللام، وهو خطأ.
- (221) سقطت من إ.



- (222) سقطت من إ.
- (223) سقطت من إ وفي موضعها فراغ بقدرها، والبيت من الطويل للبعيث بن حُرَيْث في: أبو تمام، الحماسة: 1/ 143. وهو في: المرزوقي، شرح الحماسة: 1/ 378. التبريزي، شرح ديوان الحماسة: 1/ 142. الزمخشري، الكشف: 1/ 6. المُنْتَجَبُ الهمداني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد: 1/ 60. البغدادي، خزانة الأدب: 2/ 277.
- (224) سقطت من إ.
- (225) سقطت من إ وفي موضعها فراغ بقدرها.
- (226) سقطت، وما بعده إلى الإعراب من ب.
- (227) ينظر: الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: 1/ 698.
- (228) سقطت من إ، والبت من الوافر، زهير، ديوانه: 73. وهو في: ابن المثنى، مجاز القرآن: 2/ 158. الأزهرى، تهذيب اللغة: 9/ 266. ابن الشجري، أمالي ابن الشجري 1/ 406. المُنْتَجَبُ الهمداني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد: 5/ 61. ابن مالك، شرح التسهيل: 1/ 256. ابن حيان، التذييل والتكميل: 3/ 228. الشنقيطي، تمهيد القواعد: 2/ 822.
- (229) سقطت من إ.
- (230) في إ و م: الكفر.
- (231) سقطت من إ.
- (232) في إ أخاك.
- (233) في إ معلق بالاستشهاد.
- (234) سقطت من إ.
- (235) وبعدها: فرحم الله عبدا دعا لكاثبه، تم يوم عرفة عيد أكبر سنة 973، وإلى هنا تنتهي ب.
- (236) البيت من الرجز المشطور، ولم أقف على قائله، وقبله: إِنَّا إِذَا خُطِّأْنَا تَقَعَّقْنَا، وهو في: الأنباري، الإنصاف: 2/ 454. ابن عصفور، المقرَّب: 1/ 240. ابن مالك، شرح الكافية الشافية: 3/ 177. الصايغ، اللوحة في شرح الملحة: 2/ 711. العيني، المقاصد النحوية: 4/ 95. والسيوطي، همع الهوامع: 5/ 204. البغدادي، خزانة الأدب: 2/ 357. الشنقيطي، الدرر: 6/ 39. وجاء في م البيت التالي: أنا ابن... خطأ.
- (237) سقطت من إ.
- (238) سقطت من بعد كلمة اليوم من م.
- (239) سقطت من إ.
- (240) سقطت من إ من بعد كلة (أجمعا) السابقة.
- (241) ليس الشرح للبيت

- (242) سقطت من إ، والبيت من الوافر للمزار بن سعيد الأسدي، وهو من شواهد سيبويه، سيبويه، الكتاب: 1/182. وهو في: ابن عصفور، المقرب: 1/248. ابن مالك، شرح عمدة الحافظ: 1/554. الصايغ، اللوحة في شرح الملحة: 2/741. الأزهري، التصريح: 2/133. السيوطي، همع الهوامع: 5/194. البغدادي، خزانة الأدب: 4/284.
- (243) سقطت عليه الطير من م.
- (244) سقطت من إ.
- (245) سقطت من إ.
- (246) في الأصل: الخبيث، ولا وجه له.
- (247) في أخبره.
- (248) سقطت من إ.
- (249) في إكقولهم.
- (250) الحج: 35، وتامها: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّادِقِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمُ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.
- (251) في إ في إياته.
- (252) في إ حواشي شرح دون كلمة الكافية، ولم أجد من قال بهذا في كل ما اطلعت عليه من شروح للكافية ولغيرها.
- (253) سقطت من بعد كلمة الكافية من إ، ومن م، وما بعده إلى البيت التالي.
- (254) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 1/192. الرضي، شرح الرضي للكافية: 2/395. المرادي، توضيح المقاصد: 2/991. محمد، النجم الثاقب: 1/603.
- (255) في إ فرقا.
- (256) كأنه مكتوب: بط، ولا أدري ما المراد منها.
- (257) زيادة من إ.
- (258) البيت من الوافر لحמיד بن ثور الهلالي في: الهلالي، ديوانه: 133. وهو في: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 1/205. ابن وكيع، المنصف للسارق والمسروق: 1/10. ابن الأثير، البديع في علم العربية: 2/7. ابن الخشاب، المرتجل: 328. الخوارزمي، التخمير: 1/157. ابن عصفور، شرح الجمل: 1/291. ابن عصفور، ضرائر الشعر: 5. البغدادي، شرح شواهد الشافعية: 223. البغدادي، خزانة الأدب: 2/390. وعجزه: حميداً قد تَذَرَّيْتُ السَّتَامَا.
- (259) في م: أنا سيف العشيرة وهو القبيلة....
- (260) سقطت من إ.
- (261) سقط من إ تفسير اللغة والاستشهاد.
- (262) سقطت من إ.
- (263) حكاية حكاها سيبويه عن شيخه قال: حَدَّثَنِي مَنْ لَا أَتَمُّهُمُ عَنِ الْخَلِيلِ أَنَّهُ سَمِعَ أَعْرَابِيًّا يَقُولُ إِذَا بَلَغَ...، ينظر: سيبويه، الكتاب: 1/279. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 1/48. ابن السراج، الأصول في النحو: 2/251. السيرافي،



- شرح كتاب سيبويه: 2/ 1777. ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة: 26. ابن الوراق، علل النحو: 416. ابن بابشاذ، شرح المقدمة المحسبة: 1/ 152. ابن سيدة، المحكم: 10/ 595. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 1/ 7.
- (264) سقطت من إ من بعد كلمة الشواب.
- (265) سقطت من إ.
- (266) سقطت من إ.
- (267) في إ: الشيوخ.
- (268) هكذا في المخطوط، وأرى الصواب حذفها.
- (269) في إ الإعراب.
- (270) سقطت من إ.
- (271) سقطت من إ.
- (272) في الأصل الستين مفعول له.
- (273) سقطت من إ.
- (274) جاء في إ بعدها: وهي جمع شابة، وهي المرأة.
- (275) الفاتحة: 5، وتماهما: ﴿إِنَّكَ تَبْدُ وَإِنَّكَ تَسْعِي﴾.
- (276) زيادة من التفسير يتضح بها الكلام.
- (277) زيادة من ز، وهو مأخوذ بنصه من: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 1/ 29.
- (278) سقطت من إ، وفي م: بإضافة إياه إليه، وهو خطأ، وبعدها: تمت، وعن يمينها: سنة 965.
- (279) البيت من الطويل في: امرئ القيس، ديوانه: 532. وهو في: القرشي، جمهرة أشعار العرب: 121. ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 1/ 111. الهروي، الأزهية: 244. ابن الأثير، البديع في علم العربية: 1/ 253. المرادي، الجنى الداني: 75. السيوطي، همع الهوامع: 2/ 383. البغدادي، خزانة الأدب: 1/ 326.
- (280) سقط ما بعد البيت من إ.
- (281) كل ما جاء في إ من إعراب: فمثلك: متعلق بطرقت، وحبل صفتها، فمرضع معطوف على حبل، قد طرقت فعل مع فاعله، عن ذي تائم متعلق به، محول صفة ذي تائم، وهو مختصر جدا.
- (282) سقط الاستشهاد كله من إ.
- (283) البيت من الرجز: ابن العجاج، ديوانه: 6. وهو في: الفارسي، المسائل البصريات: 1/ 698. الأزهري، تهذيب اللغة: 12/ 121. الزمخشري، أساس البلاغة: 532. ابن حبان، التذييل والتكميل: 11/ 315. السيوطي، شرح شواهد المغني: 1/ 403. البغدادي، خزانة الأدب: 10/ 32، 33.

- (284) في إ: بعد الشطر: والبلد متعلق بعامل محذوف، أي: سرت رب المفازة، ذي صعد صفته بلدة، وأحباب معطوف على صعد. تمت. قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة المسى بأبيات الضوء على يد العبد الضعيف محمد بن حسن غفر الله له ولوالديه.
- (285) ينظر: نقره كار، العباب في شرح لباب الإعراب: 414.
- (286) في الأصل: أحباب.
- (287) في الأصل: بل.
- (288) في ز: والاستشهاد على أن بل قائم مقام رب، تقديره: رب بلد إلخ، وأمثاله كثيرة من أن تحصي. تم في غرة شهر رمضان.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- (1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، البديع في علم العربية، تحقيق: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1420هـ.
- (2) الأزهرى، خالد عبد الله، التصريح بمضمون التوضيح في النحو: شرح التصريح على التوضيح، عبد الفتاح بحري إبراهيم، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة. 1418هـ.
- (3) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- (4) الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى، روح البيان، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (5) الأصمعي، عبد الملك بن قريب، الأصمعيات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون،، بيروت، د.ت.
- (6) الأفيشر، المغيرة بن عبد الله بن الأسود، ديوانه، تحقيق: خليل الدويهي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991م.
- (7) امرئ القيس، ديوان امرئ القيس تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف. مصر، 1958م.
- (8) ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، د.ت.
- (9) ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، أسرار العربية، دار الأرقم، بيروت، 1999م.
- (10) الباقلوي، علي بن الحسين، شرح اللمع، تحقيق: إبراهيم أبو عباة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، 1990م.
- (11) ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق: خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، 1977 م



- (12) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، تحقيق: عبد الحليم النجار، و رمضان عبد التواب، دار المعارف، بيروت، 1977م.
- (13) ابن بري، عبد الله، شرح شواهد الإيضاح، تقديم: عيد مصطفى درويش، مجمع اللغة العربية، مصر، 1985م.
- (14) البطليوسي، عبد الله بن محمد، الحل في إصلاح الخلل، تحقيق: سعيد عبد الكريم سعودي، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980م.
- (15) البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: محمد نبيل طريفي، وإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (16) البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد، سمط اللآلي في شرح أمالي القاضي: شرح أمالي القاضي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1935م.
- (17) ابو تمام، حبيب بن أوس الطائي، الحماسة، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (18) بن جندل، سلامة، ديوان سلامة بن جندل، صنعه: محمد بن الحسن الأحول، و راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1414 هـ / 1994 م
- (19) تأبط شرا، ثابت بن جابر بن سفيان بن عميثل، ديوان تأبط شرا، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984م.
- (20) التبريزي، يحيى بن علي بن محمد، شرح ديوان الحماسة، دار القلم، بيروت، د.ت.
- (21) الثماني، عمر بن ثابت، القواعد والفوائد، تحقيق: د. عبد الوهاب محمود الكحلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2002م.
- (22) الجبوري، يحيى، شعر الحارث بن خالد المخزومي، مطبعة النعمان، النجف، 1392هـ.
- (23) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1982م.
- (24) جرير، جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي، ديوان جرير بن عطية، تحقيق: نعمان أمين طه، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (25) الجشي، سهل بن محمد بن عثمان، الفرق، تحقيق حاتم صالح الضامن، المجمع العلمي العراقي، المجلد 37، 1986 م
- (26) الجمعي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة، د.ت.
- (27) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص ابن جني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.



- (28) ابن جني، أبو الفتح عثمان، اللمع في العربية، تحقيق: حامد المؤمن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1985م.
- (29) ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، 1985م.
- (30) ابن جني، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419 هـ.
- (31) الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2005م.
- (32) ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، أمالي ابن الحاجب، تحقيق: هادي حسين حمودي، عالم الكتب، بيروت، 1985م.
- (33) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- (34) الحبشي، عبد الله بن محمد، جامع الشروح والحواشي، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، 2004م.
- (35) الحريري، القاسم بن علي، درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، مصر، 1998م.
- (36) الحطينة، جروول بن أوس، ديوانه، تحقيق: نعمان أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1987م.
- (37) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و زكريا عبد المجيد النوقي، وأحمد النجولي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (38) أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، 1421 هـ.
- (39) أبو حيان، محمد بن يوسف، تذكرة النحاة، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406 هـ.
- (40) الحلبي، محمد بن سليمان، نخبة اللآلي لشرح بدأ الأمالي، مكتبة الحقيقة، تركيا، 1417 هـ.
- (41) ابن الخشاب، عبد الله بن أحمد، المترجل في شرح الجمل، تحقيق: علي حيدر، د. ن، دمشق، 1972م.
- (42) الخوارزمي، القاسم بن الحسين، شرح المفصل في صناعة الإعراب الموسوم بالتخمير، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، 1421 هـ.
- (43) الدميري، محمد بن موسى بن عيسى، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ.
- (44) ديوان الخوارج شعرهم خطبهم رسائلهم، جمع وتحقيق: نايف معروف، دار المسيرة، بيروت، 1983م.
- (45) الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي، شرح الرضي للكافية، تحقيق: حسن الحفظي، ويحيى بشير مصري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، 1969م.



- (46) الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي، شرح شواهد شرح شافية ابن الحاجب للبغدادي، مطبوع مع شرح الشافية للرضي لتحقيق: محمد نور الحسن، و محمد الزفراف، و محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م.
- (47) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين. دار الهداية، الكويت، 1965م.
- (48) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، ما ينصرف وما لا ينصرف، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، 1994م.
- (49) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- (50) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، الجمل في النحو، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- (51) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، اللامات، تحقيق: مازن المبارك، دار صادر، بيروت، 1992م.
- (52) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي، الرياض، 1999م.
- (53) الزمخشري، محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- (54) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (55) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أساس البلاغة، دار الفكر، 1979م.
- (56) الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (57) الزمخشري، محمود بن عمر، المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، 1425هـ.
- (58) ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغان، مؤسسة لرسالة، بيروت، 2001م.
- (59) أبو زيد، سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، النوادر في اللغة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م.
- (60) زهير، كعب، ديوان كعب بن زهير، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (61) الزُّوزَنِي، حسين بن أحمد بن حسين، شرح المعلمات السبع، دار إحياء التراث العربي، 1423هـ - 2002م.
- (62) ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ.
- (63) ابن السكيت، يعقوب بن إسحق، إصلاح المنطق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م.

- 64 ابن سلام، القاسم بن سلام بن عبد الله، الأمثال، تحقيق: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، دمشق، 1980م.
- 65 ابن سيدة، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 66 سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون دار الكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ.
- 67 السيرافي، يوسف بن المرزبان، شرح أبيات سيبويه السيرافي، تحقيق: محمد الريح هاشم، دار الجيل، بيروت، 1996م.
- 68 السيرافي، يوسف بن المرزبان، شرح كتاب سيبويه للسيرافي، تحقيق: فهد أبو الفضل، وآخرون، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 2001م.
- 69 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ.
- 70 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح شواهد المغني، تحقيق: أحمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربي، القاهرة، 1966م.
- 71 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.
- 72 الشاطبي، إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: مجموعة محققين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2007م.
- 73 ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد، أمالي ابن الشجري، تحقيق: محمود بن محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م.
- 74 شُرَّاب، محمد بن محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري»، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2007م.
- 75 الشنتمري، يوسف بن سليمان الأعلم، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، 1987م.
- 76 الشنقيطي، أحمد بن الأمين، الدرر اللوامع على همع الهوامع، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 77 الشيرازي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418 هـ.
- 78 الصايغ، محمد بن الحسن، اللوحة في شرح الملحة، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2004م.



- (79) الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى، المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، بيروت، د.ت.
- (80) أبو الطيب المتنبي، ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: التبيان في شرح الديوان، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة، 1926م.
- (81) الطيبي، الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب: حاشية الطيبي على الكشف، تحقيق: إِيَادُ مُحَمَّدِ الْغُوجِ، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، 2013 م.
- (82) عباس، إحسان، شعر الخوارج، دار الثقافة، بيروت، 1974م.
- (83) العباسي، عبد الرحيم بن أحمد، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، 1947م.
- (84) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.
- (85) ابن العجاج، رُؤْبَةُ بن عبد الله، ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قُريب وشرحه، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، دار الشروق، بيروت، 1995م.
- (86) العجلي، أبي النجم، ديوانه، جمع: علاء الدين أغا، النادي الأدبي بالرياض، السعودية، 1981م.
- (87) عزه، كثير، ديوان كثير عزة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
- (88) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، جمهرة الأمثال، دار الفكر، بيروت، 1988م.
- (89) ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، المقرب، تحقيق: أحمد عبد الستار الجوّاري، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، 1391 هـ.
- (90) ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، شرح الجمل، تحقيق: صاحب أبو جناح، عالم الكتب، بيروت، 1419 هـ.
- (91) ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، ضرائر الشعر، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، الأندلس للطباعة والنشر، القاهرة، 1982م.
- (92) العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، شرح ديوان المتنبي، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (93) العكبري، عبد الله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبد الإله نهان، دار الفكر، دمشق، 1995م.
- (94) العكبري، عبدالله بن الحسين بن عبدالله، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق سعد كريم الفقي، دار اليقين، المنصورة، 1422 هـ.
- (95) العكبري، عبدالله بن الحسين بن عبدالله، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000م.



- 96) ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد كامل بركات، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2001م.
- 97) العميدي، محمد بن أحمد بن محمد، الإبانة عن سرقات المتنبي لفظا ومعنى، تحقيق: إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف، القاهرة 1961 م.
- 98) العَوْتِي، سَلَمَة بن مُسْلِم الصحاري، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق: عبد الكريم خليفة، و(آخرون)، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، 1999 م.
- 99) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- 100) الغجدواني، أحمد بن علي بن محمود، شرح الكافية، مخطوط محفوظة في مكتبة الأمة بتركيا (millet genel kuturphanesi) برقم 1973، تحت قسم (mfyz2226).
- 101) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق: عوض بن حمد القوزي، د. ن، د.ب، 1996م.
- 102) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: علي النجدي ناصف وزميلي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2000م.
- 103) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، شرح الأبيات المشككة الإعراب: المسمى إيضاح الشعر، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 1987م.
- 104) الفارسي، الحسن بن أحمد، الأغفال، تحقيق: عبد الله عمر الحاج إبراهيم، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2003م.
- 105) الفارسي، الحسن بن أحمد، المسائل البصريات، تحقيق: د. محمد الشاطر أحمد محمد أحمد، مطبعة المدني، 1985هـ.
- 106) فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997 م.
- 107) الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، 1983م.
- 108) ابو الفرج الاصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني، تحقيق: علي مهنا، وسمير جابر، دار الفكر، بيروت، 2010م.
- 109) القالي، إسماعيل بن القاسم، المقصور والممدود، تحقيق: أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999م.
- 110) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة، مصر، 196م.



- (111) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، د.ت.
- (112) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: عمر محمد سعيد عبد العزيز، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1989م.
- (113) القرشي، محمد بن أبي الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1981م.
- (114) القيسي، الحسن بن عبد الله، إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد بن حمود الدعجاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م.
- (115) الكلعي، سليمان بن موسى، نكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال، تحقيق: علي إبراهيم كردي، دار سعد الدين، دمشق، 1995م.
- (116) المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د.ت.
- (117) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- (118) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق: عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث،، 1402هـ.
- (119) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدوري، مطبعة العاني، بغداد، 1977م.
- (120) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- (121) المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1997م.
- (122) ابن المثنى، معمر، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سركين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381هـ.
- (123) محمد، صلاح بن علي، النجم الثاقب شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد جمعة حسن نبعة، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الجمهورية اليمنية، 2003م.
- (124) المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة وزميله، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة 1403هـ.
- (125) المرادي، محمد حسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، مصر، 2001م.
- (126) المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسين، شرح ديوان الحماسة، نشر: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951م.

- (127) ابن المطرز، ناصر الدين بن عبد السيد بن علي، المغرب في ترتيب المغرب، تحقيق: محمود فاخوري، وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1979.
- (128) ابن معطي، يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور، شرح ألفية ابن معط، تحقيق: على موسى الشوملي، مكتبة الخريجي، الرياض، 1985م.
- (129) المنتجب الهمداني، المنتجب بن أبي العز بن رشيد، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق: محمد نظام الدين الفتية، دار الزمان، المدينة المنورة، 2006م.
- (130) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1416 هـ.
- (131) الميمني، أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (132) ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق: علي محمد فاخر، وآخرون، دار السلام، القاهرة، 2007م.
- (133) نقره كار، عبد الله بن محمد الحسيني، العباب في شرح اللباب، مخطوط محفوظة في مكتبة الأمة بتركيا (millet genel kuturphanesi) برقم 1989، تحت قسم (mfyz2242).
- (134) نقره كار، عبد الله بن محمد الحسيني، العباب في شرح لباب الإعراب من المنصوبات إلى آخر الكتاب، تحقيق: محمد نصير الدي، أطروحة دكتوراه، جامعة بشاور، باكستان، 2000م.
- (135) هارون، عبد السلام، معجم شواهد العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996م.
- (136) ابن هشام، عبد الله بن يوسف، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، تحقيق: عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986م.
- (137) ابن هشام، عبد الله الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ومعه كتاب: هداية السالك إلى تحقيق أوضح المسالك تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1979م.
- (138) ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1416 هـ.
- (139) ابن هشام، عبد الله بن يوسف، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، المكتبة العصرية، بيروت، 1992م.
- (140) الهذليون، الشعراء، ديوان الهذليين تحقيق: محمد محمود الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.
- (141) الهروي، علي بن محمد، الأزهية في علم الحروف، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مجمع اللغة العربية بدمشق، بيروت، 1993م.
- (142) الهلالي، حميد بن ثور، ديوان حميد بن ثور الهلالي، صنعه: عبد العزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1951م.



- 143) ابن الوراق، محمد بن عبد الله، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
- 144) ابن وكيع، الحسن بن علي، المنصف للسارق والمسروق، تحقيق: عمر خليفة بن إدريس، جامعة قار يونس، بنغازي، 1994م.
- 145) ابن ولاد، أحمد بن محمد، المقصور والممدود، تحقيق: بولس برونله، مطبعة بريل، ليدن، 1900م.
- 146) ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1900م.
- 147) اليوسي، الحسن بن مسعود بن محمد، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، محمد الأخضر، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981م.

Arabic References

- 1) Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-Badī' fī 'ilm al-'Arabīyah, ed. Faṭḥī Aḥmad 'Alī al-Dīn, Jāmi'at Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 1420.
- 2) al-Azharī, Khālīd 'Abd Allāh, al-Taṣrīḥ bi-mādmwn al-Tawḍīḥ fī al-naḥw: sharḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ, 'Abd al-Fattāḥ Buḥayrī Ibrāhīm, Dār al-Zahrā' lil-'Ilām al-'Arabī, al-Qāhira. 1418.
- 3) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 4) al-Istānbūlī, Ismā'īl Ḥaqqī ibn Muṣṭafā, Rūḥ al-Bayān, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 5) al-Aṣma'ī, 'Abd al-Malik ibn Qarīb, al-Aṣma'īyāt, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, & 'Abd al-Salām Hārūn,, Bayrūt, N. D.
- 6) al'qyshr, al-Mughīrah ibn 'Abd Allāh ibn al-aswad, dīwānih, ed. Khalīl al-Duwayhī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1991.
- 7) Imrī' al-Qays, Dīwān Imrī' al-Qays ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif. Miṣr, 1958.
- 8) Ibn al-Anbārī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-Inṣāf fī masā'il al-khilāf bayna al-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn & al-Kūfīyīn, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Fikr, Dimashq, N. D.



- 9) Ibn al-Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Asrār al-‘Arabīyah, Dār al-Arqam, Bayrūt, 1999.
- 10) al-Bāqūlī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, sharḥ al-Luma’, ed. Ibrāhīm Abū ‘Abāh, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1990.
- 11) Ibn Bābashādh, Ṭāhir ibn Aḥmad, sharḥ al-muqaddimah al-mḥsbh, ed. Khālīd ‘Abd al-Karīm, al-Maṭba‘ah al-‘Aṣrīyah, al-Kuwayt, 1977.
- 12) Brūkilmān, Kārīl, Tārīkh al-adab al-‘Arabī, ed. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, wa Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Dār al-Ma‘ārif, Bayrūt, 1977.
- 13) Ibn Birrī, ‘Abd Allāh, sharḥ shawāhid al-Īḍāḥ, taqdīm : ‘Īd Muṣṭafā Darwīsh, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Miṣr, 1985.
- 14) al-Baṭalyawṣī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Ḥulal fī Iṣlāḥ al-khalal, ed. Sa‘īd ‘Abd al-Karīm Sa‘ūdī, Dār al-Rashīd lil-Nashr, al-‘Irāq, 1980.
- 15) al-Baḡhdādī, ‘Abd al-Qādir ibn ‘Umar, Khizānat al-adab & lubb Lubāb Lisān al-‘Arab, ed. Muḥammad Nabil Ṭarīfī, w’mayl Badī‘ Ya‘qūb, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 16) al-Bakrī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad, Simṭ al-la‘ālī fī sharḥ Amālī al-Qālī : sharḥ Amālī al-Qālī, ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Maymanī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1935.
- 17) Abū Tammām, Ḥabīb ibn Aws al-Ṭā‘ī, al-Ḥamāsah, ed. Aḥmad Ḥasan Basaj, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 18) ibn Jandal, Salāmah, Dīwān Salāmah ibn Jandal, ṣana‘ahu : Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Aḥwal, wa Rājī al-Asmar, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1414 H / 1994.
- 19) Ta‘abbaṭa Sharran, Thābit ibn Jābir ibn Sufyān ibn ‘mythl, Dīwān Ta‘abbaṭa Sharran, ed. ‘Alī Dhū al-Fiqr Shākir, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1984.
- 20) al-Tabrīzī, Yahyá ibn ‘Alī ibn Muḥammad, sharḥ Dīwān al-Ḥamāsah, Dār al-Qalam, Bayrūt, N. D.
- 21) al-Thamānīnī, ‘Umar ibn Thābit, al-qawā‘id & al-fawā‘id, ed. D. ‘Abd al-Wahhāb Maḥmūd al-Kaḥla., Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2002.
- 22) al-Jubūrī, Yahyá, shi‘r al-Ḥārith ibn Khālīd al-Makhzūmī, Maṭba‘at al-Nu‘mān, al-Najaf, 1392.



- 23) al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-muqtaṣid fī sharḥ al-Īḍāḥ, ed. Kāzīm Baḥr al-marjān, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah & al-‘Ilām, al-Jumhūrīyah al-‘Irāqīyah, 1982.
- 24) Jarīr, Jarīr ibn ‘Aṭīyah ibn Ḥudhayfah al-Khuṭfī, Dīwān Jarīr ibn ‘Aṭīyah, ed. Nu‘mān Amīn Ṭahā, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, N. D.
- 25) al-Jishumī, Sahl ibn Muḥammad ibn ‘Uthmān, al-fīraq, taḥqīq Ḥātim Ṣāliḥ al-Dāmin, al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, al-mujallad 37, 1986.
- 26) al-Jamḥī, Muḥammad ibn Sallām, Ṭabaqāt fuḥūl al-shu‘arā’, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, Dār al-madanī, al-Qāhirah, N. D.
- 27) Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān al-Mawṣilī, al-Khaṣā’iṣ Ibn Jinnī, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1421.
- 28) Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, al-Luma‘ fī al-‘Arabīyah, ed. Ḥamid al-Mu‘min, ‘Ālam al-Kutub, Maktabat al-Nahḍah al-‘Arabīyah, Bayrūt, 1985.
- 29) Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, Sirr ṣinā‘at al-i‘rāb, ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Dimashq, 1985.
- 30) Ibn Jinnī, Abū al-Faḥ ‘Uthmān, al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh shawādh al-qirā‘at, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1419.
- 31) al-Jawharī, Ismā‘il ibn Ḥammād, Tāj al-lughah & ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2005.
- 32) Ibn al-Ḥājib, ‘Uthmān ibn ‘Umar ibn Abī Bakr, Amālī Ibn al-Ḥājib, ed. Hādī Ḥusayn Ḥammūdī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1985.
- 33) Ḥajjī Khalīfah, Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh, Kashf al-ẓunūn ‘an asāmī al-Kutub & al-Funūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1992.
- 34) al-Ḥabashī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, Jāmi‘ al-Shurūḥ & al-ḥawāshī, Manshūrāt al-Majma‘ al-Thaqāfī, al-Imārāt al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah, 2004.
- 35) al-Ḥarīrī, al-Qāsim ibn ‘Alī, Durrat al-ghawwāṣ fī awhām al-khawāṣṣ, ed. ‘Irfān mṭrjy, Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, Miṣr, 1998.
- 36) al-Ḥuṭay‘ah, Jarwal ibn Aws, dīwānih, ed. Nu‘mān Amīn Ṭahā, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1987.



- 37) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, al-Baḥr al-muḥīṭ, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & Zakarīyā ‘Abd al-Majīd alnawqy, & Aḥmad alnjwly, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 38) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, al-Tadhyīl & al-takmīl, ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Dimashq, 1421 .
- 39) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, Tadhkirat al-nuḥāḥ, ed. ‘Afīf ‘Abd al-Raḥmān, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 1406.
- 40) al-Ḥalabī, Muḥammad ibn Sulaymān, nukhbah al-la’ālī li-sharḥ bada’a al-Amālī, Maktabat al-ḥaqīqah, Turkiyā, 1417.
- 41) Ibn al-Khashshāb, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, almrṭjl fī sharḥ al-Jamal, ed. ‘Alī Ḥaydar, D. N, Dimashq, 1972.
- 42) al-Khuwārizmī, al-Qāsim ibn al-Ḥusayn, sharḥ al-Mufaṣṣal fī ṣan‘at al-i‘rāb al-mawsūm bāltkhmyr, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-‘Uthaymīn, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, 1421 .
- 43) al-Damīrī, Muḥammad ibn Mūsā ibn ‘Īsā, ḥayāt al-ḥayawān al-Kubrā, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1424 H
- 44) Dīwān al-Khawārij shi‘ruhum khṭbhm rasā’ilihim, jam‘ & ed. Nāyif Ma‘rūf, Dār al-Masīrah, Bayrūt, 1983.
- 45) al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Istrābādhī, sharḥ al-Raḍī llkāfyh, ed. Ḥasan al-Ḥifzī, wyḥyā Bashīr Miṣrī, Jāmī‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1969.
- 46) al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Istrābādhī, sharḥ shawāhid sharḥ Shāfiyah Ibn al-Ḥājib llbghdādy, maṭbū‘ ma‘a sharḥ al-shāfiyah lil-Raḍī ed. Muḥammad Nūr al-Ḥasan, & Muḥammad alzfrāf, wa Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamid, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1982.
- 47) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965.
- 48) al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī ibn Sahl, mā yanṣarif & mā lā yanṣarif, ed. Hudā Maḥmūd Qurra‘ah, Maktabat al-Khānjī, bi-al-Qāhirah, 1994.



- 49) al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī ibn Sahl, ma‘ānī al-Qur‘ān & i‘rābuh, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988.
- 50) al-Zajjājī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ishāq, al-Jamal fī al-naḥw, ed. ‘Alī Tawfīq al-Ḥamad, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1996.
- 51) al-Zajjājī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ishāq, allāmāt, ed. Māzin al-Mubārak, Dār Šādir, Bayrūt, 1992.
- 52) al-Zajjājī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ishāq, Majālis al-‘ulamā’, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, Dār al-Rifā‘ī, al-Riyāḍ, 1999.
- 53) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-Mustaḥṣā fī Amthāl al-‘Arab, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1987.
- 54) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-Kashshaf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl & ‘uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta’wīl, ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, N. D.
- 55) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad, Asās al-balāghah, Dār al-Fikr, 1979.
- 56) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-fā’iq fī Gharīb al-ḥadīth, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, N. D.
- 57) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-Mufaṣṣal fī ‘ilm al-‘Arabīyah, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1425.
- 58) Ibn znjlh, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, ḥujjat al-qirā’āt, ed. Sa‘īd al-Afghān, Mu‘assasat li-risālat, Bayrūt, 2001.
- 59) Abū Zayd, Sa‘īd ibn Aws ibn Thābit al-Anṣārī, al-Nawādir fī al-lughah, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1967.
- 60) Zuhayr, Ka‘b, Dīwān Ka‘b ibn Zuhayr, ed. ‘Alī Fā‘ūr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1997.
- 61) alzzawzany, Ḥusayn ibn Aḥmad ibn Ḥusayn, sharḥ al-Mu‘allaqāt al-sab‘, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423h-2002 M
- 62) Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad, al-uṣūl fī al-naḥw, ed. D. ‘Abd al-Ḥusayn al-Fatli, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1408 .
- 63) Ibn al-Sikkīt, Ya‘qūb ibn Ishāq, Iṣlāḥ al-mantiq, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2002.



- 64) Ibn Sallām, al-Qāsim ibn Sallām ibn ‘Abd Allāh, al-amthāl, ed. ‘Abd al-Majīd Qaṭāmish, Dār al-Ma’mūn lil-Turāth, Dimashq, 1980.
- 65) Ibn Sayyidat, ‘Alī ibn Ismā‘īl, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A‘ẓam, ed. ‘Abd al-Ḥamid Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2000.
- 66) Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar, al-Kitāb, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1408 .
- 67) al-Sīrāfi, Yūsuf ibn al-Marzubān, sharḥ abyāt Sībawayh al-Sīrāfi, ed. Muḥammad al-rīḥ Hāshim, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1996.
- 68) al-Sīrāfi, Yūsuf ibn al-Marzubān, sharḥ Kitāb Sībawayh llsyrāfy, ed. Fahmī Abū al-Faḍl, & ākharūn, Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 2001.
- 69) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Ashbāh & al-naẓā’ir, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1403.
- 70) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, sharḥ shawāhid al-Mughnī, ed. Aḥmad Zāfir kwjān, Lajnat al-Turāth al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1966.
- 71) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharḥ jam‘ al-jawāmi‘, ed. Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1418.
- 72) al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá, al-maqāṣid al-shāfiyah fī sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah, ed. majmū‘ah mḥqqyn, Ma‘had al-Buḥūth al-‘Ilmiyah & lḥyā’ al-Turāth al-Islāmī bi-Jāmi‘at Umm al-Qurá, Makkah al-Mukarramah, 2007 .
- 73) Ibn al-Shajarī, Hibat Allāh ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Amālī Ibn al-Shajarī, ed. Maḥmūd ibn Muḥammad al-Ṭanāḥī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1992.
- 74) shurrāb, Muḥammad ibn Muḥammad Ḥasan, sharḥ al-shawāhid al-shi‘riyah fī Ammāt al-Kutub al-naḥwīyah « li-arba‘at ālāf shāhid shi‘rī », Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2007.
- 75) al-Shantamarī, Yūsuf ibn Sulaymān al-A‘lam, al-Nukat fī tafsīr Kitāb Sībawayh, ed. Zuhayr ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān, al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarbiyah & al-Thaqāfah & al-‘Ulūm, al-Kuwayt, 1987.
- 76) al-Shinqīṭī, Aḥmad ibn al-Amīn, al-Durar al-lawāmi‘ ‘alá Ham‘ al-hawāmi‘, ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1999.



- 77) al-Shirāzī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad, Anwār al-tanzil & asrār al-ta’wīl, ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1418.
- 78) al-Ṣāyigh, Muḥammad ibn al-Ḥasan, al-Lamḥah fī sharḥ al-Mulḥah, ed. Ibrāhīm ibn Sālīm al-Ṣā‘idī, al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 2004.
- 79) al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad ibn Ya‘lā, al-Mufaḍḍaliyyāt, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr & ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Bayrūt, N. D.
- 80) Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, Dīwān Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-sharḥ Abī al-Baqā’ al-‘Ukbarī : al-Tibyān fī sharḥ al-Dīwān, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, & Ibrāhīm al-Ibyārī, & ‘Abd al-Ḥafīz Shalabī, Maṭba‘at Muṣṭafā al-Ḥalabī & Awlāduh, al-Qāhirah, 1926.
- 81) al-Ṭībī, al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh, Fattūḥ al-ghayb fī al-kashf ‘an qinā’ al-rayb : Ḥāshiyat al-Ṭībī ‘alā al-Kashshāf, ed. Iyād Muḥammad al-Ghawj, Jā‘izat Dubayy al-Dawliyah lil-Qur‘ān al-Karīm, Dubayy, 2013 .
- 82) ‘Abbās, Iḥsān, shi‘r al-Khawārij, Dār al-Thaqāfah, Bayrūt, 1974.
- 83) al-‘Abbāsī, ‘Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad, Ma‘āhid al-tanṣīṣ ‘alā shawāhid al-Talkhīṣ, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1947.
- 84) Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad, al-‘Iqd al-farīd, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1999.
- 85) Ibn al-‘Ajjāj, Ru‘bah ibn ‘Abd Allāh, Dīwān al-‘Ajjāj riwāyah ‘Abd al-Malik ibn Qarīb & sharaḥahu, ed. ‘Abd al-Ḥafīz al-Ṣīṭī, Maktabat Aṭlas, Dimashq, Dār al-Shurūq, Bayrūt, 1995.
- 86) al-‘Ajalī, Abī al-Najm, dīwānīh, jam‘ : ‘Alā’ al-Dīn Aghā, al-Nādī al-Adabī bi-al-Riyāḍ, al-Sa‘ūdīyah, 1981.
- 87) ‘izzahu, Kathīr, Dīwān Kathīr ‘Azzah, ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār al-Thaqāfah, Bayrūt, 1971.
- 88) al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh ibn Sahl, Jamharat al-amthāl, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1988.
- 89) Ibn ‘Uṣfūr, ‘Alī ibn Mu‘min ibn Muḥammad, al-Muqarrab, ed. Aḥmad ‘Abd al-Sattār al-Jawārī, Maktabat al-Fayṣaliyah, Makkah al-Mukarramah, 1391 .
- 90) Ibn ‘Uṣfūr, ‘Alī ibn Mu‘min ibn Muḥammad, sharḥ al-Jamal, ed. ṣāḥib Abū Janāḥ, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1419 .

- 91) Ibn 'Uṣfūr, 'Alī ibn Mu'min ibn Muḥammad, ʿḍr' al-shi'r, ed. al-Sayyid Ibrāhīm Muḥammad, al-Andalus lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1982.
- 92) al-'Ukbarī, 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh, sharḥ Dīwān al-Mutanabbī, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, wa Ibrāhīm al-Abyārī, wa 'Abd al-Ḥafīz Shalabī, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, N. D.
- 93) al-'Ukbarī, 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn, al-Lubāb fī 'Ilal al-binā' & al-i'rāb, ed. 'Abd al-Ilāh Nabḥān, Dār al-Fikr, Dimashq, 1995.
- 94) al-'Ukbarī, Allāh ibn al-Ḥusayn ibn Allāh, al-Tibyān fī i'rāb al-Qur'ān, taḥqīq Sa'd Karīm al-Fiqī, Dār al-Yaqīn, al-Manṣūrah, 1422.
- 95) al-'Ukbarī, Allāh ibn al-Ḥusayn ibn Allāh, al-Tabyīn 'an madhāhib al-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn & al-Kūfīyīn, taḥqīq 'Abd al-Raḥmān al-'Uthaymīn, Maktabat al-'Ubaykān, al-Riyāḍ, 2000.
- 96) Ibn 'Aqīl, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān, al-musā'id 'alā Tas'hīl al-Fawā'id, ed. Muḥammad Kāmil Barakāt, Jāmi'at Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 2001.
- 97) al'mydy, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Ibānah 'an sariqāt al-Mutanabbī lafẓan & ma'nā, ed. Ibrāhīm al-Dasūqī al-Bisāṭī, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah 1961 .
- 98) al'awtby, salām ibn muslim al-Ṣuḥārī, al-Ibānah fī al-lughah al-'Arabīyah, ed. 'Abd al-Karīm Khalīfah, wa (ākharūn), Wizārat al-Turāth al-Qawmī & al-Thaqāfah, Masqaṭ, Salṭanat 'Ammān, 1999 .
- 99) al-'Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsā, al-maqāṣid al-naḥwīyah fī sharḥ shawāhid shurūḥ al-alfīyah, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2005.
- 100) alghjdwāny, Aḥmad ibn 'Alī ibn Maḥmūd, sharḥ al-Kāfiyah, makhṭūṭ maḥfūẓah fī Maktabat al-ummah btrkyā (millet genel kuturphanesi) bi-raqm 1973, taḥta Qism (mfyz2226).
- 101) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Ghaffār, al-Ta'līqah 'alā Kitāb Sibawayh, ed. 'Awaḍ ibn Ḥamad al-Qawzī, D. N, D. b, 1996.
- 102) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Ghaffār, al-Ḥujjah fī 'Ilal al-qirā'at al-sab', ed. 'Alī al-Najdī Nāṣif wzmylyh, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 2000.
- 103) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Ghaffār, sharḥ al-abyāt al-mushkilah al-i'rāb : al-musammā Ḍāḥ al-shi'r, ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Dimashq, 1987.



- 104) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad, al'ghfāl, ed. 'Abd Allāh 'Umar al-Ḥājj Ibrāhīm, Markaz Jum'ah al-Mājid lil-Thaqāfah & al-Turāth, Dubayy, 2003.
- 105) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad, al-masā'il albṣryāt, ed. D. Muḥammad al-Shāṭir Aḥmad Muḥammad Aḥmad, Maṭba'at al-madanī, 1985.
- 106) Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Maḥṣūl fī 'ilm al-uṣūl, ed. Ṭahā Jābir Fayyād al-'Alwānī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1997 .
- 107) al-Farrā', Yaḥyā ibn Ziyād, ma'ānī al-Qur'ān, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1983.
- 108) Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī ibn al-Ḥusayn, al-aghānī, ed. 'Alī Muḥannā, & Samīr Jābir, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2010.
- 109) al-Qālī, Ismā'il ibn al-Qāsim, al-maqṣūr & al-mamdūd, ed. Aḥmad 'Abd al-Majīd Harīdī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1999.
- 110) Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, adab al-Kātib, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Maktabat al-Sa'ādah, Miṣr, 196.
- 111) Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, al-shi'r & al-shu'arā', ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, N. D.
- 112) Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, Ta'wīl mushkil al-Qur'ān, ed. 'Umar Muḥammad Sa'id 'Abd al-'Azīz, Markaz al-Ahrām lil-Tarjamah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1989.
- 113) al-Qurashī, Muḥammad ibn Abī al-khiṭāb, Jamharat ash'ār al-'Arab, ed. 'Alī Muḥammad albjādy, Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 1981.
- 114) al-Qaysī, al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh, Idāḥ shawāhid al-Idāḥ, ed. Muḥammad ibn Ḥammūd al-Da'janī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1987.
- 115) al-Kalā'i, Sulaymān ibn Mūsā, Nuktat al-amthāl & nafthat al-siḥr al-ḥalāl, ed. 'Alī Ibrāhīm Kurdī, Dār Sa'd al-Dīn, Dimashq, 1995.
- 116) al-Māliqī, Aḥmad ibn 'Abd al-Nūr, Raṣf al-mabānī fī sharḥ ḥurūf al-ma'ānī, ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, Maṭbū'āt Majma' al-lughah al-'Arabīyah, Dimashq, N. D.
- 117) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, sharḥ al-Tas'hīl Tas'hīl al-Fawā'id & takmīl al-maqāsid, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, & Ṭariq Fathī al-Sayyid, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1422 .



- 118) Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, sharḥ al-Kāfiyah al-shāfiyah li-Ibn Mālik, ed. ‘Abd al-Mun‘im Haridī, Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth,, 1402.
- 119) Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, sharḥ ‘Umdat al-Ḥāfiẓ & ‘uddat allāfz, ed. ‘Adnān ‘Abd al-Raḥmān al-Dūrī, Maṭba‘at al-‘Ānī, Baghdād, 1977.
- 120) al-Mibrad, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, ed. Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Uḍaymah, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1994.
- 121) al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd, al-kāmil fī al-lughah & al-adab, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997.
- 122) Ibn al-Muthannā, Mu‘ammar, mujāz al-Qur‘ān, ed. Fu‘ād Sizkīn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1381.
- 123) Muḥammad, Ṣalāḥ ibn ‘Alī, al-Najm al-thāqib sharḥ Kāfiyah Ibn al-Ḥājiḥ, ed. Muḥammad Jum‘ah Ḥasan Nab‘ah, Mu‘assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī al-Thaqāfiyah, al-Jumhūriyah al-Yamanīyah, 2003.
- 124) al-Murādī, al-Ḥasan ibn Qāsim, al-Janā al-Dānī fī ḥurūf al-ma‘ānī, ed. Fakhr al-Dīn Qabāwah wzmylh, Maktabat al-Fayṣaliyah, Makkah al-Mukarramah 1403.
- 125) al-Murādī, Muḥammad Ḥasan ibn Qāsim, Tawḍīḥ al-maqāṣid & al-masālik bi-sharḥ Alfīyat Ibn Mālik, ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Alī Sulaymān, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Miṣr, 2001.
- 126) al-Marzūqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn, sharḥ Dīwān al-Ḥamāsah, Nashr: Aḥmad Amīn, & ‘Abd al-Salām Ḥārūn, Maṭba‘at Lajnat al-Ta‘līf & al-Tarjamah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1951. (127) Ibn al-Muṭarriz, Nāṣir al-Dīn ibn ‘Abd al-Sayyid ibn ‘Alī, al-Maghrib fī tartīb al-Mu‘arrab, ed. Maḥmūd Fākhūrī, & ‘Abd al-Ḥamīd Mukhtār, Maktabat Usāmah ibn Zayd, Ḥalab, 1979.
- 127) Ibn Mu‘ṭī, Yaḥyá ibn ‘Abd al-Mu‘ṭī ibn ‘Abd al-Nūr, sharḥ Alfīyat Ibn m‘ṭī, ed. ‘alá Mūsá al-Shūmalī, Maktabat al-Khurayjī, al-Riyāḍ, 1985.
- 128) al-Muntajab al-Hamadhānī, al-Muntajab ibn Abī al-‘Izz ibn Rashīd, al-Kitāb al-farīd fī i‘rāb al-Qur‘ān al-Majīd, ed. Muḥammad Nizām al-Dīn al-Futayyih, Dār al-Zamān, al-Madīnah al-Munawwarah, 2006.
- 129) Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab, Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1416 .



- 130) al-Maydānī, Aḥmad ibn Muḥammad, Majma' al-amthāl, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, N. D.
- 131) Nāẓir al-Jaysh, Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad, tamhīd al-qawā'id bi-sharḥ Tas'hīl al-Fawā'id, ed. 'Alī Muḥammad Fākhīr, & ākharūn, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 2007.
- 132) Nqrh Kār, 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥusaynī, al-'Ubāb fi sharḥ al-Lubāb, makhṭūṭ maḥfūẓah fi Maktabat al-ummah btrkyā (millet genel kuturphanesi) bi-raqm 1989, taḥta Qism (mfyz2242).
- 133) nqrh Kār, 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥusaynī, al-'Ubāb fi sharḥ Lubāb al-i' rāb min al-manṣūbāt ilā ākhir al-Kitāb, ed. Muḥammad Naṣīr alladī, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi'at bshāwr, Bākistān, 2000.
- 134) Hārūn, 'Abd al-Salām, Mu'jam shawāhid al-'Arabīyah, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1996.
- 135) Ibn Hishām, 'Abd Allāh ibn Yūsuf, talkhīṣ al-shawāhid & talkhīṣ al-Fawā'id, ed. 'Abbās Muṣṭafā al-Ṣāliḥī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1986.
- 136) Ibn Hishām, 'Abd Allāh al-Anṣārī, Awḍaḥ al-masālik ilā Alfīyat Ibn Mālik & ma'ahu Kitāb : Hidāyat al-sālik ilā taḥqīq Awḍaḥ al-masālik ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1979.
- 137) Ibn Hishām, 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Aḥmad, Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'arīb, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, 1416.
- 138) Ibn Hishām, 'Abd Allāh ibn Yūsuf, sharḥ Shudhūr al-dhahab fi ma'rifat kalām al-'Arab, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, 1992.
- 139) alhdhlywn, al-shu'arā', Dīwān al-Hudhayliyyīn ed. Muḥammad Maḥmūd al-Shinqīṭī, al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1965.
- 140) al-Harawī, 'Alī ibn Muḥammad, al'zhyh fi 'ilm al-ḥurūf, ed. 'Abd al-Mu'īn almlwḥy, Majma' al-lughah al-'Arabīyah bi-Dimashq, Bayrūt, 1993.
- 141) al-Hilālī, Ḥamīd ibn Thawr, Dīwān Ḥamīd ibn Thawr al-Hilālī, ṣana'ahu: 'Abd al-'Azīz al-Maymanī, al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1951.



- 142) Ibn al-Warrāq, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, ‘Ilal al-naḥw, ed. Maḥmūd Jāsim Muḥammad al-Darwish, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1999.
- 143) Ibn Wakī‘, al-Ḥasan ibn ‘Alī, al-Munṣif lil-sāriq & al-masrūq, ed. ‘Umar Khalīfah ibn Idrīs, Jāmi‘at Qār Yūnus, Banghāzī, 1994.
- 144) Ibn Wallād, Aḥmad ibn Muḥammad, al-maqṣūr & al-mamdūd, ed. Būlus brwnlh, Maṭba‘at Brīl, Līdin, and .
- 145) Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh ibn ‘Alī, sharḥ al-Mufaṣṣal, ed. Aḥmad al-Sayyid Sayyid Aḥmad, al-Maktabah al-Tawfiqīyah, al-Qāhirah, 1900.
- 146) al-Yūsī, al-Ḥasan ibn Mas‘ūd ibn Muḥammad, Zahr al’km fī al-amthāl & al-Ḥikam, ed. Muḥammad Ḥajjī, Muḥammad al-Akhḍar, al-Sharikah al-Jadīdah, Dār al-Thaqāfah, al-Dār al-Bayḍā’, 1981.





القوانين في النحو لعز الدين، ابن جماعة، محمد بن أبي بكر، (ت: 819هـ)

دراسة وتحقيقاً

د. عبدالعزيز بن عبد الرحمن المحسن *

a.mohsan1401@gmail.com

ملخص:

يعنى البحث بدراسة وتحقيق مخطوط عنوانه: (القوانين في النحو)، لأحد علماء القرن التاسع، وهو عز الدين، ابن جماعة، وقد نص في المقدمة على أنه أراد به اختصار كتاب التسهيل لابن مالك. وقد حققتُ هذا المخطوط على نسخته الوحيدة وفق طرق التحقيق المعروفة، وقدمت لهذا التحقيق بتمهيد ذكرت فيه كتاب التسهيل، قيمته وأثره، ثم جعلت قسمًا للدراسة اشتمل على ترجمة موجزة لابن جماعة، ودراسة كتابه (القوانين في النحو) مبينًا فيها منهجه في الاختصار، يعقبها تقويم، ثم توثيق نسبة المخطوطة لصاحبها، ووصفها، وعملي في التحقيق. وبعد النص المحقق ختمت البحث بذكر نتائج، أهمها: بيان الشخصية النحوية لابن جماعة، وعنايته باختصار النحو وتقريبه، وأنه صاحب مؤلفات كثيرة تحتاج المكتبة العربية إلى تحقيقها وإبرازها. كما أوصيت بجمع استدرাকاته اللغوية في مؤلفاته المتفرقة ودراستها.

الكلمات المفتاحية: النحو، التسهيل، ابن مالك، ابن جماعة، اختصار.

* أستاذ النحو والصرف المساعد- قسم اللغة العربية- كلية التربية بالمجمعة- جامعة المجمعة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المحسن، عبدالعزيز بن عبد الرحمن، القوانين في النحو لعز الدين، ابن جماعة، محمد بن أبي بكر، (ت: 819هـ) - دراسة وتحقيقاً، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023: 179-225.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



“Rules in Grammar” by Ezz Addin Muhammad bin Abi Bakr Ibn Jamaa (d. 819 AH): A Study and Investigation

Dr. Abdulaziz Bin Abdulrahman Al-Mohsen^{*}

a.mohsan1401@gmail.com

Abstract:

This research study examines a manuscript titled "Rules in Grammar" authored by Ezz Addin Ibn Jamaa, a scholar from the ninth century. The manuscript aims to summarize the book of "altasheel" by Ibn Malik. The researcher verified the authenticity of the manuscript's only copy using established investigative methods. The investigation is presented with a preface discussing the value and impact of the book of "altasheel," followed by a section on the study that includes a brief translation of Ibn Jamaa's work and an analysis of his summarization approach in "Rules in Grammar." The investigation also documents the manuscript's attribution to its owner and provides a description of the researcher's work. The research concludes with an evaluation of the results, which highlight the grammatical personality of Ibn Jamaa, his interest in summarizing and approximating grammar, and his authorship of many books that require further investigation and highlighting in the Arab library. The researcher recommends collecting and studying Ibn Jamaa's linguistic reflections in his various works.

Keywords: Grammar, "altasheel", Ibn Malik, Ibn Jamaa, Summarization.

^{*} An Assistant Professor of Syntax and Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Education in Majmaah, Majmaah University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Mohsen, Abdulaziz Bin Abdulrahman, "Rules in Grammar" by Ezz Addin Muhammad bin Abi Bakr Ibn Jamaa (d. 819 AH): A Study and Investigation, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 179 -225.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن العلماء ورثة الأنبياء، وقد ورثوا لنا علمًا غزيرًا، تناقلته الأمة جيلاً بعد جيل، وما زالت بركة العلماء السابقين تصيبنا في هذا العصر؛ إذ تطالعنا المكتبات بتحقيقات جليلة لكتب نفيسة، كانت رهينة المكتبات، وفي عداد المفقودات أو المخطوطات.

وإيماناً بأهمية تحقيق المخطوطات رغبت في تحقيق مؤلف لإمام له قدم راسخة في التدريس ونفع الطلاب، كما أن في ذلك بياناً للحركة العلمية على مر العصور، وفي التحقيق أيضاً الاطلاع والوقوف على ما تشيد به كتب التراجم من مخطوطات العلماء، فيبقى طالب العلم منشغل البال بها حتى يراها محققة، ويستفيد منها.

ومن الأئمة الذين انتهت إليهم رئاسة التدريس في مصر، وذاعت سمعتهم في القرن السابع، الإمام العالم عز الدين، محمد بن أبي بكر، ابن جماعة، فقد لازمه تلميذه الإمام المحدث المشهور ابن حجر العسقلاني تسع عشرة سنة، ولازمه تلميذه ناسخ المخطوط محمد بن أحمد السرائي تسع سنين، وما ذاك إلا لنبوغه في العلم، ولحسن تقريراته؛ لذا أثرت تحقيق مخطوط من إرثه المسمى بـ(القوانين في النحو)، وهو اختصار لكتاب التسهيل لابن مالك، كما نصّ عليه في مقدمة الكتاب.

وقد اقتضت خطة البحث أن تكون في مقدمة، ثم تمهيد تحدثت فيه عن كتاب التسهيل لابن مالك، قيمته وأثره، ثم قسمين، الأول منهما خصّصته للدراسة، والقسم الآخر للنص المحقق، وبعده ختمت البحث بفهرس للمصادر والمراجع.

أسأل الله أن يبارك في هذا البحث، وأن يجزي عنا أسلافنا خير الجزاء على ما قدموا وخلفوا من علم وبيان لطلاب العلم ومريديه.

التمهيد: كتاب التسهيل لابن مالك، قيمته، وأثره

يعد كتاب سيبويه أعظم كتب العربية تأليفاً، وأعلاها مفخرة، وثناء العلماء وشهادتهم بهذا مشهورة غير خفية، وانشغال العلماء به، والاستشهاد منه قرناً بعد قرن دليل على ذلك، ولمّا برز العالم الإمام ابن مالك رحمه الله، وظهرت مؤلفاته حدث في الدرس اللغوي عامة، والنحوي خاصة

نقلة كبيرة، فقد لفت أنظار العلماء إليه، فأصبحوا منشغلين به وبمؤلفاته، وكما جعل الله القبول والبركة في سيبويه وكتابه، فإن البركة والقبول في ابن مالك وكتبه أعظم؛ إذ إن مؤلفاته كثيرة ومتنوعة، منها المنظوم والمنثور، ومنها المختصر والمبسوط، وصار المقدم عند العلماء من يحفظ نظمه أو يشرح كتابه، وأصبح رأي ابن مالك واختياره ذا قيمة ونظر عند دراسة مسألة، أو ترجيح قول.

ولئن كان الحديث عن مؤلفات ابن مالك طويلاً؛ إذ لكل واحد منها قيمته وأثره؛ فحسبي أن أكتفي بإبراز شيء من قيمة كتابه تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد.

لقد بين ابن مالك قيمته، حيث نص على أنه مستوفٍ لأصوله وأبوابه، وأن المنشغل به يحوز التقديم والتفضيل، وفيه بيان ما قد عسر على المتقدمين، فقال في مقدمته: "هذا كتاب في النحو، جعلته بعون الله مستوفياً لأصوله، مستولياً على أبوابه وفصوله، ...، ويعترف العارفون برشد المغزى بتحصيله، وتأتلف قلوبهم على تقديمه وتفضيله، وإذا كانت العلوم منحة إلهية، ومواهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين"⁽¹⁾.

ومما يؤكد هذا أن ابن مالك شرح هذا الكتاب بنفسه، وأطال النفس فيه بذكر الخلافات والأقوال، والاستشهاد لها، والترجيح بينها، وفتح غلق مسائل مشكلة، وأبان مراد سيبويه في بعض أقواله.

ثم تعاقب العلماء من بعده على إطرائه والانشغال به، وحسبك في هذا أن أبا حيان وهو المتعقب عليه كثيراً، اعترف له بهذا الفضل، وأبان عن منزلته فقال: "فإنه كتاب لم ينسج على منواله، ولم تسمح قريحة بمثاله"⁽²⁾، وقال أيضاً: "فإن كتاب تسهيل الفوائد في النحو... أبدع كتاب في فنّه أُلّف، وأجمع موضوع في الأحكام النحوية صُنّف"⁽³⁾.

وذكر أبو حيان أن أحسن موضوع في النحو وأجله كتاب سيبويه، وأن تسهيل الفوائد أحسن ما وضعه المتأخرون، وأجمعه للأحكام⁽⁴⁾.

ومن ثناء العلماء ما سطره ناظر الجيش بقوله: "فإن كتاب تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد...، جامع مفيد ومختصر سعيد، قل أن تسمح بمثله القرائح أو تطمح إلى النسج على منواله



المطامح، بهر مصنفه به الألباب، وأتى فيه بالعجب العجائب...، وقرب المقاصد البعيدة بالأقوال السديدة؛ فهو يساجل المطولات على صغر حجمه، ويباهل المختصرات؛ لغزارة علمه⁽⁵⁾.

وقال الدماميني عنه: "كتاب جمع الفوائد جمع كثرة، وأفصحت كلماته التي غلبت قيمتها، فكان كل كلمة منه دُرّة، لا يَنَازَع في فضله من دخل من باب الاشتغال إليه"⁽⁶⁾.

ومما يجلي فضله وقيّمته تتابع العلماء على شرحه منذ زمن المؤلف، وهي كثيرة ومتعددة، منها المطبوع والمخطوط، ومنها ما يحقق الآن أو حقق في رسائل علمية ولم يطبع⁽⁷⁾، ولعلي أذكر أبرز الشروح المطبوعة، وهي:

- شرح التسهيل لابن مالك، وهو أول الشروح وعمدتها، إلّا أن المؤلف رحمه الله توفي قبل إكماله، حيث وصل فيه إلى باب: (مصادر الفعل)، ثم أكمل ابنه بدر الدين الشرح.
- إيضاح المسالك في شرح تسهيل ابن مالك، لابن هاني السبتي، (ت: 733هـ).
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان، (ت: 745هـ).
- شرح الحسن بن قاسم المرادي، (ت: 749هـ).
- المساعد على تسهيل الفوائد، لابن عقيل، (ت: 769هـ).
- شفاء العليل في إيضاح التسهيل، لأبي عبد الله السلسيلي، (ت: 770هـ).
- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لناظر الجيش، (ت: 778هـ).
- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، للدماميني، (ت: 827هـ).

ومن آثار كتاب التسهيل مخطوط عز الدين ابن جماعة، وهو اختصار لكتاب التسهيل، وقد سماه (القوانين في النحو)، ولعل هذا المختصر من أوائل الكتب المختصرة للتسهيل، إذ لم أقف على مختصر قبله، على الرغم من البحث الطويل، وسؤال أهل الاختصاص من أساتذة اللغة.

ولا شك أن الاختصار فن معروف، وله أغراض مقصودة، وقد جرت عادة العلماء قديماً وحديثاً على اختصار بعض الكتب، وقد يكون المؤلف ابن جماعة قَصَد الاكتفاء بالقوانين العامة لكل باب؛ ليحفظها المبتدئ، وتكون سَلَمًا للعناية بالأصل وهو التسهيل، ولا سيما وقد أدرج في هذا



المختصر أشهر المسائل الخلافية، وأقوال العلماء في بعض الأبواب، وربما يكون القصد هو اختصار التسهيل لمن يشتغل بالعلوم الأخرى كالتفسير والفقه ونحوها.

وسياتي الحديث مفصلاً عن مخطوط ابن جماعة، وبيان منهجه، وما ألحقه من إضافات.

القسم الأول: الدراسة

أولاً: ترجمة موجزة لعز الدين، ابن جماعة:

• نسبه⁽⁸⁾

هو محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، أبو عبد الله، الكناني الحموي، ثم المصري، الشافعي، الملقب بعز الدين، ابن جماعة.

• مولدة ونشأته العلمية

وُلد عز الدين ابن جماعة بطريق ينبع، في شهر ذي القعدة، سنة سبع وأربعين وسبعمئة، في بيت علم ودين، حيث إنَّ أسرة ابن جماعة عُرِفَتْ واشتهرت بكثرة العلماء، وتولَّى منصب القضاء والتدريس، فمن هؤلاء: والد عز الدين صاحب الترجمة، وهو أبو بكر بن عبد العزيز، الملقب بشرف الدين (ت: 803هـ)، وقد أجاز له علماء مصر والشام، وناب عن والده في الحكم والتدريس⁽⁹⁾، ومنهم جَدُّ عز الدين، وهو عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، الملقب بعز الدين، (ت: 767هـ)، وهو إمام ومفتٍ، وفقيه محدِّث⁽¹⁰⁾، وكذا جَدُّ جَدِّه، المعروف ببدر الدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة (ت: 733هـ) قد تولَّى القضاء في مصر، ووُكِّلَ إليه تعيين القضاة فيها⁽¹¹⁾.

ولا شك أنَّ لهذه الأسرة العلمية عامة ولآبائه خاصة أثرًا في تكوين الشخصية العلمية لعز الدين، ونشأته على العلم منذ صغره، والانشغال به عن غيره؛ ولذا حفظ القرآن في شهر، يحفظ كل يوم حزبين، ولزم مجالس كبار العلماء منذ صغره، حتى فاق أقرانه، وساعده بعد توفيق الله ذكاؤه، وقوة حافظته، وتفرغه؛ إذ لم يتزوج.

لقد مهر عز الدين ابن جماعة بشتى الفنون كالنحو والمعاني، والبيان والمنطق، وكان في الفقه يستحضر كتاب الكفاية لابن الرفعة، وله شروح وحواشٍ في مصلح الحديث، وكان من عادته أن يكتب على كل كتاب يُقرئه تأليفاً أو تأليفين أو ثلاثة، ما بين شرح وحاشية واختصار، ولذا كثرت



مؤلفاته وانتشرت، وقال السيوطي: إنَّ مؤلفاته جاوزت الألف، وذكر ابن قاضي شهبة أن أغلبها ضاع بأيدي الطلبة.

وقد عُرف بقوة همته وإصراره، لأجل هذا لم ينظر شيئاً إلا أحب أن يقف على أصله، ويشارك فيه، حتى قيل عنه: إن له تصنيفاً في الرمل، وفي لعب الرُّمَح وغيرها، ولم يكتفِ بعلم المنقول حتى أضاف إليه العلوم العقلية وأتقنها، وصار المشار إليه في الديار المصرية في فن المعقول، ولا عجب بعد هذا أن يقول عن نفسه: أعرفُ ثلاثين علماً لا يعرف أهل عصري أسماءها.

- شيوخه

حضر عز الدين ابن جماعة عند علماء عصره من أهل مصر والشام، فكان يحضر عند أبي الفتح الميديمي، وركن الدين القرمي، وأبي عبد الله البياني، وسمع من جدِّه عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم.

ومن شيوخه: السراج الهندي، والمحب ناظر الجيش، وابن خلدون، والتاج السبكي، وأخوه البهاء، والسراج البلقيني، وضياء الدين القرمي، ورئيس الأطباء في مصر علي بن عبد الواحد بن صغير وغيرهم.

يقول السخاوي: "رأيت بخطه أنَّ من شيوخه المحب ناظر الجيش، والشمس بن الصائغ الحنفي، بل قال: والبرهان التنوخي، وقال المقرئ: إنه أخذ عن ابن خلدون فأكثر، وكان يتبجح بذكر ذلك في دروسه"⁽¹²⁾.

وقد أجاز له جماعة من الشاميين والمصريين بعناية الشيخ زين الدين العراقي.

- تلاميذه

جلس عز الدين للتدريس كثيراً، فكان له في اليوم واللييلة خمسين درساً في شتى الفنون، مما جعل له طلاباً كثر، ويكفي أن أشير إلى أبرزهم ممن لازمه، واشتهر ذكره، فمن هؤلاء:

- العلامة المحدث ابن حجر العسقلاني، يقول عن نفسه: لازمته من سنة تسعين - بعد السبعمئة- إلى أن مات، أي: نحواً من عشرين سنة، وكان ابن حجر يسميه إمام الأئمة.

- العلامة شيخ الإسلام، سراج الدين البلقيني، عمر بن رسلان.



- العلامة جمال الدين، عبد الله بن محمد الطيماني، حيث أخذ عنه الأصول والنحو.
- بدر الدين، محمود بن محمد الأقصري، قال عنه ابن حجر: إنه لازم شيخنا.
- محب الدين، محمد بن أحمد الأقصري، وقد لازم ابن جماعة تسع سنين، وهو ناسخ مخطوط القوانين في النحو، وستأتي ترجمته في التحقيق.
- أحمد بن عبد الرحمن بن جمال الدين ابن هشام النحوي.
- شمس الدين، يحيى بن يحيى بن أحمد بن حسن، القبايبي، أبو زكريا المصري.
- الشيخ ركن الدين، عمر بن قديد، توفي سنة نيف وخمسين وثمانمائة.
- شمس الدين، محمد بن عبد الدائم بن موسى، أبو عبد الله البرماوي، المصري.
- القاضي اللغوي، أبو الطاهر، مجد الدين، محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروزي آبادي.

- مؤلفاته

- سبق ذكر أن له في كل كتاب يُقرئه شرحاً أو حاشيةً أو اختصاراً، وأن غالب مؤلفاته ضاعت بين أيدي الطلاب، ومع هذا فقد نص أصحاب التراجم على عدة مؤلفات له، منها في الأصول: شرح منهاج الأصول، وشرح جمع الجوامع، وثلاث نكت على مختصر ابن الحاجب، وحاشية على شرح منهاج البيضاوي للإسنوي، وحاشية على العضد.
- وألّف في الحديث: شرح علوم الحديث لابن الصلاح، وتخرّيج أحاديث الرافعي، وشرح المنهل الروي في علوم الحديث، وثلاثة شروح على منظومة ابن فرج.
- وأما في النحو فله: حاشية على الألفية، وحاشية على الألفية لابن النازم، وحاشية على التوضيح لابن هشام، وحاشية على المغني لابن هشام، وحاشية على شرح الشافية للجابري، وثلاثة شروح على القواعد الكبرى لابن هشام، وإعانة الإنسان على إحكام اللسان⁽¹³⁾، ومختصر التسهيل المسمى بالقوانين، وهو موضوع هذا البحث.
- ومن مؤلفاته في المعاني والبيان: مختصر التلخيص، وحاشية على شرح السبكي، وثلاث حواش على المطول.
- وفي اللغة له: مثلث في اللغة، ومختصر الروض الأنف، وقد سماه نور الروض.



وله مؤلفات أخرى في الطب والفروسية وغيرها، منها: الأنوار في الطب، والجامع في الطب، وفلق الصبح في أحكام الرمح، والأمنية في علوم الفروسية، وأوثق الأسباب في الرمي بالنشاب، وضوء الشمس في أحوال النفس، وهي عبارة عن ترجمة لنفسه.

- وفاته

كان -رحمه الله- قبل وفاته ينهى أصحابه عن دخول الحمام ويتحرز منه، بل امتنع من مأكولات ومشروبات معينة بسبب ما أصاب الناس من الطاعون، ولكنه لمَّا ارتفع الطاعون أو كاد دخل الحمام فأصيب بالطاعون وتوفي بسبب ذلك في العشرين من ربيع الآخر سنة (819هـ)، واشتد حزن الناس عليه، قال ابن حجر: ولم يخلف بعده مثله⁽¹⁴⁾.

ثانيًا: دراسة كتابه (القوانين في النحو)

بدأ المؤلف كتابه بالبسملة والدعاء بأن يتمم الله عليه بخير، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ثم أثنى على كتابه وأنه نافع، وسماه (القوانين في النحو)، وسأل الله الإعانة فيه، ثم شرع مباشرة في الكتاب، ويمكن ذكر ملامح منهجه في الاختصار على النحو الآتي:

- بدأ المؤلف بذكر خمسة تعريفات، هي: تعريف الكلمة، والكلام، والاسم، والفعل، والحرف، ولم يذكر اسم الباب كما هي عاداته في أغلب الأبواب، وبعد التعريفات عَقَّبَ بكلمة (تنبيه)، وذكر فيه ما يتعلق بالاسم من كلام ابن مالك.

- عادة المؤلف أن يسقط كلمة (باب) ويكتفي بالعنوان الذي ذكره ابن مالك، فيقول مثلاً: المضمر، الموصول، وهكذا، وقد يغير في العنوان، وهذا قليل عنده، وصورة التغيير تكون بالحذف، كما في: باب المعرفة والنكرة، اكتفى بقوله: المعرفة، وكما في: باب إعراب الفعل وعوامله، اكتفى بقوله: إعراب الفعل، وقد يسقط المؤلف الباب فيلتبس بما قبله؛ لذا رأيت من الأصلح إضافة اسم الباب بين قوسين معقوفتين.

- اشتمل الكتاب على اثنين وستين بابًا من أبواب التسهيل البالغة ثمانين بابًا، وهذا يكون المؤلف قد ترك تسعة عشر بابًا دون ذكر أو اختصار لها، إلا أنه قد دمج بابين في موضع واحد، وهما بابان: باب إعراب الفعل وعوامله، وباب عوامل الجزم، وأما الأبواب التي تركها فهي: باب إعراب المعتل الآخر، وباب كيفية التثنية وجمعي التصحيح، وباب أسماء لازمت النداء، وباب



الاختصاص، وباب أبنية الأفعال ومعانيها، وباب همزة الوصل، وباب مصادر الفعل الثلاثي، وباب مصادر غير الثلاثي، وباب ما زيدت الميم في أوله لغير ما تقدم وليس بصفة، وباب التسمية بلفظ كائن ما كان، وباب عوامل الجزم، وباب تتميم الكلام على كلمات مفتقرة إلى ذلك، وباب الحكاية، وباب الإخبار، وباب ألفي التأنيث، وباب المقصور والممدود، وباب التقاء الساكنين، وباب جمع التكسير، وباب الإمالة.

- حافظ المؤلف على ألفاظ ابن مالك محافظة شديدة، فلم يكذب يغير شيئاً إلا ألفاظاً قليلة جداً، ومن أمثلة ذلك، قوله: "فإن كان بعض المستثنى منه حقيقة فمتصل أو فمتفصل"⁽¹⁵⁾، وأما لفظ التسهيل فهي: فمنقطع، ومثلها أيضاً، قوله: "ولا يبدل مضمّر من مضمّر ولا من مظهر"⁽¹⁶⁾، وهي في التسهيل بلفظ: ولا من ظاهر.

وقد يكون التغيير بإبدال حرف المضارعة والمعنى فيه مستقيم، ومن أمثلة ذلك، قوله: "وقد تجر بباء زائدة"⁽¹⁷⁾، وهي في التسهيل بلفظ: وقد يجز، ومثله أيضاً، قوله: "ويقع في حالتها مبتدأ"⁽¹⁸⁾، وهي في التسهيل بلفظ: وتقع.

- يحرص المؤلف على إيراد الحدود في الأعم الأغلب من كل باب، فقد اعتنى بذكر حد الكلمة والكلام والاسم، والفعل والحرف، والمبتدأ والفاعل، والمفعول له والمفعول فيه، إلخ الحدود المبينة في التحقيق، كما أنه اعتنى بذكر حروف الباب، كما في كان وأخواتها، وإن وأخواتها، وحروف النداء، وقد يكتفي ببعضها كما فعل في حروف الجر.

- تابع ابن مالك في ذكر الخلاف بين البصريين والكوفيين، أو في خلاف يشتهر عن إمام من البصريين أو الكوفيين، وإن كان الخلاف مذكوراً عن أكثر من إمام فإنه يتابع ابن مالك في إيراد أسمائهم، ولم يكتفِ بذكر أحدهم على الرغم من أنه قصد من التأليف الاختصار، فيجد القارئ مثلاً قوله: "خلاقاً للفراء، والزمخشري، وابن خروف"⁽¹⁹⁾، وقوله: "وفاقاً ليونس، ولا (إمّا) وفاقاً له، ولا بن كيسان، وأبي علي"⁽²⁰⁾.

- يذكر تعليقاً مختصراً داخل النص، ويبدؤه بقوله: (قلت)، وقد فعل ذلك مرتين، في أحدهما اكتفى بقوله: "قلت: وفي التفرقة شيء"⁽²¹⁾، وأما التعليق الآخر فقد أشار في النص إلى الإشكال ثم ذكره على طرّة المخطوط، وذلك في قوله: "قلت: ولنا في هذا المحل إشكال نفيس"، ثم ذكر الإشكال⁽²²⁾.



- يعلق بتعليقات يسيرة على طرّة المخطوط، تمثلت فيما يأتي:

1- ذكر خلافٍ ورأي للجمهور، كما في قوله: "وهو الذي عليه الجمهور، ومنهم من يجعله أصلاً في الفعل" إلخ تعليقه⁽²³⁾.

2- التعليق على كلمة لابن مالك، ومن ذلك، لما قال: "ومنفية بثابت المذكور غالباً"، علّق المؤلف بقوله: "قوله: (غالباً) يحتز من القليل الذي حذف منه وأريد، مثل: تنفك تسمع، أي: ما تنفك"⁽²⁴⁾.

3- ذكر مثال على ما أورده ابن مالك، ومن أمثله عند قول ابن مالك: "متصل لفظاً أو تقديرًا"، علّق المؤلف بقوله: "مثاله، قوله: ولا أراها تزال ظالمة"⁽²⁵⁾، وتمثيله للفعل اخلولق، بقوله: "اخلولقت السماء"⁽²⁶⁾.

4- ذكر فائدة تتعلق بالنص، ومن أمثلة ذلك، لما ذكر النكرة، علّق بقوله: "والنكرات سبعة"⁽²⁷⁾: شيء، ثم جوهر، ثم جسم، ثم حيوان، ثم إنسان، ثم رجل، عن سحب نقلاً عن ابن القواس⁽²⁸⁾.

تلك أشهر تعليقاته، وفي النص المحقق زيادة أمثلة على ما ذكرت.

ثالثاً: التقويم

يُحسب لابن جماعة هذا التأليف، وخدمته لكتاب من أعظم كتب النحو تأليفاً، والمحافظة على لفظ ابن مالك، وإضافة تعليقات وإن كانت يسيرة، كما يُحسب له حسن الاختصار في أول الكتاب، والاكتفاء بمهمات مسائل الباب، والعناية بذكر حدود الأبواب، ورغم تنصيصه على كون الكتاب نافعاً إلا أنه قد يؤخذ عليه بعض الأمور منها:

- ترك بعض الأبواب دون اختصار مع أهميتها.

- الوهم في نسبة بعض الأقوال، وحصل هذا مرتين، حيث نسب قولاً للقرافي، وهو للفراء⁽²⁹⁾، ونسب مرة أخرى قولاً للزمخشري، وهو للجرمي⁽³⁰⁾.



- الاختصار المخل جداً في بعض الأبواب كما في (باب الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر الداخل عليهما كان والممتنع دخولها عليهما لاشتغال المبتدأ على استفهام)، وكذا (باب نوني التوكيد)، و(باب منع الصرف)، و(باب إعراب الفعل)، وغيرها.

رابعاً: توثيق نسبة المخطوط إلى مؤلفها:

مخطوط (القوانين في النحو) ثابت ثبوتاً قطعياً لعز الدين ابن جماعة، ولهذا الثبوت أدلة جلية واضحة، وهي:

- افتتاح المخطوط بالنص على المؤلف، قائلاً: "قال شيخنا وأستاذنا العالم العلامة أبو المعالي عز الدين، محمد بن جماعة".

- ختم المخطوط بإجازة المؤلف لتلميذه الذي كتب المخطوط، حيث قال: "بحث على جميع كتابي هذا وهو مستقى التسهيل المسمى بالقوانين في النحو...، وكتبه محمد بن جماعة".

- نص بعض أصحاب التراجم ممن ترجم لابن جماعة بأن له تصنيفاً في التسهيل⁽³¹⁾، بل نص السيوطي على اسم الكتاب عند ترجمته وهو يعدد مؤلفاته، حيث قال: "وفي النحو...، مختصر التسهيل المسمى بالقوانين"⁽³²⁾، ومثله قال الداوودي في طبقات المفسرين⁽³³⁾.

خامساً: وصف النسخة المعتمدة في التحقيق

هي صورة من نسخة محفوظة في متحف طوبقبوسراي، إستانبول، تركيا، ضمن مجموع برقم [1336A.(3300)]، وموقع هذه النسخة من المجموع هي الثانية، وتبدأ باللوح رقم (179)، وتنتهي باللوح رقم (188)، ولم أقف على نسخة أخرى منها بعد بحث وسؤال أصحاب المخطوطات.

وهي نسخة مكتوبة بخط واضح، وبلون أسود، وعدد ألواحها تسعة ألواح ونصف، واللوح فيه صفحتان، ومسطرة كل صفحة عشرون سطراً، وتتراوح الكلمات في الأسطر ما بين عشر كلمات إلى اثنتي عشرة كلمة، وفي هوامشها تعليقات كتبت بخط الناسخ، وليس في النسخة طمس ولا خرم، والله الحمد.

وناسخها هو: محب الدين، أبو الجود، محمد بن أحمد السرائي، الملقب بمولانا زاده⁽³⁴⁾، في يوم الثلاثاء، الخامس عشر من شهر رجب سنة إحدى عشرة وثمانمائة، وهذا بنص الناسخ كما في آخر النسخة.

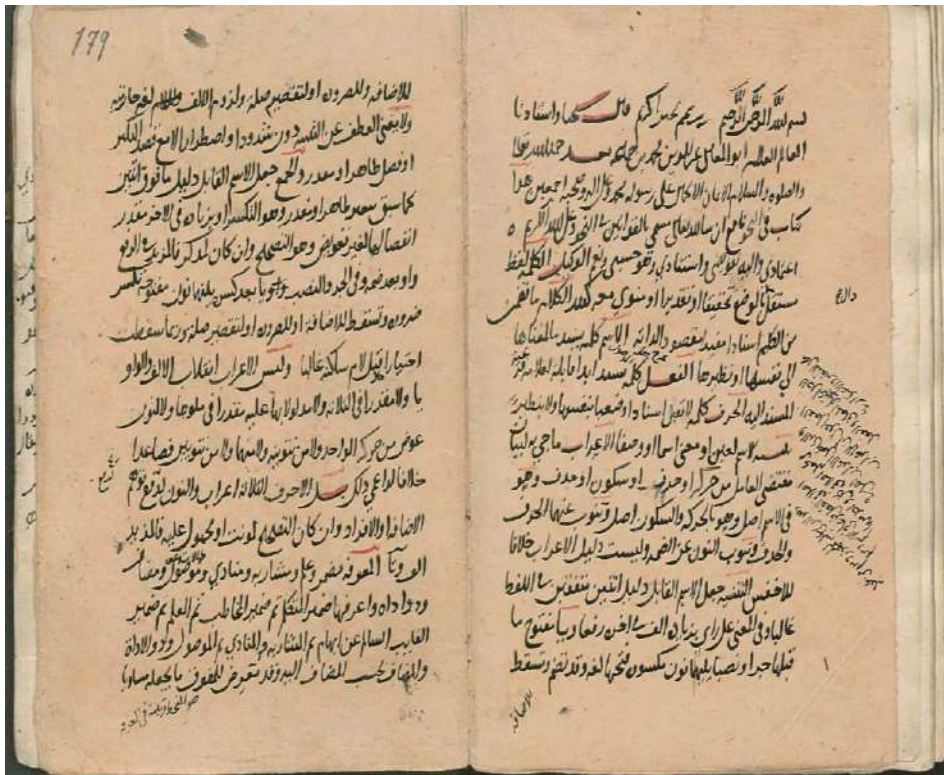


سادسًا: منهج التحقيق

- حررت النص وفق قواعد الإملاء المعروفة اليوم، من غير إشارة إلى ذلك.
- قابلت المخطوط بأصل الكتاب وهو التسهيل لابن مالك، فإن تبين اختلاف في كلمة أشرت إلى ذلك في الحاشية؛ ليطالع القارئ على عناية المؤلف بلفظ ابن مالك، واختلاف بينهما.
- ضبطت النص بالشكل ضبطًا كاملاً.
- خرجت الأقوال والخلافات النحوية من كتب أصحابها، فإن تعسر لجأت إلى كتب من بعدهم ممن تقدم على ابن مالك، وما لم أجد تخريجه فإني أكتفي بتخريجه من كتاب التسهيل لابن مالك.

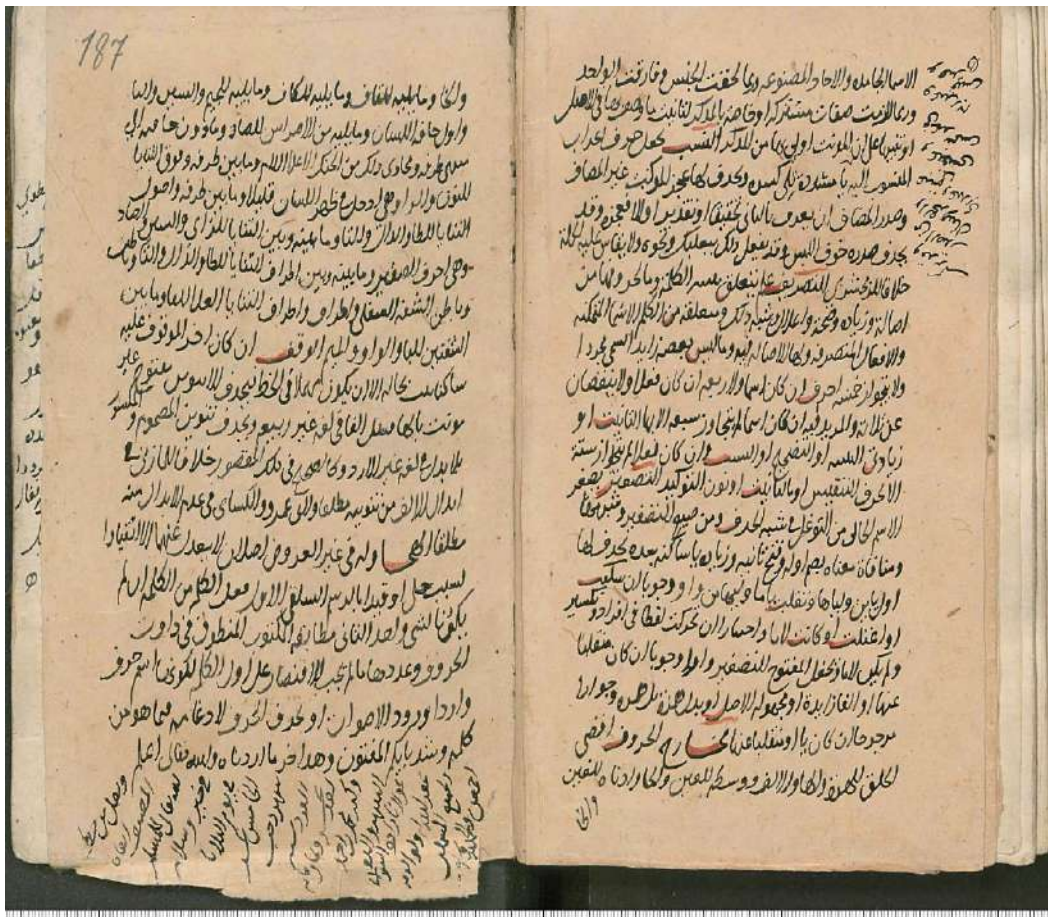
سابعًا: نماذج من صور المخطوط:

نموذج رقم (1):



صورة الصفحة الأولى من المخطوط

نموذج رقم (2):



صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط



القسم الثاني: النَّصُّ الْمُحَقَّقُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [أ/179]

رَبِّ تَمِّمْ بِخَيْرٍ يَا كَرِيمُ

قَالَ شَيْخُنَا وَأُسْتَاذُنَا الْعَالِمُ الْعَلَّامَةُ أَبُو الْمَعَالِي عَزُّ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ جَمَاعَةَ بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ
تَعَالَى، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْأَتَمَّانِ الْأَكْمَلَانِ⁽³⁵⁾ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ:

هَذَا كِتَابٌ فِي النَّحْوِ نَافِعٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، مُسَمًّى بِ(الْقَوَانِينُ فِي النَّحْوِ)، وَعَلَى اللَّهِ الْكَرِيمِ
اعْتِمَادِي، وَإِلَيْهِ تَفْوِضِي وَاسْتِنَادِي، وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

[شرح الكلمة والكلام وما يتعلق به]⁽³⁶⁾:

الكَلِمَةُ: لَفْظٌ مُسْتَقِلٌّ دَالٌّ بِالْوَضْعِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا، أَوْ مَنْوِيٌّ مَعَهُ كَذَلِكَ.

الْكَلَامُ: مَا تَضَمَّنَ مِنَ الْكَلِمِ إِسْنَادًا مُفِيدًا مَفْصُودًا لِدَاتِهِ.

الِاسْمُ: كَلِمَةٌ يُسْنَدُ مَا لِمَعْنَاهَا إِلَى نَفْسِهَا أَوْ نَظِيرِهَا.

الْفِعْلُ: كَلِمَةٌ تُسْنَدُ أَبَدًا، قَابِلَةٌ لِعِلَامَةِ فَرْعِيَّةِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ.

الْحَرْفُ: كَلِمَةٌ لَا تَقْبَلُ إِسْنَادًا وَضَعِيًّا بِنَفْسِهَا وَلَا بِنَظِيرِ.

تَنْبِيْهُ: الْإِسْمُ لِعَيْنٍ أَوْ مَعْنَى، اسْمًا أَوْ وَضْفًا.

[إِعْرَابُ الصَّحِيحِ الْآخِرِ]⁽³⁷⁾:

الِإِعْرَابُ⁽³⁸⁾: مَا جِيءَ بِهِ لِبَيَانِ مُقْتَضَى الْعَامِلِ مِنْ حَرَكَةٍ، أَوْ حَرْفٍ، أَوْ سُكُونٍ، أَوْ حَذْفٍ، وَهُوَ
فِي الْإِسْمِ أَصْلٌ، وَهُوَ بِالْحَرَكَةِ، وَالسُّكُونِ أَصْلٌ، وَيَنْوِبُ عَنْهُمَا الْحَرْفُ وَالْحَذْفُ، وَتَنْوِبُ النُّونُ عَنِ
الضَّمَّةِ، وَلَيْسَتْ دَلِيلَ الْإِعْرَابِ، خِلَافًا لِلْأَخْفَشِ⁽³⁹⁾.

[إِعْرَابُ الْمُثْنِ وَالْمَجْمُوعِ عَلَى حِدَّةٍ]⁽⁴⁰⁾:

التَّنْبِيْهُ: جَعَلَ الْإِسْمُ الْقَابِلَ دَلِيلَ اثْنَيْنِ مُتَّفَقَيْنِ فِي اللَّفْظِ غَالِبًا، وَفِي الْمَعْنَى عَلَى رَأْيٍ، بِزِيَادَةِ
أَلْفٍ فِي آخِرِهِ رَفْعًا، وَيَاءٌ مَفْتُوحٌ مَا قَبْلَهَا جَرًّا وَنَصْبًا، يَلِيهِمَا نُونٌ مَكْسُورَةٌ، فَتَحُّهَا لُغَةً، وَقَدْ تَضَمَّنْ
وَتَسْقُطُ [ب/179] لِلْإِضَافَةِ وَلِلضَّرُورَةِ، أَوْ لِتَقْصِيرِ صَلَةٍ، وَلِزُومِ الْأَلْفِ لُغَةً حَارِثِيَّةً⁽⁴¹⁾.



وَلَا يُغْنِي الْعُطْفُ عَنِ التَّنْيَةِ دُونَ شُدُودٍ أَوْ اضْطِرَارٍ، إِلَّا مَعَ قَصْدِ التَّكْثِيرِ أَوْ فَصْلِ ظَاهِرٍ أَوْ مُقَدَّرٍ.

وَالْجَمْعُ: جَعْلُ الْأِسْمِ الْقَابِلِ دَلِيلَ مَا فَوْقَ اثْنَيْنِ -كَمَا سَبَقَ-، بِتَغْيِيرِ ظَاهِرٍ أَوْ مُقَدَّرٍ، وَهُوَ التَّكْسِيرُ، أَوْ بَرَادَةٌ فِي الْآخِرِ مُقَدَّرِ انفِصَالِهَا، لِغَيْرِ تَغْوِيضٍ وَهُوَ التَّصْحِيحُ، وَإِنْ كَانَ لِمَذَكَّرٍ فَالْمَزِيدُ فِي الرَّفْعِ وَأَوْ بَعْدَ ضَمَّةٍ، وَفِي الْجَرِّ وَالتَّصْبِ يَاءٌ بَعْدَ كَسْرَةٍ يَلِيهِمَا نُونٌ مَفْتُوحَةٌ، تُكْسَرُ ضَرُورَةً، وَتَسْقُطُ لِلْإِضَافَةِ، أَوْ لِلضَّرُورَةِ، أَوْ لِتَقْصِيرِ صَلَةِ، وَرُبَّمَا سَقَطَتْ اخْتِيَارًا قَبْلَ لَامٍ سَاكِنَةٍ غَالِبًا.

وَلَيْسَ الْإِعْرَابُ انْقِلَابَ الْأَلْفِ وَالْوَاوِ يَاءً، وَلَا مُقَدَّرًا فِي الثَّلَاثَةِ، وَلَا مَدْلُولًا بِهَا عَلَيْهِ مُقَدَّرًا فِي مَثَلِهَا، وَلَا النُّونُ عَوْضٌ مِنْ حَرَكَةِ الْوَاحِدِ، وَلَا مِنْ تَنْوِينِهِ، وَلَا مِنْهُمَا، وَلَا مِنْ تَنْوِينَيْنِ فَصَاعِدًا خِلَافًا لِزَاعِمِي ذَلِكَ⁽⁴²⁾، بَلِ الْأَحْرَفُ الثَّلَاثَةُ إِعْرَابٌ، وَالنُّونُ لِرَفْعِ تَوَهُمِ الْإِضَافَةِ، أَوْ الْإِفْرَادِ، وَإِنْ كَانَ التَّصْحِيحُ لِمُؤَنَّثٍ أَوْ مَحْمُولٍ عَلَيْهِ فَالْمَزِيدُ أَلْفٌ وَتَاءٌ.

[المعرفة والنكرة]⁽⁴³⁾:

المعرفة: مُضْمَرٌ، وَعَلَمٌ، وَمُشَارٌ بِهِ، وَمُنَادَى، وَمَوْصُولٌ، وَمُضَافٌ، وَدُوْ أَدَاةٍ، وَأَعْرِفُهَا ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ، ثُمَّ ضَمِيرُ الْمُخَاطَبِ، ثُمَّ الْعَلَمُ، ثُمَّ ضَمِيرُ الْغَائِبِ السَّالِمِ عَنْ إِبْهَامٍ، ثُمَّ الْمُشَارُ بِهِ، وَالْمُنَادَى، ثُمَّ الْمَوْصُولُ، وَدُوْ الْأَدَاةِ، وَالْمُضَافُ بِحَسَبِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَقَدْ يَعْرِضُ لِلْمَفْقُوقِ⁽⁴⁴⁾ مَا يَجْعَلُهُ مُسَاوِيًا [180/أ] أَوْ فَائِقًا، وَالتَّكْرَرُ مَا سَوَى الْمَعْرِفَةِ⁽⁴⁵⁾.

المُضْمَرُ:

المَوْصُولُ لِتَغْيِينِ مُسَمَّاهُ، مُشْعَرًا بِتَكْلِمِهِ، أَوْ خُطَابِهِ، أَوْ غَيْبَتِهِ، فَمِنْهُ وَاجِبُ الْخَفَاءِ، وَمِنْهُ جَائِزُ الْخَفَاءِ.

الْعَلَمُ:

الْمَخْصُوصُ مُطْلَقًا غَلْبَةً أَوْ تَغْلِيْقًا بِمُسَمًّى غَيْرِ مُقَدَّرِ الشَّيْءِ، أَوْ الشَّائِعِ الْجَارِي مَجْرَاهُ، وَمَا اسْتَعْمِلَ قَبْلَ الْعَلَمِيَّةِ لِغَيْرِهَا مَقُولٌ مِنْهُ، وَمَا سِوَاهُ مُرْتَجَلٌ.



المَوْصُولُ:

مِنَ الْأَسْمَاءِ مَا افْتَقَرَ أَبَدًا إِلَى عَائِدٍ أَوْ خَلْفِهِ، وَجُمْلَةُ صَرِيحَةٍ أَوْ مُؤَوَّلَةٍ غَيْرِ طَلِبَةٍ وَلَا إِنشَائِيَّةٍ. وَمِنَ الْحُرُوفِ مَا أُوْلَ مَعَ مَا يَلِيهِ بِمَصْدَرٍ، وَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى عَائِدٍ. وَالْمَوْصُولُ وَالصِّلَةُ كَجُزْأَيِ اسْمٍ، فَلَهُمَا مَا لَهُمَا مِنْ تَرْتِيبٍ وَمَنْعٍ فَصْلٍ بِأَجْنَبِيٍّ إِلَّا مَا شَدَّ، فَلَا يُتْبَعُ الْمَوْصُولُ، وَلَا يُخْبَرُ عَنْهُ، وَلَا يُسْتَنْتَى مِنْهُ، قَبْلَ تَمَامِ الصِّلَةِ أَوْ تَقْدِيرِ تَمَامِهَا.

اسْمُ الْإِشَارَةِ:

مَا وُضِعَ لِمُسَمًّى وَإِشَارَةً إِلَيْهِ، وَقَدْ يُنُوبُ ذُو الْبُعْدِ عَنْ ذِي الْقُرْبِ لِعِظَمَةِ الْمَشِيرِ، أَوِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ، وَذُو الْقُرْبِ عَنْ ذِي الْبُعْدِ لِحِكَايَةِ الْحَالِ.

المُعَرَّفُ بِالْأَدَاةِ:

وَهِيَ (أَل) لَا اللَّامَ وَحَدَهَا، وَفَاقًا لِلْخَلِيلِ وَسَيَبَوْنِهِ⁽⁴⁶⁾، وَقَدْ تَخَلَّفَهَا (أَمْ)، وَلَيْسَتْ الْهَمْزَةُ زَائِدَةً خِلَافًا لِسَيَبَوْنِهِ⁽⁴⁷⁾، فَإِنْ عُدَّ مَذْلُومٌ مُصَحَّوْمًا بِخُضُورٍ حَسِّيٍّ أَوْ عَلَمِيٍّ فِيهِ عَهْدِيَّةٌ، وَإِلَّا فَجِنْسِيَّةٌ، فَإِنْ خَلَّفَهَا (كُلُّ) دُونَ تَجَوُّزٍ فِيهِ لِلشُّمُولِ مُطْلَقًا، وَيُسْتَنْتَى مِنْ مُصَحَّوْمِهَا، فَإِنْ خَلَّفَهَا تَجَوُّزًا فِيهِ لِلشُّمُولِ خَصَائِصِ الْجِنْسِ مُبَالَغَةً.

الْمُبْتَدَأُ:

وَهُوَ مَا عَدِمَ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا عَامِلًا لَفْظِيًّا، مِنْ مُخْبَرٍ عَنْهُ أَوْ وَصَفٍ سَابِقٍ زَافِعٍ مَا انْفَصَلَ وَأَغْنَى.

وَالْمُبْتَدَأُ [ب/180] كَوْنُ ذَلِكَ⁽⁴⁸⁾ كَذَلِكَ، وَهُوَ يَرْفَعُ الْمُبْتَدَأَ، أَوِ الْمُبْتَدَأُ وَالْخَبَرُ⁽⁴⁹⁾ خِلَافًا لِمَنْ رَفَعَهُمَا بِهِ⁽⁵⁰⁾، أَوْ يَتَجَرَّدُ هُمَا لِلْإِسْنَادِ، أَوْ رَفَعَ بِالْإِنْبِدَاءِ الْمُبْتَدَأَ، وَبِهِمَا الْخَبَرُ، أَوْ قَالَ: تَرَاغَعًا⁽⁵¹⁾.

الْأَفْعَالُ الرَّافِعَةُ الْإِسْمَ النَّاصِبَةَ الْخَبَرَ

فَبِلَا شَرْطٍ (كَانَ)، وَ(أَضْحَى)، وَ(أَصْبَحَ)، وَ(أَمْسَى)، وَ(ظَلَّ)، وَ(بَاتَ)، وَ(صَارَ)، وَ(لَيْسَ)، وَصِلَةُ لِمَا الظَّرْفِيَّةِ (دَامَ)، وَمَنْفِيَّةٌ بِثَابِتِ النَّفْيِ مَذْكُورٍ غَالِبًا⁽⁵²⁾، مُتَّصِلٌ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا⁽⁵³⁾ أَوْ مَطْلُوبَةٌ النَّفْيِ (زَالَ) مَاضِي يَزَالُ⁽⁵⁴⁾، وَ(انْفَكَّ)، وَ(بَرَحَ)، وَ(فَتَّى)، وَ(فَتَا) وَ(أَفْتَا).



أَلْحَقَ الْجَزَائِرُونَ بِ(لَيْسَ) (مَا) النَّافِيَةَ، بِشَرْطِ تَأْخُرِ الْخَبَرِ، وَبَقَاءِ نَفْيِهِ، وَفَقْدِ (إِنْ)، وَعَدَمِ تَقَدُّمِ غَيْرِ ظَرْفٍ أَوْ شَبِّهِهِ مِنْ مَعْمُولِ الْخَبَرِ، وَ(إِنْ) الْمُشَارِ إِلَيْهَا زَائِدَةٌ كَافَّةٌ لَا نَافِيَةَ، خِلَافًا لِلْكَوْفِيِّينَ⁽⁵⁵⁾.

وَلَيْسَ النَّصْبُ بَعْدَ (مَا) لِسُقُوطِ حَرْفِ الْجَرِّ، خِلَافًا لِلْكَوْفِيِّينَ⁽⁵⁶⁾.

أَفْعَالُ الْمُقَارَبَةِ:

مِنْهَا لِلشُّرُوعِ فِي الْفِعْلِ: (طَفِقَ)، وَ(طَفَقَ)، وَ(طَبِقَ)، وَ(جَعَلَ)، وَ(أَخَذَ)، وَ(عَلِقَ)، وَ(أَنْشَأَ)، وَ(هَبَّ)، وَ(قَامَ). وَلِلمُقَارَبَةِ: (هَلَلَّ)، وَ(كَادَ)، وَ(كَرَبَ)، وَ(أَوْشَكَ)، وَ(أَلَمَّ)، وَ(أَوَّلَى). وَلِرَجَائِهِ: (عَسَى)، وَ(حَرَى)، وَ(أَخْلَوَقَ)⁽⁵⁷⁾، وَقَدْ تَرِدُ (عَسَى) إِشْقَاقًا.

وَتُنْفَى (كَادَ) إِعْلَامًا بِوُقُوعِ الْفِعْلِ عَسِيرًا، أَوْ بَعْدَمِهِ⁽⁵⁸⁾ وَعَدَمِ مُقَارَبَتِهِ، وَلَا تُزَادُ خِلَافًا لِلْأَخْفَشِيِّ⁽⁵⁹⁾.

وَاسْتُعْمِلَ مُضَارِعُ (كَادَ) وَ(أَوْشَكَ)، وَنَدَرَ اسْمُ فَاعِلٍ (أَوْشَكَ)، وَ(كَادَ).

الْأَحْرُفُ النَّاصِبَةُ لِاسْمِ الرَّافِعَةِ الْخَبَرِ:

(إِنْ) لِلتَّوَكُّيدِ⁽⁶⁰⁾، وَ(لَكِنَّ) لِلِاسْتِدْرَاكِ، وَ(كَأَنَّ) لِلتَّشْبِيهِ، وَلِلتَّحْقِيقِ أَيْضًا عَلَى رَأْيٍ، وَ(لَيْتَ) لِلتَّمَنِّي، وَ(لَعَلَّ) لِلتَّرَجِّي⁽⁶¹⁾ وَلِلإِشْقَاقِ⁽⁶²⁾، وَالتَّغْلِيلِ وَالِاسْتِفْهَامِ، وَلِهِنَّ [أ/181] شَبَهُ بِ(كَانَ) النَّاقِصَةِ، فِي لُزُومِ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَالِاسْتِغْنَاءِ بِهِمَا، فَعَمِلَتْ عَمَلَهَا مَعْكُوسًا؛ لِيَكُونَ مَعَهُنَّ كَمَفْعُولٍ قَدِيمٍ، وَقَاعِلٍ آخِرٍ؛ تَنْبِيْهًُا عَلَى الْفُرْعِيَّةِ، وَلِأَنَّ مَعَانِيَهَا فِي الْأَخْبَارِ، فَكَانَتْ كَالْعُمَدِ، وَالْأَسْمَاءِ كَالْفَضَالَتِ. قُلْتُ: وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ⁽⁶³⁾.

لَا الْعَامِلَةُ عَمَلِ (إِنْ):

إِذَا لَمْ تُكْرَرْ⁽⁶⁴⁾ وَقَصِدَ خُلُوصُ الْعُمُومِ بِاسْمٍ نَكِرَةٍ يَلِيهَا غَيْرُ مَعْمُولٍ لِيَغْيَرَهَا، عَمِلَتْ عَمَلِ (إِنْ) إِلَّا أَنَّ الْاسْمَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُضَافًا وَلَا شَبِّهًا بِهِ رَكِبَ مَعَهَا، وَبُنِيَ عَلَى مَا كَانَ يُنْصَبُ بِهِ، وَرَفَعَ الْخَبَرُ إِنْ لَمْ يُرَكَّبِ الْاسْمُ مَعَ (لَا) بِهَا عِنْدَ الْجَمِيعِ، وَكَذَا مَعَ التَّرْكِيْبِ عَلَى الْأَصَحِّ. قُلْتُ: وَفِي التَّفْرِيقَةِ سَيِّئٌ⁽⁶⁵⁾.



وَإِذَا عَلِمَ⁽⁶⁶⁾ كَثُرَ حَذْفُهُ عِنْدَ الْحَجَازِيِّينَ، وَلَمْ يُتْلَفْظْ بِهِ عِنْدَ التَّمِيمِيِّينَ⁽⁶⁷⁾، وَرَبَّمَا أَبْقِيَ، وَحَذِفَ
الْإِسْمُ.

الْأَفْعَالُ الدَّاخِلَةُ عَلَى الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ الدَّاخِلِ عَلَيْهِمَا (كَانَ)، وَالْمُتَمَنِّعِ دُخُولَهَا عَلَيْهِمَا لِاشْتِمَالِ
الْمُبْتَدَأِ عَلَى اسْتِفْهَامٍ:

فَتَنْصِبُهُمَا مَفْعُولَيْنِ، وَلَا يُحَذَفَانِ مَعًا أَوْ أَحَدُهُمَا إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَلَهُمَا مِنَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأَخِيرِ مَا لَهُمَا
مُجَرَّدَيْنِ، وَلثَانِيَهُمَا مِنَ الْأَقْسَامِ وَالْأَحْوَالِ مَا لِخَبَرٍ (كَانَ).

وَقَائِدُهُ هَذِهِ الْأَفْعَالُ فِي الْخَبَرِ: ظَنٌّ، أَوْ يَقِينٌ، أَوْ كِلَاهُمَا، أَوْ تَحْوِيلٌ.

الْفَاعِلُ:

وَهُوَ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ فِعْلٌ أَوْ مُتَضَمِّنٌ⁽⁶⁸⁾ مَعْنَاهُ، تَامٌ مُقَدَّمٌ فَارِعٌ، غَيْرُ مَصْبُوعٍ لِلْمَفْعُولِ، وَهُوَ مَرْفُوعٌ
بِالْمُسْنَدِ حَقِيقَةً إِنْ خَلَا مِنْ (مِنْ)، وَ(الْبَاءِ) الرَّائِدَتَيْنِ، وَحُكْمًا إِنْ جَرَّ بِأَحَدِهِمَا أَوْ بِإِضَافَةِ الْمُسْنَدِ،
وَلَيْسَ رَافِعُهُ الْإِسْنَادَ، خِلَافًا لِحَالْفِ⁽⁶⁹⁾.

وَإِنْ قُدِّمَ وَلَمْ يَلِ مَا يَطْلُبُ الْفِعْلَ فَمُبْتَدَأٌ، وَإِنْ وَلِيَهُ [ب/181] فَفَاعِلٌ فِعْلٌ مُضَمَّرٌ يُفَسِّرُهُ
الظَّاهِرُ، خِلَافًا لِمَنْ خَالَفَ⁽⁷⁰⁾.

النَّائِبُ عَنِ الْفَاعِلِ:

قَدْ يُهْرِكُ الْفَاعِلُ لِعَرَضٍ لَفْظِيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ جَوَازًا أَوْ وَجُوبًا فَيَنْوِبُ عَنْهُ، جَارٍ مَجْرَاهُ فِي كُلِّ مَا لَهُ
مَفْعُولٌ بِهِ، أَوْ جَارٍ وَمَجْرُورٌ، أَوْ مَصْدَرٌ لَغَيْرِ مُجَرَّدِ التَّوَكِيدِ، مَلْفُوظٌ بِهِ، أَوْ مَدْلُولٌ عَلَيْهِ بِغَيْرِ الْعَامِلِ،
أَوْ ظَرْفٌ مُحْتَصٌ مُتَصَرِّفٌ، وَفِي نِيَابَتِهِ غَيْرُ مُتَصَرِّفٍ أَوْ غَيْرُ مَلْفُوظٍ بِهِ خِلَافٌ.

اشْتِغَالُ الْعَامِلِ عَنِ الْإِسْمِ السَّابِقِ بِضَمِيرِهِ أَوْ مَلَابِسِهِ:

إِذَا انْتَصَبَ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا ضَمِيرُ اسْمٍ سَابِقٍ مُفْتَقِرٌ لِمَا بَعْدَهُ أَوْ مَلَابِسُ ضَمِيرِهِ بِجَائِزِ الْعَمَلِ
فِيمَا قَبْلَهُ غَيْرِ صِلَةٍ، وَلَا مُشَبَّهٍ بِهَا، وَلَا شَرْطٍ مَفْصُولٍ بِأَدَاتِهِ، وَلَا جَوَابٍ مَجْزُومٍ، وَلَا مُسْنَدٍ إِلَى ضَمِيرِ
السَّابِقِ، مُتَّصِلٍ، وَلَا تَالِي اسْتِثْنَاءٍ، أَوْ مَعْلَقٍ، أَوْ حَرْفٍ نَاسِخٍ، أَوْ كِمِ الْخَبَرِيَّةِ، أَوْ تَحْضِيضٍ، أَوْ عَرَضٍ،
أَوْ تَمَنٍّ بـ(أَلَا) وَجَبَ السَّابِقُ⁽⁷¹⁾ إِنْ تَلَا مَا يَخْتَصُّ بِالْفِعْلِ، أَوْ اسْتِفْهَامًا بِغَيْرِ الْهَمْزَةِ بِعَامِلٍ لَا يَظْهَرُ
وَمُؤَافِقٍ لِلظَّاهِرِ أَوْ مُقَارِبٍ.



تَعَدِّي الفِعْلِ وَلُزُومُهُ:

إِنْ اقْتَضَى فِعْلٌ مَصُوعًا لَهُ بِاطِّرَادِ اسْمٍ مَفْعُولٍ تَامَ نَصَبَهُ مَفْعُولًا بِهِ، وَسَيَّي مُتَعَدِّيًا، وَوَاقِعًا، وَمُجَاوِزًا، وَإِلَّا فَلَا زِمًا، وَقَدْ يُشْهَرُ بِالِاسْتِعْمَالَيْنِ فَيَصْلُحُ لِلِاسْمَيْنِ. وَإِنْ عُلِقَ اللَّازِمُ بِمَفْعُولٍ بِهِ مَعْنَى عُدِّي بِحَرْفِ جَرٍّ، وَقَدْ يَجْرِي مَجْرَى الْمُتَعَدِّي سُذُودًا، أَوْ لِكَثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ أَوْ [182/أ] لِتَضَمِينِ مَعْنَى يُوجِبُ ذَلِكَ.

تَنَازُعُ الْعَامِلَيْنِ فَصَاعِدًا مَعْمُولًا وَاحِدًا:

إِذَا تَعَلَّقَ عَامِلَانِ مِنَ الْفِعْلِ وَشَبَّهَهُ مُتَّفِقَانِ لَغَيْرِ تَوْكِيدٍ أَوْ مُخْتَلِفَانِ بِمَا تَأَخَّرَ، غَيْرِ سَبَبِيٍّ مَرْفُوعٍ عَمِلَ فِيهِ أَحَدُهُمَا لَا كِلَاهُمَا خِلَافًا [لِلْفَرَاءِ] ⁽⁷²⁾، فِي نَحْوِ: (قَامَ وَقَعَدَ زَيْدٌ)، وَالْأَحَقُّ بِالْعَمَلِ الْأَقْرَبُ، لَا الْأَسْبَقُ خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ ⁽⁷³⁾.

وَيَعْمَلُ الْمَلْعَى فِي ضَمِيرِ الْمُتَنَازِعِ مُطَابِقًا لَهُ غَالِبًا، فَإِنْ أَدَّتْ مُطَابَقَتُهُ إِلَى تُخَالَفِ خَبَرٍ وَمُخْبِرٍ عَنْهُ فَإِلْظَاهَارٌ.

الْوَاقِعُ مَفْعُولًا مُطْلَقًا مِنْ مَصْدَرٍ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ:

الْمَصْدَرُ: اسْمٌ دَالٌّ بِالْأَصَالَةِ عَلَى مَعْنَى قَائِمٍ بِفَاعِلٍ أَوْ صَادِرٍ عَنْهُ، حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا، أَوْ وَاقِعٌ عَلَى مَفْعُولٍ، وَيُسَمَّى فِعْلًا وَحَدَّثًا وَحَدَّثَانًا، وَهُوَ أَصْلُ الْفِعْلِ لَا فَرْعُهُ خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ ⁽⁷⁴⁾، وَكَذَا الصِّفَةُ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا ⁽⁷⁵⁾، فَإِنْ سَاوَى مَعْنَاهُ مَعْنَى عَامِلِهِ فَهُوَ لِمَجْرَدِ التَّوَكُّيدِ، وَيُسَمَّى مُبْهَمًا، وَلَا يُنْتَى وَلَا يُجْمَعُ.

قُلْتُ: وَهَذَا مَحَلُّ انْكَارٍ ⁽⁷⁶⁾.

وَأِنْ زَادَ عَلَيْهِ فَهُوَ لِبَيَانِ النَّوْعِ، أَوْ الْعَدَدِ، وَيُسَمَّى مُخْتَصًّا وَمُؤَقَّتًا، وَيُنْتَى وَيُجْمَعُ.

الْمَفْعُولُ لَهُ:

وَهُوَ الْمَصْدَرُ الْمُعْلَلُ بِهِ حَدَثٌ شَارَكَهُ فِي الْوَقْتِ ظَاهِرًا أَوْ مُقَدَّرًا، وَالْفَاعِلُ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا، وَيَنْصَبُهُ مُفْهِمٌ وَالْحَدِثُ ⁽⁷⁷⁾ نَصَبَ الْمَفْعُولِ بِهِ الْمُصَاحِبِ فِي الْأَصْلِ حَرْفَ جَرٍّ، لَا نَصَبَ نَوْعِ الْمَصْدَرِ، خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ ⁽⁷⁸⁾.



المفعول المسى ظرفاً ومفعولاً فيه:

هُوَ مَا ضُمِّنَ مِنْ اسْمٍ وَقْتٍ أَوْ مَكَانٍ مَعْنَى (فِي) بِاطِّرَادٍ، لَوَاقِعٍ فِيهِ مَذْكُورٍ أَوْ مُقَدَّرٍ نَاصِبٍ لَهُ،
وَمُتَّهِمٍ الزَّمَانِ وَمُخْتَصَّصُهُ لِنَدْلِكَ صَالِحٌ، فَإِنْ جَازَ أَنْ يُخْبَرَ عَنْهُ أَوْ يُجَرَّ بِغَيْرِ (مِنْ) فَمُتَّصِرَفٌ.

المفعول معه:

هُوَ الْإِسْمُ التَّالِي [ب/182] وَأَوَّاجَعُهُ بِنَفْسِهَا فِي الْمَعْنَى كَمَجْرُورٍ (مَعَ)، وَفِي اللَّفْظِ كَمَنْصُوبٍ
مُتَعَدٍّ⁽⁷⁹⁾ بِالْهَمْزَةِ.

وَأَنْتِصَابُهُ بِمَا عَمِلَ فِي السَّابِقِ مِنْ فِعْلٍ أَوْ عَامِلٍ عَمَلَهُ، لَا بِمُضَمَّرٍ بَعْدَ الْوَاوِ، خِلَافًا
لِلزَّجَاجِ⁽⁸⁰⁾، وَلَا بِالْخِلَافِ، خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ⁽⁸¹⁾.

المستثنى:

وَهُوَ الْمُخْرَجُ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا مِنْ مَذْكُورٍ أَوْ مَثْرُوكٍ، بِ(إِلَّا) أَوْ مَا بِمَعْنَاهَا بِشَرْطِ الْفَائِدَةِ، فَإِنْ
كَانَ بَعْضُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ حَقِيقَةً فَمُتَّصِلٌ، وَإِلَّا فَمُنْفَصِلٌ⁽⁸²⁾ مُقَدَّرُ الْوُقُوعِ بَعْدَ (لَكِنْ) عِنْدَ
الْبَصْرِيِّينَ⁽⁸³⁾، وَبَعْدَ (سِوَى) عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ⁽⁸⁴⁾.

وَلَا يُسْتَثْنَى بِأَدَاةٍ وَاحِدَةٍ دُونَ عَطْفِ شَيْئَانِ، وَمَوْهَبٌ ذَلِكَ بَدَلٌ وَمَعْمُولٌ عَامِلٌ مُضَمَّرٌ، لَا
بَدَلًا، خِلَافًا لِقَوْمٍ⁽⁸⁵⁾.

وَلَا يُمْنَعُ اسْتِثْنَاءُ النَّصْفِ، خِلَافًا لِبَعْضِ الْبَصْرِيِّينَ⁽⁸⁶⁾، وَلَا اسْتِثْنَاءُ الْكَثَرِ، وَفَاقًا لِلْكُوفِيِّينَ⁽⁸⁷⁾.

وَالسَّابِقُ بِالْإِسْتِثْنَاءِ مِنْهُ أَوَّلَى مِنَ الْمُتَأَخَّرِ عِنْدَ تَوْسُطِ الْمُسْتَثْنَى، وَإِنْ تَأَخَّرَ عَنْهُمَا فَالثَّانِي أَوَّلَى
مُطْلَقًا، وَإِنْ تَقَدَّمَ فَالْأَوَّلُ أَوَّلَى إِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا مَرْفُوعًا لَفْظًا أَوْ مَعْنَى، وَإِنْ يَكُنُهُ فَهُوَ أَوَّلَى مُطْلَقًا،
وَإِنْ⁽⁸⁸⁾ لَمْ يَمْنَعْ مَانِعٌ.

الحال:

مَا دَلَّ عَلَى هَيْئَةٍ وَصَاحِبِيهَا، مُتَضَمِّنًا مَا فِيهِ مَعْنَى (فِي)، غَيْرُ تَابِعٍ وَلَا عُمْدَةٍ، وَحَقُّهُ النَّصَبُ، وَقَدْ
تَجَرَّ⁽⁸⁹⁾ بِنَاءً زَائِدَةً، وَاشْتِقَاقَهُ وَانْتِقَالَهُ غَالِبَانِ لَا لِزَمَانٍ، وَيُغْنِي عَنِ اشْتِقَاقِهِ وَصَفُهُ، أَوْ تَقْدِيرُ مَضَافٍ



قَبْلَهُ، أَوْ دَلَّاهُ عَلَى مُفَاعَلَةٍ، أَوْ سَعَرٍ، أَوْ تَرْتِيبٍ، أَوْ أَصَالَةٍ، أَوْ تَفْرِيعٍ، أَوْ تَنْوِيعٍ، أَوْ طَوُّرٍ وَاقِعٍ فِيهِ تَفْضِيلٌ.

وَجَعَلُ (فَاهُ) حَالًا [183/أ] مِنْ: (كَلَّمْتُهُ فَاهُ إِلَى فِيٍّ)⁽⁹⁰⁾، أَوَّلَى مِنْ أَنْ يَكُونَ أَصْلُهُ: (جَاعِلًا فَاهُ إِلَى فِيٍّ)، أَوْ مِنْ: (فِيهِ إِلَى فِيٍّ)، وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ خِلَافًا لِهَشَامٍ⁽⁹¹⁾.

التَّمْيِيزُ:

مَا فِيهِ مَعْنَى (مِنْ) الْجِنْسِيَّةِ مِنْ نَكِرَةٍ مَنْصُوبَةٍ فَضْلَةً غَيْرِ تَابِعٍ. وَيُمَيِّزُ إِمَّا جُمْلَةً، وَإِمَّا مُفْرَدًا عَدَدًا، أَوْ مُفْهِمَ مَقْدَارٍ، أَوْ مَثَلِيَّةٍ، أَوْ غَيْرِيَّةٍ، أَوْ تَعَجُّبٍ، بِالنَّصِّ عَلَى جِنْسِ الْمُرَادِ، بَعْدَ تَمَامٍ بِإِضَافَةٍ، أَوْ تَنْوِينٍ، أَوْ نُونِ تَثْنِيَّةٍ، أَوْ جَمْعٍ، أَوْ شَبْهِهِ، وَيَنْصِبُهُ مُمَيِّزُهُ لِشَبْهِهِ بِالْفِعْلِ، أَوْ شَبْهِهِ، وَتَجَرُّهُ⁽⁹²⁾ بِالْإِضَافَةِ إِنْ حَذَفَ مَا بِهِ التَّمَامُ.

الْعَدَدُ:

مُقَسَّرٌ مَا بَيْنَ عَشْرَةٍ وَمِائَةٍ وَاحِدٌ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ، وَيُضَافُ غَيْرُهُ إِلَى مُقَسَّرِهِ مَجْمُوعًا مَعَ مَا بَيْنَ اثْنَيْنِ وَاحِدَ عَشَرَ، مَا لَمْ يَكُنْ مِائَةً فَيُفْرَدُ غَالِبًا، وَمُفْرَدًا مَعَ مِائَةٍ فَصَاعِدًا، وَقَدْ يُجْمَعُ مَعَهَا، وَقَدْ يُفْرَدُ تَمْيِيزًا، وَرَبَّمَا قِيلَ: عِشْرُو دِرْهَمٍ، وَأَرْبَعُو ثَوْبِهِ، وَخَمْسَةُ أَثَوَابٍ، وَلَا يُفَسَّرُ وَاحِدٌ وَاثْنَانِ، وَ: (ثَلَاثَا حَنْظَلٍ)⁽⁹³⁾ ضَرُورَةٌ.

[كَمْ) وَ(كَأَيْنُ)، وَ(كَذَا)]⁽⁹⁴⁾:

كَمْ: اسْمٌ لِعَدَدٍ مُفْهِمٍ فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُمَيِّزٍ، لَا يُحَذَفُ إِلَّا لِذَلِيلٍ، وَلَزِمَتْ (كَمْ) التَّصْدِيرُ، وَبُنِيَتْ فِي الْإِسْتِفْهَامِ، لِتَضَمُّنِهَا مَعْنَى حَرْفِهِ، وَفِي الْخَبَرِ: لَشَبْهِهَا بِالْإِسْتِفْهَامِيَّةِ لَفْظًا، أَوْ⁽⁹⁵⁾ مَعْنَى، وَيَقَعُ⁽⁹⁶⁾ فِي حَالَتِهَا مُبْتَدَأً، وَمَفْعُولًا، وَظَرْفًا، وَمَصْدَرًا⁽⁹⁷⁾.

مَعْنَى (كَأَيْنُ) وَ(كَذَا): كَمَعْنَى (كَمْ) الْخَبَرِيَّةِ، وَتَفْتَضِيانِ مُمَيِّزًا مَنْصُوبًا، وَالْأَكْثَرُ جَرُّهُ بِ(مِنْ) بَعْدَ (كَأَيْنُ)، وَيُقَالُ: (كَيْءُ)، وَ(كَاءُ) وَ(كَا)⁽⁹⁸⁾، وَ(كَأَيُّ)، وَقَلَّ وَرُودُ (كَذَا) مُفْرَدًا، أَوْ مُكَرَّرًا بِلاَ وَاوٍ.

نِعَمَ وَبَلَسَ:

وَلَبَسَا [183/ب] بِاسْمَيْنِ قَبْلَتَا⁽⁹⁹⁾ عَوَامِلَ الْأَسْمَاءِ خِلَافًا لِلْفَرَاءِ⁽¹⁰⁰⁾، بَلْ هُمَا فِعْلَانِ لَا يَنْصَرِفَانِ⁽¹⁰¹⁾: لِلزُّومِهِمَا إِنْشَاءَ الْمُدْحِ وَالذَّمِّ عَلَى سَبِيلِ الْمُبَالَغَةِ، وَأَصْلُهُمَا: (فَعِلُ)، وَقَدْ يَرِدَانِ كَذَلِكَ، أَوْ بِسُكُونِ الْعَيْنِ، وَفَتْحِ الْفَاءِ وَكَسْرِهَا⁽¹⁰²⁾، أَوْ بِكَسْرِهَا، وَكَذَلِكَ كُلُّ ذِي عَيْنٍ خَلْقِيَّةٍ مِنْ (فَعِلُ) فِعْلًا



أَوْ اسْمًا، وَقَدْ تُجْعَلُ الْعَيْنُ الْحَلَقِيَّةُ مُتْبَوِّعَةً الْفَاءِ فِي: (فَعْل) ⁽¹⁰³⁾ وَتَابِعُهَا فِي: (فَعْلٍ)، وَقَدْ يَتَّبِعُ الثَّانِي الْأَوَّلَ فِي مِثْلِ: نَحَوٍ، وَمَحْمُومٍ، وَقَدْ يُقَالُ فِي بَيْتٍ: بَيْتٌ.

حَبْدًا:

أَصْلُ (حَبٍّ) مِنْ حَبْدًا: (حَبَبٌ)، أَي: صَارَ حَبِيْبًا، فَأُدْغِمَ كَغَيْرِهِ، وَالزِمَ مَنَعُ التَّصَرُّفِ، وَإِلَاءَ (ذَا) فَاعِلًا فِي إِفْرَادٍ وَتَذَكِيرٍ وَغَيْرِهِمَا، وَلَيْسَ هَذَا التَّرْكِيْبُ مُزِيلاً فِعْلِيَّةً (حَبٍّ) فَتَكُونُ مَعَ (ذَا) مُبْتَدَأً، خِلَافًا لِلْمُبْتَدِ ⁽¹⁰⁴⁾، وَابْنُ السَّرَاجِ ⁽¹⁰⁵⁾، وَمَنْ وَافَقَهُمَا ⁽¹⁰⁶⁾، وَلَا اسْمِيَّةً (ذَا)، فَيَكُونُ مَعَ (حَبٍّ) فِعْلاً فَاعِلُهُ الْمُخْصُوصُ، خِلَافًا لِقَوْمٍ ⁽¹⁰⁷⁾، وَيَدْخُلُ ⁽¹⁰⁸⁾ عَلَيْهَا (لَا) فَتَحْصُلُ مُوَافَقَةُ (بَيْتٍ) مَعْنَى، وَيُذَكَّرُ بَعْدَهُمَا الْمُخْصُوصُ بِمَعْنَاهُمَا مُبْتَدَأً مُخْبِراً عَنْهُ بِهِمَا، أَوْ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ لَا يَظْهَرُ، وَلَا يَعْمَلُ ⁽¹⁰⁹⁾ فِيهِ النَّوَاسِخُ، وَلَا يُقَدَّمُ.

التَّعَجُّبُ:

يُنْصَبُ الْمُتَعَجَّبُ مِنْهُ مَفْعُولًا بِمُوَازِنٍ (أَفْعَلٌ) فِعْلاً لَا اسْمًا، خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ غَيْرِ الْكِسَائِيِّ ⁽¹¹⁰⁾، مُخْبِراً بِهِ عَنْ (مَا) مُتَقَدِّمَةً بِمَعْنَى شَيْءٍ، لَا اسْتِفْهَامِيَّةً، خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ ⁽¹¹¹⁾، وَلَا مَوْصُولَةً، خِلَافًا لِلْأَخْفَشِ فِي أَحَدِ قَوْلَيْهِ ⁽¹¹²⁾.

وَك (أَفْعَلٌ) (أَفْعِلٌ) خَبَرًا، لَا أَمْرًا مَجْرُورًا بَعْدَهُ الْمُتَعَجَّبُ مِنْهُ بِبَاءٍ زَائِدَةٍ لَا زِمَةً، وَقَدْ يُفَارِقُهُ ⁽¹¹³⁾ إِنْ كَانَ (أَنْ) وَصَلَتْهَا.

وَمَوْضِعُهُ رَفْعٌ بِالْفَاعِلِيَّةِ، [أ/184] لَا نَصْبٌ بِالْمَفْعُولِيَّةِ، خِلَافًا لِلْفَرَّاءِ ⁽¹¹⁴⁾، وَالرَّمَحْشَرِيِّ ⁽¹¹⁵⁾، وَابْنِ خَرُوفٍ ⁽¹¹⁶⁾.

وَاسْتِفِيدَ الْخَبَرُ مِنَ الْأَمْرِ هُنَا، وَفِي جَوَابِ الشَّرْطِ، [كَمَا] ⁽¹¹⁷⁾ اسْتِفِيدَ الْأَمْرُ مِنْ مُثَبَّتِ الْخَبَرِ، وَالتَّهْيِ مِنْ مَنْفِيَّةٍ، وَرُبَّمَا اسْتِفِيدَ الْأَمْرُ مِنَ الْاسْتِفْهَامِ، وَلَا يُتَعَجَّبُ إِلَّا مِنْ مُخْتَصٍ، وَإِذَا عَلِمَ جَارَ حَذْفُهُ مُطْلَقًا.

أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ:

يَصَاحُ لِلتَّفْضِيلِ مُوَازِنٌ (أَفْعَلٌ) اسْمًا مِمَّا صِيغَ مِنْهُ فِي التَّعَجُّبِ فِعْلاً عَلَى نَحْوِهِ مِنْ أَطْرَادٍ وَشُدُودٍ، وَنِيَابَةِ (أَشَدَّ) وَشِبْهِهِ، وَهُوَ هُنَا اسْمٌ نَاصِبٌ مُصَدَّرَ الْمُحْجُجِ إِلَيْهِ تَمْيِيزًا. وَغَلَبَ حَذْفُ هَمْزَةِ (أَخِيرَ) وَ(أَشَرَّ) فِي التَّفْضِيلِ، وَنَدَرَ فِي التَّعَجُّبِ.



وَيَلْزَمُ أَفْعُلُ التَّفْضِيلِ عَارِيًّا الْإِفْرَادَ وَالتَّذْكِيرَ، وَأَنْ يَلِيَهُ أَوْ مَعْمُولُهُ الْمُفْضُولُ مَجْرُورًا بِ(مِنْ) وَقَدْ يَسْبِقَانِهِ.

اسْمُ الْفَاعِلِ:

الصِّفَةُ الدَّالَّةُ عَلَى (فَاعِلٍ) جَارِيَةٍ فِي التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ عَلَى الْمُضَارِعِ مِنْ أَفْعَالِهَا لِمَعْنَاهُ أَوْ مَعْنَى الْمَاضِي، وَيَعْمَلُ اسْمُ الْفَاعِلِ غَيْرُ الْمَصْغَرِ وَالْمَوْصُوفِ مُفْرَدًا وَغَيْرَ مُفْرَدٍ عَمَلٍ فِعْلِهِ مُطْلَقًا، وَكَذَا إِنْ حَوَّلَ لِلْمُبَالَغَةِ مِنْ (فَاعِلٍ) إِلَى (فَعَالٍ)، أَوْ (مَفْعُولٍ)⁽¹¹⁸⁾، أَوْ (مِفْعَالٍ) خِلَافًا لِلْكَوْفِيِّينَ⁽¹¹⁹⁾، وَرَبَّمَا عَمِلَ مُحَوَّلًا إِلَى (فَعِيلٍ) أَوْ (فَعِلٍ)، وَرَبَّمَا بُنِيَ (فَعَالٍ)، أَوْ (مِفْعَالٍ)، وَ(فَعِيلٍ)، وَ(فَعُولٍ) مِنْ (أَفْعَلٍ).

وَلَا يَعْمَلُ غَيْرُ الْمُعْتَمِدِ عَلَى صَاحِبٍ مَذْكَورٍ أَوْ مَنُويٍّ، أَوْ عَلَى نَفْيٍ صَرِيحٍ أَوْ مُؤَوَّلٍ، أَوْ اسْتِفْهَامٍ مُوجُودٍ أَوْ مُقَدَّرٍ، وَلَا الْمَاضِي غَيْرُ الْمُوَصُولِ بِهِ (أَلْ)، أَوْ مُحْكِيٍّ بِهِ الْحَالُ، خِلَافًا لِلْكَسَائِيِّ⁽¹²⁰⁾، بَلْ يَدُلُّ عَلَى فِعْلٍ نَاصِبٍ لِمَا يَفْعُ [بَعْدَهُ]⁽¹²¹⁾ مِنْ مَفْعُولٍ بِهِ يُتَوَهَّمُ أَنَّه مَعْمُولُهُ، وَلَيْسَ نَصْبٌ مَا بَعْدَ الْمُقْرُونِ بِ(أَلْ) مَخْصُوصًا بِالْمَاضِي، خِلَافًا لِلرُّمَانِيِّ وَمَنْ وَافَقَهُ⁽¹²²⁾، وَلَا عَلَى التَّشْبِيهِ بِالْمَفْعُولِ بِهِ، [ب/184] خِلَافًا لِلْأَخْفَشِيِّ⁽¹²³⁾، وَلَا بِفِعْلٍ مُضَمٍّ خِلَافًا لِقَوْمٍ⁽¹²⁴⁾.

الصِّفَةُ الْمُشَبَّهَةُ بِاسْمِ الْفَاعِلِ:

هِيَ الْمَلَاقِيَةُ فِعْلًا لَازِمًا، ثَابِتًا مَعْنَاهَا تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا، قَابِلَةٌ لِلْمَلَابَسَةِ وَالتَّجَرُّدِ وَالتَّغْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ بِلَا شَرْطٍ، وَمُؤَاوَزَتَهَا لِلْمُضَارِعِ قَلِيلَةٌ إِنْ كَانَتْ مِنْ ثَلَاثٍ، وَلَازِمَةٌ إِنْ كَانَتْ مِنْ غَيْرِهِ، وَيُمَيِّزُهَا مِنْ اسْمِ فَاعِلِ الْفَاعِلِ⁽¹²⁵⁾ اللَّازِمِ اطِّرَادُ إِضَافَتِهَا إِلَى الْفَاعِلِ مَعْنَى.

إِعْمَالُ الْمُصَدَّرِ:

يَعْمَلُ الْمُصَدَّرُ مُطَهَّرًا، مُكَبَّرًا، غَيْرَ مَحْدُودٍ، وَلَا مَنْعُوتٍ، قَبْلَ تَمَامِهِ، عَمَلٌ فِعْلِهِ.

حُرُوفُ الْجَرِّ:

مِنْهَا: (مِنْ)، وَهِيَ لَا تَبْدَأُ الْعَايَةَ مُطْلَقًا عَلَى الْأَصَحِّ، وَلِلتَّبَعِيضِ، وَلِبَيَانِ الْجِنْسِ، وَمِنْهَا: (إِلَى) لِلْإِنْتِهَاءِ مُطْلَقًا، وَلَا تُرَادُّ، خِلَافًا لِلْفَرَّاءِ⁽¹²⁶⁾، وَمِنْهَا: (الَّامُ) لِلْمِلْكِ وَشَيْئِهِ، وَلِلتَّمْلِيكِ وَشَيْئِهِ، وَلِلْإِسْتِحْقَاقِ، وَمِنْهَا: (فِي) لِلظَّرْفِيَّةِ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا.



قُلْتُ: وَتَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا.

وَمِنْهَا: (الْكَافُ) لِلتَّشْبِيهِ، وَدُخُولُهَا عَلَى ضَمِيرِ الْغَائِبِ الْمَجْرُورِ قَلِيلٌ، وَعَلَى (أَنْتَ)، وَ(إِيَّاكَ) وَأَخَوَاتِهَا⁽¹²⁷⁾ أَقَلُّ.

الْقَسَمُ:

وَهُوَ صَرِيحٌ، وَغَيْرُ صَرِيحٍ، وَكِلَاهُمَا جُمْلَةٌ فِعْلِيَّةٌ أَوْ اسْمِيَّةٌ، وَيُسْتَعْنَى لِلدَّلِيلِ كَثِيرًا بِالْجَوَابِ عَنِ الْقَسَمِ، وَعَنِ الْجَوَابِ بِمَعْمُولِهِ، أَوْ تَقْسِيمِ⁽¹²⁸⁾ مَسْبُوقٍ بِبَعْضِ حُرُوفِ الْإِجَابَةِ، وَالْأَصَحُّ كَوْنُ (جَيْرٍ) مِنْ حُرُوفِ الْإِجَابَةِ، لَا اسْمًا بِمَعْنَى: حَقًّا، وَقَدْ نَفُتِحَ رَأُوهَا، وَرَبَّمَا أَغْنَتْ هِيَ، وَ(لَا جَرَمَ) عَنْ لَفْظِ الْقَسَمِ مُرَادًا، وَقَدْ يُجَابُ بـ(جَيْرٍ) دُونَ إِزَادَةِ قَسَمٍ.

الإِضَافَةُ:

المُضَافُ: الْإِسْمُ الْمُجْعُولُ كَجُزءٍ لِمَا يَلِيهِ، خَافِضًا لَهُ بِمَعْنَى (فِي) إِنْ حُسِّنَ تَقْدِيرُهَا وَخَدَهَا، وَبِمَعْنَى (مِنْ) إِنْ حُسِّنَ تَقْدِيرُهَا مَعَ صَحَّةِ [أ/185] الْإِخْبَارِ عَنِ الْأَوَّلِ بِالثَّانِي، وَبِمَعْنَى: (الْلَامُ) تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا فِيمَا سِوَى ذَيْنِكَ. وَيُزَالُ مَا فِي الْمُضَافِ مِنْ تَنْوِينٍ أَوْ نُونٍ تُشْبِهُهُ.

وَقَدْ يُزَالُ مِنْهُ التَّأْنِيثُ إِنْ أُمِنَ اللَّبْسُ، وَيَتَخَصَّصُ بِالثَّانِي إِنْ كَانَ نَكْرَةً، وَيَتَعَرَّفُ بِهِ إِنْ كَانَ مَعْرِفَةً، مَا لَمْ يُوْجِبْ تَأْوُلُهُ بِنَكْرَةٍ وَقُوعُهُ مَوْقِعَ مَا لَا يَكُونُ مَعَهُ مَعْرِفَةً، أَوْ عَدَمُ قَبُولِهِ تَعْرِيفًا؛ لِشِدَّةِ إِنْهَامِهِ كـ(غَيْرٍ)، وَ(مِثْلٍ)، وَ(حَسْبٍ)، أَوْ تَكُنْ إِضَافَتُهُ غَيْرَ مَحْضَةٍ وَلَا شَبِيهَةٍ بِمَحْضَةٍ؛ لِكُونِهِ صِفَةً مَجْرُورًا مَرْفُوعًا فِي الْمَعْنَى أَوْ مَنْصُوبًا.

قُلْتُ: وَلَنَا فِي هَذَا الْمَحَلِّ إِشْكَالٌ نَفِيسٌ⁽¹²⁹⁾.

وَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْمَصْدَرِ الْمُضَافُ إِلَى مَرْفُوعِهِ أَوْ مَنْصُوبِهِ، خِلَافًا لِابْنِ بَرَهَانَ⁽¹³⁰⁾، وَلَا (أَفْعَلُ) التَّفْضِيلِ، وَلَا الْإِسْمُ الْمُضَافُ إِلَى الصِّفَةِ، خِلَافًا لِلْفَارِسِيِّ⁽¹³¹⁾، بَلْ إِضَافَةُ الْمَصْدَرِ وَ(أَفْعَلِ) التَّفْضِيلِ مَحْضَةٌ، وَإِضَافَةُ الْإِسْمِ إِلَى الصِّفَةِ شَبِيهَةٌ بِمَحْضَةٍ لَا مَحْضَةٌ، وَكَذَا إِضَافَةُ الْمُسَمَّى إِلَى الْإِسْمِ، أَوْ الصِّفَةِ إِلَى الْمُوصُوفِ، أَوْ الْمُوصُوفِ إِلَى الْقَائِمِ مَقَامَ الْوَصْفِ، وَالْمُؤَكِّدِ إِلَى الْمُؤَكِّدِ، وَالْمُلْغَى إِلَى الْمُعْتَبَرِ، وَالْمُعْتَبَرِ إِلَى الْمُلْغَى.



التَّابِعُ:

وَهُوَ مَا لَيْسَ خَبَرًا مِنْ مُشَارِكٍ مَا قَبْلَهُ فِي إِعْرَابِهِ، وَعَامِلِهِ مُطْلَقًا، وَهُوَ تَوْكِيدٌ، أَوْ نَعْتُ، أَوْ عَطْفُ بَيَانٍ، أَوْ عَطْفُ نَسَقٍ، أَوْ بَدَلٌ، وَلَا يَتَقَدَّمُ مَعْمُولٌ تَابِعٍ عَلَى مَتَّبِعٍ خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ⁽¹³²⁾.

التَّوَكِيدُ:

وَهُوَ مَعْنَوِيٌّ وَلَفْظِيٌّ، فَاَلْمَعْنَوِيُّ: التَّابِعُ الرَّافِعُ تَوْهَمَ إِضَافَةٍ إِلَى الْمَتَّبِعِ، أَوْ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْخُصُوصُ. وَاللَّفْظِيُّ: إِعَادَةُ اللَّفْظِ أَوْ تَقْوِيَتُهُ بِمُوَافَقَةٍ [ب/185] مَعْنَى.

النَّعْتُ:

التَّابِعُ الْمُقْصُودُ بِالِاشْتِقَاقِ وَضَعًا، أَوْ تَأْوِيلًا مَسُوقًا لِتَخْصِيصٍ، أَوْ تَعْمِيمٍ، أَوْ تَفْصِيلٍ، أَوْ مَدْحٍ، أَوْ ذَمٍّ، أَوْ تَرْحُّمٍ، أَوْ إِهْمَامٍ، أَوْ تَوْكِيدٍ.

مَنْ الْأَسْمَاءُ مَا يُنْعَتُ بِهِ وَيُنْعَتُ كَأَسْمِ الْإِشَارَةِ، وَنَعْتُهُ مَصْحُوبٌ (أَلْ) خَاصَّةً، وَإِنْ كَانَ جَامِدًا مَحْضًا فَهُوَ عَطْفُ بَيَانٍ عَلَى الْأَصَحِّ.

وَمِنْهَا مَا لَا يُنْعَتُ وَلَا يُنْعَتُ بِهِ، كَالضَّمِيرِ مُطْلَقًا، خِلَافًا لِلْكَسَائِيِّ فِي نَعْتِ ذِي الْغَيْبَةِ⁽¹³³⁾، وَمِنْهَا مَا يُنْعَتُ وَلَا يُنْعَتُ بِهِ كَالْعَلَمِ، وَمَا يُنْعَتُ بِهِ وَلَا يُنْعَتُ كَ(أَيٍّ).

عَطْفُ الْبَيَانِ:

التَّابِعُ الْجَارِي مَجْرَى النَّعْتِ فِي ظُهُورِ الْمَتَّبِعِ، وَفِي التَّوْضِيحِ وَالتَّخْصِيصِ، جَامِدًا أَوْ بِمَنْزِلَتِهِ.

وَيُؤَافِقُ الْمَتَّبِعَ فِي الْإِفْرَادِ وَضِدِّيهِ، وَفِي التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ، وَفِي التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ، خِلَافًا لِمَنْ أَلْتَزَمَ تَعْرِيفَهُمَا⁽¹³⁴⁾، وَلَمْ أَجَازَ بِخِلَافِهِمَا⁽¹³⁵⁾، وَلَا يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ أَحَصَّ مِنَ الْمَتَّبِعِ عَلَى الْأَصَحِّ.

الْبَدَلُ:

التَّابِعُ الْمُسْتَقِلُّ بِمُقْتَضَى الْعَامِلِ تَقْدِيرًا دُونَ مُتَّبِعٍ، وَيُؤَافِقُ الْمَتَّبِعَ وَيُخَالِفُهُ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ، وَلَا يُبَدِّلُ مُضْمَرٌ مِنْ مُضْمَرٍ وَلَا مِنْ مَظْهَرٍ⁽¹³⁶⁾، وَمَا أَوْهَمَ ذَلِكَ جُعِلَ تَأْكِيدًا إِنْ لَمْ يُفْدَ إِضْرَابًا، فَإِنْ اتَّحَدَا مَعْنَى سَمِيٍّ بَدَلٌ كُلٌّ مِنْ كُلٍّ، وَيُسَمَّى بَدَلٌ بَعْضٍ مِنْ كُلٍّ إِنْ دَلَّ عَلَى بَعْضِ الْأَوَّلِ،



وَبَدَلِ اشْتِمَالٍ إِنْ بَايَنَ الْأَوَّلَ وَصَحَّ اسْتِغْنَاءُ بِهِ عَنْهُ وَلَمْ يَكُنْ بَعْضُهُ، وَبَدَلِ إِضْرَابٍ أَوْ بَدَاءٍ إِنْ بَايَنَ
الْأَوَّلَ مُطْلَقًا وَقَصْدًا، وَالْأَوَّلَ فَبَدَلِ غَلَطٍ.

وَأَعْلَمَ أَنَّ الْمُشْتَمِلَ فِي بَدَلِ الْإِشْتِمَالِ هُوَ الْأَوَّلُ، خِلَافًا لِمَنْ جَعَلَهُ الثَّانِي⁽¹³⁷⁾، أَوْ الْعَامِلَ⁽¹³⁸⁾.
الْمُعْطُوفُ عَطْفَ النَّسَقِ:

هُوَ الْمَجْعُولُ تَابِعًا بِأَحَدِ حُرُوفِهِ، وَلَيْسَ مِنْهَا (لَكِنْ) وَفَاقًا لِيُونُسَ⁽¹³⁹⁾، وَلَا (إِمَّا) وَفَاقًا لَهُ وَلَا بَيْنَ
كَيْسَانَ⁽¹⁴⁰⁾، وَأَبِي عَلِيٍّ⁽¹⁴¹⁾، وَلَا (إِلَّا)، خِلَافًا لِلْأَخْفَشِ⁽¹⁴²⁾، [أ/186] وَالْفَرَّاءِ⁽¹⁴³⁾، وَلَا (لَيْسَ)، خِلَافًا
لِلْكُوفِيِّينَ⁽¹⁴⁴⁾، وَلَا (أَيَّ)، خِلَافًا لِصَاحِبِ الْمُسْتَوْفَى⁽¹⁴⁵⁾.
[الْبَدَاءُ]⁽¹⁴⁶⁾:

الْمُنَادَى: مَنْصُوبٌ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا بِ(أُنَادِي)، لَازِمٌ الْإِضْمَارِ، اسْتِغْنَاءٌ بِظُهُورِ مَعْنَاهُ مَعَ قَصْدِ
الْإِنْشَاءِ وَكَثْرَةِ اسْتِغْمَالِ، وَجَعَلِهِمْ كَعَوِضٍ مِنْهُ فِي الْقُرْبِ هَمَزَةً، وَفِي الْبُعْدِ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا (يَا)، أَوْ
(أَيَّا)، أَوْ (هَيَا) أَوْ (أَيَّ)، أَوْ (أَيَّ).

الِاسْتِغْنَاءُ وَالتَّعَجُّبُ الشَّبِيهُ بِهِمَا:

إِنْ اسْتُغْنِيَ الْمُنَادَى أَوْ تُعْجِبَ مِنْهُ جَرٌّ بِاللَّامِ مَفْتُوحَةً بِمَا يُجَرُّ فِي غَيْرِ الْبَدَاءِ، وَبِكَسْرِ اللَّامِ مَعَ
الْمُعْطُوفِ غَيْرِ الْمُعَادِ مَعَهُ (يَا)، وَمَعَ الْمُسْتَعَاثِ مِنْ أَجْلِهِ، وَقَدْ يُجَرُّ بِ(مِنْ) وَيُسْتَغْنَى عَنْهُ إِنْ عَلِمَ سَبَبُ
الِاسْتِغْنَاءِ، وَقَدْ يُحْدَفُ الْمُسْتَعَاثُ فَيَلِي (يَا) الْمُسْتَعَاثُ مِنْ أَجْلِهِ، وَإِنْ وَلِيَ (يَا) اسْمٌ لَا يُنَادَى إِلَّا مَجَازًا
جَازَ فَتَحُ اللَّامُ بِاعْتِبَارِ اسْتِغْنَائِهِ، وَكَسْرُهَا بِاعْتِبَارِ الْإِشْتِمَالِ مِنْ أَجْلِهِ فَيَكُونُ الْمُسْتَعَاثُ مَحْدُوفًا،
وَرَبَّمَا كَانَ الْمُسْتَعَاثُ مُسْتَعَاثًا مِنْ أَجْلِهِ تَفْرِيعًا وَتَهْدِيدًا.

قُلْتُ: نَحْوُ: (يَا لَزِيدٍ لَزِيدٍ)، أَيَّ: يَا زَيْدٌ أَدْعُوكَ لِتُنْصِفَ مِنْ نَفْسِكَ⁽¹⁴⁷⁾.

وَلَيْسَتْ (لَامٌ) الْإِشْتِمَالِ بَعْضَ (أَلِ)، خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ⁽¹⁴⁸⁾، وَتُعَاقِبُهَا أَلِفُ الْمُنْدُوبِ، وَرَبَّمَا
اسْتُغْنِيَ عَنْهَا فِي التَّعَجُّبِ.
النُّدْبَةُ:

الْمُنْدُوبُ: الْمَذْكُورُ بَعْدَ (يَا)، أَوْ (وَا) تَفْجُعًا؛ لِفَقْدِهِ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا، أَوْ تَوْجُعًا؛ لِكَوْنِهِ مَحَلَّ أَلَمٍ
أَوْ سَبَبِهِ، وَلَا يَكُونُ اسْمَ جِنْسٍ مُفْرَدًا، وَلَا ضَمِيرًا، وَلَا اسْمَ إِشَارَةٍ، وَلَا مَوْصُولًا بِصِلَةٍ لَا تُعَيِّنُهُ.



وَيُسَاوِي الْمُنَادَى فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَقْسَامِ وَالْأَحْكَامِ.

التَّزْخِيمُ:

يَجُوزُ تَزْخِيمُ الْمُنَادَى الْمُبْنِيِّ إِنْ كَانَ مُؤَنَّثًا بِالْهَاءِ مُطْلَقًا، أَوْ عَلَمًا زَائِدًا عَلَى الثَّلَاثَةِ بِحَذْفِ عَجْزِهِ إِنْ كَانَ مُرَكَّبًا، وَمَعَ الْأَلْفِ إِنْ كَانَ (اثنًا عَشَرَ) أَوْ (اثنَتَا)⁽¹⁴⁹⁾ عَشْرَةً، وَإِنْ كَانَ مُفْرَدًا فَيُحْذَفُ آخِرُهُ. وَلَا يَرْخَمُ الثَّلَاثِيُّ الْمُحَرَّكُ الْوَسْطَ الْعَارِي مِنْ هَاءِ التَّانِيثِ، خِلَافًا لِلْكَوْفِيِّينَ إِلَّا الْكَسَائِيَّ⁽¹⁵⁰⁾، وَيَجُوزُ تَزْخِيمُ الْجُمْلَةِ، وَفَاقًا لِسَبِيحُونِهِ⁽¹⁵¹⁾.

التَّخْذِيرُ⁽¹⁵²⁾:

إِلْزَامُ الْمُخَاطَبِ الْإِحْتِرَازَ مِنْ مَكْرُوهِهِ، بِ(إِيَّاكَ) أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ.

الْإِغْرَاءُ:

[ب/186] إِلْزَامُ الْمُخَاطَبِ الْعُكُوفَ عَلَى مَا يُحْمَدُ عَلَيْهِ، مِنْ صَلَةِ رَحِمٍ، وَحِفْظِ عَهْدٍ، وَنَحْوِ ذَلِكَ.

وَلَا يَكُونُ الْمُحْدُورُ ظَاهِرًا، وَلَا ضَمِيرٌ غَائِبٌ إِلَّا وَهُوَ مَعْطُوفٌ، وَشَدَّ: (إِيَّاهُ وَإِيَّا الشُّوَابِ)⁽¹⁵³⁾ مِنْ وَجْهَيْنِ.

أَسْمَاءُ الْأَفْعَالِ:

أَلْفَاطٌ تَقُومُ مَقَامَهَا، غَيْرُ مُتَصَرِّفَةٍ تَصَرَّفَهَا، وَلَا تَصَرَّفَ الْأَسْمَاءِ، وَحُكْمُهَا غَالِبًا فِي التَّعْدِي وَاللُّزُومِ وَالْإِظْهَارِ وَالْإِضْمَارِ حُكْمُ الْأَفْعَالِ الْمُوَافِقَةِ مَعْنَى، وَلَا عَلَامَةً لِلْمُضْمَرِ الْمُرْتَفِعِ بِهَا، وَبُرُوزُهُ مَعَ شِبْهِهَا⁽¹⁵⁴⁾ فِي عَدَمِ التَّصَرُّفِ دَلِيلٌ فِعْلِيَّتِهِ.

وَأَكْثَرُهَا أَوَامِرٌ، وَقَدْ تَدُلُّ عَلَى حَدَثٍ مَاضٍ، أَوْ حَاضِرٍ، وَقَدْ تُضَمَّنُ مَعْنَى نَفْيٍ أَوْ نَهْيٍ، أَوْ اسْتِفْهَامٍ أَوْ تَعْجِبٍ وَاسْتِحْسَانٍ، أَوْ تَنْدِيمٍ، أَوْ اسْتِعْظَامٍ.

أَسْمَاءُ الْأَصْوَاتِ:

وُضِعَتْ⁽¹⁵⁵⁾ إِمَّا لِزَجْرِ، وَإِمَّا لِجَكَايَةٍ.



نُونَا التَّوَكِيدُ:

خَفِيفَةٌ وَثَقِيلَةٌ، تَلَحَّاقَانِ الْمُضَارِعَ وَجُوبًا تَارَةً، وَجَوَازًا أُخْرَى.

[مَنْعُ الصَّرْفِ] ⁽¹⁵⁶⁾

يَمْنَعُ صَرْفَ الْإِسْمِ أَلْفَ التَّأْنِيثِ مُطْلَقًا، أَوْ مُوَازِنَةً (مَفَاعِلَ) أَوْ (مَفَاعِيلَ) فِي الْهَيْئَةِ، لَا بِعُرُوضِ الْكَسْرِ.

إِعْرَابُ الْفِعْلِ:

يُرْفَعُ الْمُضَارِعُ لِتَجَرُّدِهِ ⁽¹⁵⁷⁾ مِنَ النَّاصِبِ وَالْجَازِمِ، لَا لَوْفُوعِهِ مَوْقِعَ الْإِسْمِ خِلَافًا لِلْبَصْرِينِ ⁽¹⁵⁸⁾.

[عَوَامِلُ الْجَزْمِ] ⁽¹⁵⁹⁾:

مِنْ عَوَامِلِ الْجَزْمِ لَامُ الطَّلَبِ مَكْسُورَةً، وَفَتْحُهَا لُغَةً.

وَلَاذَاةَ الشَّرْطِ صَدْرُ الْكَلَامِ، فَإِنْ تَقَدَّمَ عَلَمُهَا شَبِيهُ بِالْجَوَابِ مَعْنَى فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ إِيَّاهُ، خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ ⁽¹⁶⁰⁾، وَالْمُبَرِّدِ ⁽¹⁶¹⁾، وَأَبِي زَيْدٍ ⁽¹⁶²⁾.

[التَّذْكِيرُ وَالتَّأْنِيثُ] ⁽¹⁶³⁾:

أَصْلُ الْإِسْمِ التَّذْكِيرُ، فَاسْتَعْنَى عَنْ عِلَامَةٍ، بِخِلَافِ التَّأْنِيثِ، وَعِلَامَتُهُ فِي الْإِسْمِ الْمُتَمَكِّنِ (تَاءٌ) ظَاهِرَةٌ أَوْ مُقَدَّرَةٌ، أَوْ أَلْفٌ مَقْصُورَةٌ أَوْ مَمْدُودَةٌ، وَيُعْلَمُ تَأْنِيثُ مَا لَمْ يُظْهَرْ ⁽¹⁶⁴⁾ الْعِلَامَةُ فِيهِ بِتَصْغِيرِهِ، أَوْ وَصْفِهِ، أَوْ ضَمِيرِهِ، أَوْ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِ، أَوْ عَدَدِهِ، أَوْ جَمْعِهِ عَلَى مِثَالِ يَخُصُّ الْمُؤَنَّثُ أَوْ يَغْلِبُ فِيهِ.

وَأَكْثَرُ مَجِيءِ التَّاءِ لِفَصْلِ أَوْصَافِ الْمُؤَنَّثِ مِنْ أَوْصَافِ الْمَذَكَّرِ، أَوِ الْإِحَادِ ⁽¹⁶⁵⁾ الْمَخْلُوقَةِ مِنْ أَجْنَاسِهَا، وَرَبَّمَا فَصَلَتْ [أ/187] الْأَسْمَاءَ الْجَامِدَةَ، وَالْإِحَادَ الْمُصْنُوعَةَ، وَرَبَّمَا لَحِقَتْ الْجِنْسَ، وَفَارَقَتْ الْوَاحِدَ، وَرَبَّمَا لَزِمَتْ صِفَاتٍ مُشْتَرَكَةً، أَوْ خَاصَّةً بِالْمَذَكَّرِ؛ لِتَأْنِيثِ مَا وَصِفَ فِي الْأَصْلِ، أَوْ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ الْمُؤَنَّثَ أَوَّلَى بِهَا مِنَ الْمَذَكَّرِ.

النَّسَبُ:

يُجْعَلُ حَرْفُ إِعْرَابِ الْمُنْسُوبِ إِلَيْهِ يَاءً مُشَدَّدَةً تَلِي كَسْرَةً، وَيُحْدَفُ لَهَا عَجْزُ الْمُرَكَّبِ غَيْرِ الْمُضَافِ، وَصَدْرُ الْمُضَافِ إِنْ تَعَرَّفَ بِالتَّائِي تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَإِلَّا فَعَجْزُهُ، وَقَدْ يُحْدَفُ صَدْرُهُ خَوْفَ اللَّبْسِ ⁽¹⁶⁶⁾، وَقَدْ يُفْعَلُ ذَلِكَ بِ(بَغْلَبِكَ) وَنَحْوِهِ، وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ الْجُمْلَةُ، خِلَافًا لِلرَّمْخَشَرِيِّ ⁽¹⁶⁷⁾.



التصريف:

عِلْمٌ يَتَعَلَّقُ بِبِنْيَةِ الْكَلِمَةِ، وَمَا لِحُرُوفِهَا مِنْ أَصَالَةٍ وَزِيَادَةٍ، وَصِحَّةٍ وَإِعْلَالٍ، وَشَبْهِ ذَلِكَ، وَمُتَعَلِّقُهُ مِنَ الْكَلِمِ الْأَسْمَاءِ الْمُتَمَكِّنَةِ، وَالْأَفْعَالِ الْمُتَصَرِّفَةِ، وَلَهَا الْأَصَالَةُ فِيهِ، وَمَا لَيْسَ بَعْضُهُ زَائِدًا يُسَمَّى مُجَرَّدًا، وَلَا يَتَجَاوَزُ خَمْسَةَ أَحْرَفٍ إِنْ كَانَ اسْمًا، وَلَا أَرْبَعَةً إِنْ كَانَ فِعْلًا، وَلَا يَنْقُصَانِ عَنْ ثَلَاثَةٍ.

وَالْمَزِيدُ فِيهِ إِنْ كَانَ اسْمًا لَمْ يَتَجَاوَزْ سَبْعَةَ إِلَّا بَهَاءِ التَّانِيثِ، أَوْ زِيَادَتِي: التَّثْنِيَةِ، أَوْ التَّصْحِيحِ، أَوْ النَّسَبِ، وَإِنْ كَانَ فِعْلًا لَمْ يَتَجَاوَزْ سِتَّةً إِلَّا بِحَرْفِ التَّنْفِيسِ، أَوْ تَاءِ التَّانِيثِ، أَوْ نُونِ التَّوَكِيدِ.

التصغير:

يُصَغَّرُ الْإِسْمُ الْخَالِي مِنَ التَّوَعُّلِ فِي شَبْهِ الْحَرْفِ، وَمِنْ صَيَغِ التَّصْغِيرِ وَشَبْهِهَا، وَمُنَافَاةٌ مَعْنَاهُ بِضَمِّ أَوَّلِهِ، وَفَتْحِ ثَانِيهِ، وَزِيَادَةُ يَاءٍ سَاكِنَةٍ بَعْدَهُ، يُحَذَفُ لَهَا أَوَّلُ يَاءَيْنِ وَلِيَّاهَا، وَتُقْلَبُ⁽¹⁶⁸⁾ يَاءٌ مَا وَلِيَّهَا مِنْ وَاوٍ وَجُوبًا إِنْ سَكِنَتْ، أَوْ اغْتَلَّتْ، أَوْ كَانَتْ لَامًا، وَاخْتِيَارًا إِنْ تَحَرَّكَتْ لَفْظًا فِي إِفْرَادٍ وَتَكْسِيرٍ، وَلَمْ يَكُنْ⁽¹⁶⁹⁾ لَامًا، وَيُجْعَلُ الْمُفْتُوحُ لِلتَّصْغِيرِ وَآوًا وَجُوبًا إِنْ كَانَ مُنْقَلِبًا عَنْهَا، أَوْ أَلِفًا زَائِدَةً، أَوْ مَجْهُولَةً الْأَصْلِ، أَوْ بَدَلَ هَمْزَةٍ تَلِي هَمْزَةً، وَجَوَازًا مَرْجُوحًا إِنْ كَانَ يَاءً أَوْ مُنْقَلِبًا عَنْهَا.

مَخَارِجُ الْحُرُوفِ:

أَقْصَى الْحَلْقِ لِلْهَمْزَةِ وَالْهَاءِ وَالْأَلِفِ، وَوَسْطُهُ لِلْعَيْنِ وَالْحَاءِ، وَأَدْنَاهُ لِلْغَيْنِ [ب/187] وَالْخَاءِ، وَمَا يَلِيهِ لِلْقَافِ، وَمَا يَلِيهِ لِلْكَافِ، وَمَا يَلِيهِ لِلْجِيمِ وَالشَّيْنِ وَالْيَاءِ، وَأَوَّلُ حَافَةِ اللِّسَانِ وَمَا يَلِيهِ مِنَ الْأَضْرَاسِ لِلضَّادِ، وَمَا دُونَ حَافَتِهِ إِلَى مُنْتَهَى طَرَفِهِ وَمُحَازِي ذَلِكَ مِنَ الْحَنْكِ الْأَعْلَى لِلَّامِ، وَمَا بَيْنَ طَرَفِهِ وَفَوْقَ⁽¹⁷⁰⁾ الثَّنَائِيَا لِلنُّونِ وَالرَّاءِ، وَهِيَ أَدْخَلُ فِي ظَهْرِ اللِّسَانِ قَلِيلًا، وَمَا بَيْنَ طَرَفِهِ وَأُصُولِ الثَّنَائِيَا لِلطَّاءِ وَالذَّالِ وَالتَّاءِ، وَمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الثَّنَائِيَا لِلرَّايِ وَالسَّيْنِ وَالضَّادِ، وَهِيَ أَحْرَفُ الصَّفِيرِ، وَمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَطْرَافِ الثَّنَائِيَا لِلطَّاءِ وَالذَّالِ وَالتَّاءِ، وَبَاطِنُ الشَّفَةِ السُّفْلَى وَأَطْرَافُ الثَّنَائِيَا الْعُلْيَا لِلْقَاءِ، وَمَا بَيْنَ الشَّفَتَيْنِ لِلْبَاءِ وَالْوَاوِ وَالْمِيمِ.



الْوَقْفُ:

إِنْ كَانَ آخِرُ الْمُوقُوفِ عَلَيْهِ سَاكِنًا ثَبَتَ بِحَالِهِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُهْمَلًا فِي الْخَطِّ فَيُحْدَفُ، إِلَّا تَنْوِينَ
مَفْتُوحٍ غَيْرِ مُؤَنَّثٍ بِالْهَاءِ فَيُبْدَلُ أَلِفًا فِي لُغَةٍ غَيْرِ رِبْعَةٍ⁽¹⁷¹⁾، وَيُحْدَفُ تَنْوِينُ الْمُضْمُومِ وَالْمَكْسُورِ بِلا بَدَلٍ
فِي لُغَةٍ غَيْرِ الْأَزْدِ⁽¹⁷²⁾، وَكَالصَّحِيحِ فِي ذَلِكَ الْمُقْصُورُ، خِلَافًا لِلْمَازِنِيِّ فِي إِبْدَالِ الْأَلْفِ مِنْ تَنْوِينٍ
مُطْلَقًا⁽¹⁷³⁾، وَلِأَبِي عَمْرٍو وَالْكَسَائِيِّ فِي عَدَمِ الْإِبْدَالِ مِنْهُ مُطْلَقًا⁽¹⁷⁴⁾.

الْهَجَاءُ:

وَلَهُ فِي غَيْرِ الْعَرُوضِ أَصْلَانِ لَا يُعْدَلُ⁽¹⁷⁵⁾ عَنْهُمَا إِلَّا انْقِيَادًا لِسَبَبٍ جَلِيٍّ، أَوْ قَيْدًا⁽¹⁷⁶⁾ بِالرَّسْمِ
السَّلَفِيِّ.

الأول: فَصَلُ الْكَلِمَةِ مِنَ الْكَلِمَةِ إِنْ لَمْ يَكُنَا لِشَيْءٍ⁽¹⁷⁷⁾ وَاحِدٍ.

الثاني: مُطَابَقَةُ الْمُكْتُوبِ الْمُنْطُوقِ فِي ذَاوَتِ⁽¹⁷⁸⁾ الْحُرُوفِ وَعَدَدِهَا، مَا لَمْ يَجِبِ الْإِقْتِصَارُ عَلَى أَوَّلِ
الْكَلِمَةِ؛ لِكُونِهَا اسْمَ حَرْفٍ وَارِدًا وَرُودَ الْأَصْوَاتِ، أَوْ يُحْدَفُ الْحَرْفُ لِإِذْغَامِهِ فِيمَا هُوَ مِنْ كَلِمَةٍ⁽¹⁷⁹⁾،
وَسَدَّ: ﴿بِأَيْكُمُ الْمُفْتُونُ﴾ [القلم: 6].

وَهَذَا آخِرُ مَا أَرَدْنَاهُ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ⁽¹⁸⁰⁾.

[188/أ] الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ.

بَحْثٌ عَلَى جَمِيعِ كِتَابِي هَذَا، وَهُوَ مُنْتَقَى التَّسْهِيلِ الْمُسَخِّي بِ(الْقَوَانِينِ فِي عِلْمِ النَّحْوِ) بَحْثُ إِفَادَةِ
وِجَادَةٍ، وَإِمْعَانٍ وَتَحْرِيرٍ، وَتَقْرِيرٍ وَإِثْقَانٍ الْوَلَدِ الصَّالِحِ الْكَامِلِ الْفَاضِلِ الْمُحْصِلِ الْمُؤَصِّلِ الْفَقِيهِ
الْمُحَقِّقِ الْعَالِمِ نَجْلِ الْعُلَمَاءِ، مُحِبِّ الدِّينِ، أَبُو⁽¹⁸¹⁾ الْجُودِ، مُحَمَّدٌ⁽¹⁸²⁾، ابْنُ الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْعَالِمِ
الْعَلَّامَةِ شَهَابِ الدِّينِ، أَبِي الْعَبَّاسِ أَحْمَدَ، الْمَشْهُورِ بِمَوْلَانَا زَادَهُ⁽¹⁸³⁾ الْحَنْفِيُّ السَّرَائِي⁽¹⁸⁴⁾، تَعَمَّدَهُ اللَّهُ
تَعَالَى بِالرَّحْمَةِ وَالرِّضْوَانِ، وَأَسْكَنَهُ بِحُبُوحَةِ الْجَنَانِ، وَقَدْ أَذِنْتُ لَهُ -كَانَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ- أَنْ يُقْرِئَ الْكِتَابَ
الْمَذْكُورَ لِمَنْ شَاءَ، فِي أَيِّ مَكَانٍ شَاءَ، فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ، وَأَنْ يَزِيئَهُ عَنِّي، وَجَمِيعُ مَا يَجُوزُ لِي وَعَنِّي رَوَايَتُهُ
مِنْ مُصَنَّفَاتِي وَغَيْرِهَا، مِنْ مَنْظُومٍ وَمَنْثُورٍ، وَمَنْقُولٍ وَمَعْقُولٍ مَا ثَوَّرَ بِشَرْطِهِ الْمُعْتَبَرِ عِنْدَ أَهْلِ الْأَثَرِ.

وَكَتَبَهُ مُحَمَّدُ بْنُ جَمَاعَةَ، حَامِدًا وَمُصَلِّيًا وَمُسَلِّمًا، وَذَلِكَ فِي حَادِي عَشَرَ مِنْ رَمَضَانَ، مِنْ سَنَةِ
إِحْدَى عَشْرَةَ وَثَمَانِمِائَةٍ⁽¹⁸⁵⁾.

النتائج:

توصل البحث إلى نتائج عدة، أبرزها:

- 1- المكانة العلمية لابن جماعة، إذ يعد من أبرز علماء القرن التاسع، وملازمة العلماء له، وتفننه في الشروح والمختصرات مع كثرة آثاره دليلٌ واضح على هذه المكانة.
 - 2- عناية ابن جماعة بأعظم الكتب النحوية (التسهيل)، وتقريبه بالاختصار والتعليق ينبئ عن فكرٍ وتطور في الدرس النحوي لدى علماء القرن التاسع، ولذا فإن كتاب (القوانين في النحو) يُعدُّ الكتاب النحوي الثاني لابن جماعة الذي يحاول فيه اختصار النحو، وتهذيب مسأله، مع إيراد أهم الخلافات بين العلماء، وأما الكتاب الأول وهو (إعانة الإنسان على أحكام اللسان) فهو من تأليفه، وقد جرّده من الخلافات النحوية.
 - 3- على الرغم من محافظة ابن جماعة على لفظ ابن مالك في التسهيل، فإنَّ له تعليقات واستدراكات يسيرة تبين أنه غير مقلدٍ لأحد.
 - 4- أن لابن جماعة مؤلفاتٍ وآثارًا كثيرةً ما زالت في عداد المخطوطات، وهي جديرة بالدراسة والتحقيق وإخراجها إلى المكتبة العربية.
- وأخيرًا: يوصي البحث بأن تجمع تعقبات ابن جماعة على العلماء، وما انفرد به من مسائل لغوية في شتى مؤلفاته النحوية والصرفية، ليستفاد منها في الدراسة والتحقيق.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن مالك، التسهيل: 1، 2.
- (2) أبو حيان، التذييل والتكميل: 8/1.
- (3) نفسه: 6/1.
- (4) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 15/1.
- (5) الجيش، مقدمة تمهيد القواعد: 108/1.
- (6) الدماميني، تعليق الفرائد- المقدمة: 18/1.



- (7) من آخر الرسائل التي وقفت عليها: نتائج التحصيل في شرح التسهيل، للمرابط الدلائي، (ت: 1089)، وقد حُقق في عدة رسائل علمية سنتي 1441هـ - 1442هـ، في كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. وذكر جابر السريع عن أحمد محمد علام أنه يحقق شرح التسهيل لابن هشام على نسختين. ينظر: ابن هشام، حاشيتان من حواشي ابن هشام على ألفية ابن مالك: 1/ 19.
- (8) تنظر سيرته في: ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 4/ 49، 50. ابن حجر، إنباء الغمر في أبناء العمر: 3/ 115-117. العامري، بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين: 51، 52. السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 171-174. السيوطي، بغية الوعاة: 1/ 63-66. الشوكاني، البدر الطالع: 2/ 147-149.
- (9) ابن حجر، إنباء الغمر: 2/ 160.
- (10) ينظر: الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين: 147.
- (11) ينظر: نفسه: 209. ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 2/ 280-282.
- (12) السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 172.
- (13) يعد هذا الكتاب هو المؤلف الأول، إذ يختصر فيه أبواب النحو بأسلوب واضح خالٍ من الخلافات. والكتاب مطبوع في مجلة الوعي الإسلامي في الكويت عام 1438هـ، بتحقيق رياض العيسى.
- (14) ينظر: ابن حجر، إنباء الغمر: 3/ 117.
- (15) ينظر النص المحقق صفحة رقم [26].
- (16) ينظر النص المحقق صفحة رقم [33].
- (17) ينظر النص المحقق صفحة رقم [26].
- (18) ينظر النص المحقق صفحة رقم [27].
- (19) ينظر النص المحقق صفحة رقم [29].
- (20) ينظر النص المحقق صفحة رقم [33].
- (21) ينظر النص المحقق صفحة رقم [22].
- (22) ينظر النص المحقق صفحة رقم [31].
- (23) ينظر النص المحقق صفحة رقم [18].
- (24) ينظر النص المحقق صفحة رقم [21].
- (25) ينظر النص المحقق صفحة رقم [21].
- (26) ينظر النص المحقق صفحة رقم [21].
- (27) هكذا أوردها بلفظ التأنيث: سبعة!
- (28) ينظر النص المحقق صفحة رقم [19].
- (29) ينظر النص المحقق صفحة رقم [24].

- (30) ينظر النص المحقق صفحة رقم [37].
- (31) ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 173 / 7.
- (32) السيوطي، بغية الوعاة: 65 / 1.
- (33) ينظر: 99 / 2.
- (34) ستأتي ترجمته في التحقيق صفحة رقم [39].
- (35) هكذا في المخطوطة، ويمكن توجيهها على إرادة القطع.
- (36) زيادة من المحقق، وهي في التسهيل صفحة: 3.
- (37) زيادة من المحقق، وهي في التسهيل صفحة: 7.
- (38) كتب بجوارها ما نصه: "وهو الذي عليه الجمهور، ومنهم من يجعله أصلاً في الفعل، فرعاً في الاسم، ومنهم من يجعله أصلاً في كل واحد منهما، والذي يجعل الإعراب أصلاً في الفعل يقول: إنَّ الإعراب لأجل اعتبار المعاني، والفعل محل للتغيير والاعتوار".
- (39) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 133 / 1.
- (40) زيادة من المحقق، وهي في التسهيل: 12.
- (41) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 406 / 15. ابن جني، سر صناعة الإعراب: 339 / 2.
- (42) ينظر: العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين: 211. العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب: 105 / 1.
- (43) زيادة من المحقق، وهي فيك ابن مالك، التسهيل: 21.
- (44) كتب بجوارها: (هو المنحط رتبته في المعرفة).
- (45) كتب بجوارها: (والنكرات سبعة: شيء، ثم جوهر، ثم جسم، ثم حيوان، ثم إنسان، ثم رجل. عن... نقلاً عن ابن القواس).
- (46) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 253 / 1، وهناك قول آخر، وهو: أن مذهب الخليل أن الألف واللام كلمة واحدة مبنية من حرفين بمنزلة (من)، وأما غير الخليل من علماء البصرة والكوفة فيرون أن اللام وحدها للتعريف، والألف قبلها زائدة. ينظر: الزجاجي، اللامات: 41.
- (47) ينظر: سيبويه، الكتاب: 148 / 4.
- (48) كتب بجوارها: أي: المبتدأ.
- (49) هكذا في الأصل، والصواب: والمبتدأ الخبر. كما في التسهيل: 44.
- (50) ينظر: الزمخشري، المفصل: 43. ابن يعيش، شرح المفصل: 223 / 1. ونسبه أبو البركات الأنباري لبعض البصريين. ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 38 / 1.
- (51) كتب بجوارها: ويتفرع من أنَّ الخبر يرتفع بالابتداء والمبتدأ أربعة مذاهب ... في هذا النص خمس كلمات لم تتضح لي: نظراً لأنها على طرف اللوح.



- (52) كتب بجوارها: قوله: (غالبًا) يحتز من القليل الذي حذف منه ذلك وأريد، مثل: تنفك تسمع، أي: ما تنفك.
- (53) كتب بجوارها: قوله: (أو تقديرًا) مثاله: قوله: ولا أراها تزال ظالملة.
- (54) كتب بجوارها: لا ماضي يزول.
- (55) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 2/ 522. ابن يعيش، شرح المفصل: 5/ 65.
- (56) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 134. العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين: 324.
- (57) كتب بجوارها: اخلولقت السماء.
- (58) كتب بجوارها: (كاد) فيها مذاهب، أحدها: أن يلزم من نفمها القبول، ومن ثبوتها النفي. والثاني: أن يلزم من نفمها النفي مع مقارنته أن يفعل، ومن ثبوتها الثبوت مع مقارنته أن يفعل. والثالث: أن يلزم من نفمها النفي، ومن ثبوتها الثبوت، وأما المقاربة وألا مقاربة فمستفاد من خارجها، لا من نفسها.
- (59) ينظر: الأزهرى، الزاهر في معاني كلام الناس: 2/ 84. الصغاني، التكملة: 2/ 333.
- (60) كتب بجوارها: وإنما لم يذكر (أنَّ) المفتوحة، لأنها فرع (إنَّ) المكسورة.
- (61) كتب بجوارها: والفرق بين التمني والترجي: أنَّ التمني لحصول البعيد، والترجي لحصول القريب، وربما دخلت ليت على غير المستحيل و(لعل) لا تدخل على المستحيل.
- (62) كتب بجوارها: والترجي أعمُّ، طلب وقوع الفعل. والإشفاق: طلب عدم وقوع الفعل.
- (63) كتب بجوارها: من أنَّ الأسماء: لم كانت كالفضلات؟
- (64) كتب بجوارها: أما إذا كررت (لا) ففيها خمسة أوجه، كما في: لا حول ولا قوة.
- (65) كتب بجوارها: أي: لم كانت (لا) إذا ركبت وقع الخلاف في أنها تعمل ولا تعمل، وفي الأفراد وقع الإجماع على عملها للاسم اللهم أن يقال: حال التركيب ضعف عملها.
- (66) كتب بجوارها: الخبر.
- (67) ينظر: الزمخشري، المفصل: 52. ابن الأثير، البديع: 1/ 576.
- (68) هكذا في الأصل، والذي في التسهيل بلفظ: مضمَّن. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 75.
- (69) ذكر ابن عصفور هذا القول دون نسبة لأحد. ينظر: ابن عصفور، الشرح الكبير: 1/ 165.
- (70) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 1/ 410. ينظر أيضًا: ابن الخباز، توجيه اللمع: 121.
- (71) هكذا في الأصل، وفي التسهيل: وجب نصب السابق. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 80.
- (72) كتبت في الأصل بلفظ: القرافي، والصواب ما أثبتته. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 86. ينظر قول الفراء في: ابن يعيش، شرح المفصل: 1/ 205.
- (73) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 71.
- (74) ينظر: الزجاجي، الإيضاح في علل النحو: 56.
- (75) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 2/ 180.

- (76) لعل محل الإنكار هو: أنه إذا ساوى معنى المصدر معنى عامله، فإنه يكون لمجرد التوكيد، وهذا القول صريح به ابن جني، وذكر أبو حيان عن أبي الأبيدي أنه ليس من التأكيد اللفظي، بل يراد به البيان ورفع المجاز. ينظر: ابن جني، اللمع: 48. أبو حيان، التذييل والتكميل: 144/7.
- (77) هكذا في الأصل، والصواب: مفهوم الحدث. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 90.
- (78) نسبه ابن مالك في شرح التسهيل للزجاج، فقال: «خلافًا للزجاج»، وأما في التسهيل فقال: «خلافًا لبعضهم». ينظر: ابن مالك، التسهيل: 90. ابن مالك، شرح التسهيل: 196/2. وقد علق أبو حيان على هذا بقوله: «خلافًا لبعضهم، هذا المذهب نسبه المصنف إلى الزجاج، فقال في النسخة القديمة من هذا الكتاب: خلافًا للزجاج، وقال في النسخة القديمة من شرحه لهذا الكتاب: «وزعم الزجاج أن المفعول له منصوب نصب نوع المصدر...، وقال المصنف في النسخة الجديدة من شرح هذا الكتاب ما معناه: «إن الذي ذهب إلى أنه انتصب انتصاب نوع المصدر- وهو بعض المتأخرين- قال: وقد نسب إلى الزجاج، وليس بصحيح، بل مذهبه مذهب سيبويه. انتهى» إلخ. أبو حيان، التذييل والتكميل: 236/7، 237.
- (79) هكذا في الأصل، والذي في التسهيل بلفظ: (مُعْدَى). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 99.
- (80) ينظر: الجرجاني، الجمل: 20. الجرجاني، شرح الجمل: 98.
- (81) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/200. ابن يعيش، شرح المفصل: 1/440.
- (82) هكذا في الأصل، والمثبت في التسهيل بلفظ: (فمنقطع). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 101.
- (83) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 3/63، 64.
- (84) قال ابن عقيل: حكاه ابن العلي عن الفراء. ينظر: ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/55. ينظر لتوجيه الآيات عند الفراء في المعاني: 2/28، 3/44.
- (85) ينظر: ابن السراج، الأصول: 1/283.
- (86) ينظر: الماتريدي، تفسير الماتريدي: 10/269.
- (87) ذكر ابن عصفور الخلاف بين النحويين دون نسبة الأقوال. ابن عصفور، الشرح الكبير: 2/249-250.
- (88) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بدون الواو، بلفظ (إن). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 103.
- (89) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ الياء (يجز). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 108.
- (90) من أمثلة سيبويه. ينظر: سيبويه، الكتاب: 1/377.
- (91) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 2/325، وفيه أيضًا أن ابن خروف نقل عن الفراء أنه حكى: حاذيته ركبته إلى ركبتي، وجاورته بيته إلى بيتي، وصارعه جهته إلى جبتي. ولم أجد قول هشام ولا قول الفراء عند المتقدمين، بل وجدت السيرافي نص على أنه لم يقل أحد هذا. ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 2/283.
- (92) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بالياء (ويجره). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 114.



- (93) جزء من عجز بيت من الرجز، وتمامه: كَأَنَّ خُصْيَيْهِ مِنَ الدَّلْدَلِ**ظَرَفُ عَجُوزٍ فِيهِ ثُنْتَا حَنْظَلٍ، وهو لجندل بن المثنى الطهوي. ينظر: ابن يسعون، المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح: 2/ 992. القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح: 2/ 600. وهو في كتاب سيبويه منسوب لبعض السعديين. ينظر: سيبويه، الكتاب: 3/ 624.
- (94) زيادة من المحقق، وهي في التسهيل: 124.
- (95) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بالواو، (ومعنى). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 125.
- (96) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بالتاء، (وتقع). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 125.
- (97) لم يذكر المؤلف وقوعها مضاعفاً إليه، وقد وردت في التسهيل. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 125.
- (98) هكذا في الأصل، ولم تذكر في التسهيل وشروحه إلا في: ابن عقيل، المساعد: 2/ 117، وعلّق عليها بقوله: «بحذف الألف، وهمزة مكسورة منونة بعد الكاف».
- (99) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (فيليا). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 126.
- (100) ينظر: ابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه: 517. ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 81.
- (101) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (يتصرفان). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 126.
- (102) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (أو كسرهما). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 126.
- (103) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (فعليل). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 126.
- (104) ينظر: المبرد، المقتضب: 2/ 145.
- (105) ينظر: ابن السراج، الأصول: 1/ 115.
- (106) كالسيرافي وابن جني. ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 3/ 12. ابن جني، اللمع: 142.
- (107) كالأخفش. ينظر: الكافية لابن الحاجب: 50. أبو حيان، ارتشاف الضرب: 4/ 2060.
- (108) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (تدخل). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 126.
- (109) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (تعمل). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 126.
- (110) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 1/ 355. ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 104.
- (111) كالفرأ وابن درستويه. ينظر: ابن الخباز، توجيه اللمع: 382. ابن يعيش، شرح المفصل: 4/ 421.
- (112) ينظر: الزمخشري، المفصل: 368. ابن الخشاب، المرتجل: 147.
- (113) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (تفارقه). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 130.
- (114) ينظر: الفرأ، معاني القرآن: 2/ 139.
- (115) ينظر: الزمخشري، المفصل: 367.
- (116) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/ 33.
- (117) زيادة من المحقق يتم بها المعنى، وهي فيك ابن مالك، التسهيل: 130.
- (118) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: فَعُول. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 136.



- (119) ينظر: ابن عصفور، الشرح الكبير: 1/561.
- (120) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 1/436.
- (121) زيادة من المحقق يتم بها المعنى، وهي في: ابن مالك، التسهيل: 137.
- (122) ينظر القول غير منسوب لأحد في: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 2/38. ونسبه ابن مالك للرماني في: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/76.
- (123) ينظر: ابن السراج، الأصول: 2/265. السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 2/38.
- (124) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/77، 78.
- (125) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (الفعل). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 139.
- (126) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 2/78.
- (127) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ التثنية: (وأخواتهما). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 147.
- (128) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (بقسم). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 154.
- (129) كتب بجوارها: (الإشكال أن الإضافة مطلقاً تقتضي تخصيص المضاف بالمضاف إليه، سواء كانت محضة أو غير محضة، وإلا فلا يكون للإضافة إضافة فلا وجه لهذه التفرقة).
- (130) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/228.
- (131) ينظر: الفارسي، الإيضاح العضدي: 269.
- (132) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/288.
- (133) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/320.
- (134) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/326، وفيه: قال ابن مالك: إن الشلوين نسب هذا القول للبصريين. قال ابن مالك: ولم أجد هذا النقل من غير جهته. قلت: ذكر ابن عقيل أن صاحب البسيط نقل ذلك كما نقله الشلوين. ينظر: ابن عقيل، المساعد: 2/423. قلت: وقد نص ابن يعيش على أن عطف البيان لا يكون إلا في المعارف. ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل: 1/260.
- (135) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (تخالفهما). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 171. كالفراء والكوفيين، وخرّج الزمخشري عليه بعض الآيات. ينظر: الزمخشري، الكشف: 1/388. ابن مالك، شرح التسهيل: 3/326.
- (136) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (ظاهر). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 172.
- (137) ينظر: الفارسي، الحجة: 6/378. ابن مالك، شرح التسهيل: 3/338.
- (138) نسبه ابن مالك للمبرد. ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/338.
- (139) ينظر: ابن عصفور، الشرح الكبير: 1/224.
- (140) ذكر ابن عصفور أن النحويين اتفقوا على أن (إمّا) ليست حرف عطف، ولكن أوردوها من حروف العطف لمصاحبتها لها. ينظر: ابن عصفور، الشرح الكبير: 1/223.



- (141) ينظر: الزمخشري، المفصل: 405.
- (142) ينظر: الأخفش، معاني القرآن: 1/ 162.
- (143) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/ 345.
- (144) نسب أبو علي الفارسي هذا القول للبغداديين. ينظر: الفارسي، المسائل الحلبيات: 264. وكذا ابن عصفور.
ينظر: الشرح الكبير: 1/ 225.
- (145) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/ 347.
- (146) زيادة من المحقق، وهي في: ابن مالك، التسهيل: 179.
- (147) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 3/ 412.
- (148) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل: 1/ 325.
- (149) كُتبت في الأصل بلفظ: (اثني)، وما أثبتته من: ابن مالك، التسهيل: 188.
- (150) ينظر: ابن عصفور، الشرح الكبير: 2/ 113.
- (151) ينظر: سيبويه، الكتاب: 3/ 377. وقد أنكر أبو حيان هذا، وزعم أنه غلط وسوء فهم من ابن مالك على سيبويه. ينظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب: 5/ 2230.
- (152) نقل المؤلف تعريف التحذير والإغراء من: ابن مالك. شرح الكافية: 3/ 1377-1379.
- (153) من أمثلة سيبويه. ينظر: سيبويه، الكتاب: 1/ 279.
- (154) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (مشهها). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 210.
- (155) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (وضع)، ينظر: ابن مالك، التسهيل: 213.
- (156) زيادة من المحقق، وهي في: ابن مالك، التسهيل: 218.
- (157) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: لتعزيه. ينظر: ابن مالك، التسهيل: 228.
- (158) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 3/ 91. ابن الوراق، علل النحو: 187.
- (159) زيادة من المحقق، وهي في: ابن مالك، التسهيل: 235.
- (160) ينظر: ابن جني، الخصائص: 2/ 390. ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 2/ 511-517.
- (161) ينظر: المبرد، المقتضب: 3/ 177.
- (162) ينظر: ابن جني، الخصائص: 2/ 390.
- (163) زيادة من المحقق، وهي في: ابن مالك، التسهيل: 253.
- (164) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (تظهر)، ينظر: ابن مالك، التسهيل: 253.
- (165) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (والأحاد)، ينظر: ابن مالك، التسهيل: 253.
- (166) كتب بجوارها: وقد يُركب من الصدر والعجز أمثال: (عَبْشِي)، و(عَبْدَرِي)، و(عَبْقَسِي)، في: عبد شمس، وعبد ربه، وعبد القيس.

- (167) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (للجرمي). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 261. وهذا القول منسوب للجرمي في: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 124/4. ابن سيده، المخصص: 163/4.
- (168) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (ويقلب). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 284.
- (169) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (تكن)، ينظر: ابن مالك، التسهيل: 284.
- (170) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (فويق). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 319.
- (171) نص السيرافي على أن كل العرب على هذا، إلا ما حكاه الأخفش عن قوم يقولون: رأيت زيد، بلا ألف. ولم ينسب هذه اللغة لقوم بعينهم. ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 38/5.
- (172) ينظر: سيبويه، الكتاب: 167/4. السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 40/5.
- (173) ينظر: ابن الخشاب، المرتجل: 49. ابن الأنباري، أسرار العربية: 57. العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين: 187.
- (174) ينظر: ابن الخشاب، المرتجل: 47. العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين: 187.
- (175) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (ولا يعدل). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 332.
- (176) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (اقتداءً). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 332.
- (177) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (كشيء). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 332.
- (178) هكذا في الأصل والصواب (ذوات)، ينظر: ابن مالك، التسهيل: 332.
- (179) هكذا في الأصل، وأما في التسهيل فهي بلفظ: (كلمته). ينظر: ابن مالك، التسهيل: 333.
- (180) كتب بجوارها: ونقل من خط المصنف، أبقاه الله تعالى للمسلمين في خير وسلامة، في يوم الثلاثاء، الخامس عشر، شهر رجب الفرد، [سنة أحد [إحدى] عشر [عشرة] وثمان مئة [وثمانمائة]]. وكتبه: محمد بن أحمد، الشهيرُ والده بمولانا زاده السرائي، غفر الله له ولوالديه، ولجميع المسلمين أجمعين، والحمد لله.
- (181) هكذا في المخطوطة، ويمكن توجيهها على إرادة القطع.
- (182) هو: محمد بن أحمد بن أبي يزيد، محب الدين، أبو السعادات القاهري، والعجمي الأصل، وهو سبط شمس الدين الأقصري؛ ولذا يعرف بابن بنت الأقصري، فقيه حنفي، ومفسر ومحدث، ولد في القاهرة في شهر ذي الحجة سنة 790هـ، وبعد شهر تقريباً توفي والده الملقب بمولانا زاده، فكفله جده لأمه، وحفظ القرآن وهو صغير، وتفقه وتعلم العربية على يد خاله البدر الأقصري، كما قرأ العربية والصرف على شيخه محمد بن أحمد ابن مرزوق المغربي، ولأزم عز الدين بن جماعة تسع سنين، وانتفع به كثيراً، وعنه أخذ جل العلوم، وكان ابن جماعة يحبه ويقدمه، وأذن له في إلقاء العلوم، وكان إمام السلطان في زمانه، ومن تلاميذه السخاوي، وله حاشية على الكشاف لم تكمل، حيث وصل فيها إلى سورة النساء، وله حاشية على الهداية، وحاشية على البديع لابن الساعاتي، وكانت وفاته في الثالث من شهر ذي الحجة وهو محرم في مكة، سنة 859هـ. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 115-117. السيوطي، نظم العقيان: 138، 139.



(183) أحمد بن أبي يزيد بن محمد، ويلقب بمولانا زاده العجبي الحنفي، ولد سنة 754هـ، أقام بالشام يدرس الفقه والأصول، ثم دخل القاهرة وأسند إليه تدريس الحديث في الظاهرية، توفي مسمومًا، في شهر محرم، سنة 791هـ، رحمه الله. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: 1/ 398.

(184) السرائي نسبة إلى بلاد سَراي، والسراي: بفتح المهملتين مدينة في بلاد الدشت. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 115/7.

(185) كتب بجوارها: وهذا ما نقل من خطِّ شيخنا وأستاذنا، العالم العلامة، أبو المعالي عز الدين محمد بن جماعة ظاهرًا وباطنًا.

قائمة المصادر والمرجع:

- 1) ابن الأثير، المبارك محمد بن محمد، البديع في علم العربية، جامعة أم القرى، السعودية، 1420هـ.
- 2) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 2001م.
- 3) ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، المكتبة العصرية، بيروت، 1424هـ.
- 4) ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، أسرار العربية، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1420هـ.
- 5) الأنباري، محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.
- 6) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، الجمل، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1392هـ.
- 7) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، كتاب شرح الجمل في النحو، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1407هـ.
- 8) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 9) ابن جني، أبو الفتح عثمان، اللمع في العربية، دار الكتب الثقافية، الكويت.
- 10) ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- 11) ابن الحاجب، جمال الدين بن عثمان بن عمر، الكافية في علم النحو، مكتبة الآداب، مصر، 2010م.
- 12) ابن حجر، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1392هـ.
- 13) ابن حجر، أحمد بن علي، إنباء الغمر في أبناء العمر، لجنة إحياء التراث الإسلامي، بيروت، 1389هـ.
- 14) أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ.

- (15) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- (16) أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، دار كنوز إشبيلية، الرياض، 1418هـ.
- (17) ابن الخباز، أحمد بن الحسين، توجيه اللمع، دار السلام، مصر، 1428هـ.
- (18) ابن الخشاب، عبد الله بن أحمد، المرتجل في شرح الجمل، مجمع اللغة العربية، مصر، 1392هـ.
- (19) الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، الخانجي، القاهرة، 1411هـ.
- (20) ابن درستويه، عبد الله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1419هـ.
- (21) الدمايني، محمد بن أبي بكر بن عمر، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، تحقيق ودراسة: محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، 1403هـ.
- (22) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، المعجم المختص بالمحدثين، مكتبة الصديق، الطائف، 1408هـ.
- (23) الزجاجي، عبد الرحمن بن اسحاق، اللامات، دار الفكر، دمشق، 1405هـ.
- (24) الزجاجي، عبد الرحمن بن اسحاق، علل النحو، دار النفائس، بيروت، 1406هـ.
- (25) الرمخشري، محمود بن عمر بن محمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- (26) الرمخشري، محمود بن عمر بن محمد، المفصل في صنعة الإعراب، مكتبة الهلال، بيروت، 1993م.
- (27) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- (28) ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- (29) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ.
- (30) ابن سيدة، علي بن إسماعيل، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ.
- (31) السيرافي، الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م.
- (32) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة، المكتبة العصرية، بيروت.
- (33) الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، دار المعرفة، بيروت.
- (34) الصغاني، الحسن بن محمد، التكملة، دار الكتب، القاهرة، 1979م.
- (35) العامري، محمد بن أحمد بن عبد الله، بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين، دار ابن حزم، بيروت، 1421هـ.



- 36) ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، شرح جمل الزجاجة: الشرح الكبير، تحقيق: صاحب أبو جناح، جامعة الموصل، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، 1980م.
- 37) ابن عقيل، محمد كامل بركات، المساعد على تسهيل الفوائد، دار الفكر، دمشق، 1400هـ.
- 38) العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.
- 39) العكبري، عبد الله بن الحسين، اللباب، علل البناء والإعراب، دار الفكر، دمشق، 1416هـ.
- 40) الفارسي، الحسن ابن أحمد بن عبد الغفار، المسائل الحلبيات، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، بيروت، 1987م.
- 41) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الإيضاح العضدي، تحقيق: حسن شاذلي فرهود، كلية الآداب، جامعة الرياض، 1969م.
- 42) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاني، دار المأمون للتراث، بيروت، 1993م.
- 43) الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، القاهرة، 1995م.
- 44) ابن قاضي شهبه، أحمد محمد، طبقات الشافعية، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ.
- 45) القيسي، الحسن بن عبد الله، إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد بن حمود الدعجاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م.
- 46) الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، التفسير (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ.
- 47) ابن مالك، محمد بن عبد الله، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م.
- 48) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد المختون، دار هجر، القاهرة، 1990م.
- 49) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافعية، مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، السعودية، 1402هـ.
- 50) المبرد، محمد ابن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- 51) ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، علي محمد فاخر (وآخرون)، دار السلام، القاهرة، 1428هـ.
- 52) ابن هشام، عبد الله بن يوسف، حاشيتان من حواشي ابن هشام على ألفية ابن مالك، تحقيق: جابر بن عبد الله بن سريع، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، 1440هـ.

- (53) ابن الوراق، محمد بن عبد الله، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ.
- (54) ابن يسعون، يوسف بن يبي، المصباح لما أعتن من شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد بن حمود الدعجاني، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، 1429هـ.
- (55) ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، قدم له: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.

Arabic references

- 1) Ibn al-'Aṭir, al-Mubārak Muḥammad Ibn Muḥammad, al-Badī fī 'Ilm al-'Arabīyah, Ḡāmi'at Umm al-Qurā, al-Su'ūdīyah, 1420.
- 2) al-'Azharī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Tahḍīb al-Luḡah, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 3) Ibn al-'Anbārī, 'Abd alraḥmān Ibn Muḥammad, al-'Inṣāf fī Masā'il al-Ḥilāf bayna al-Naḥwīyīn, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, 1424.
- 4) Ibn al-'Anbārī, 'Abd alraḥmān Ibn Muḥammad, 'Asrār al-'Arabīyah, Dār al-'Arqam Ibn 'Abī al-'Arqam, Bayrūt, 1420.
- 5) al-'Anbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim, al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nās, Ed. Ḥatīm Ṣālīḥ al-Dāmin, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1992.
- 6) al-Ḡurḡānī, 'Abd alqāhir Ibn 'Abd alraḥmān Ibn Muḥammad, al-Ḡamal, Maḡma' al-Luḡah al-'Arabīyah, Dimašq, 1392.
- 7) al-Ḡurḡānī, 'Abd alqāhir Ibn 'Abd alraḥmān Ibn Muḥammad, Kitāb Šarḥ al-Ḡumal fī al-Naḥw, Master's Thesis, Ḡāmi'at Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 1407.
- 8) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Ḥaṣā'iš, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, N. D.
- 9) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Luma' fī al-'Arabīyah, Dār al-Kutub al-Taḳāfīyah, al-Kuwait, N. D.
- 10) Ibn Ḡinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, Sirr Šinā'at al-'I'rāb, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1421.
- 11) Ibn al-Ḥāḡib, Ḡamāl al-Dīn Ibn 'Uṭmān Ibn 'Umar, al-Kāfīyah fī 'Ilm al-Naḥw, Maktabat al-Ādāb, Mišr, 2010.



- 12) Ibn Ḥaḡar, 'Aḥmad Ibn 'Alī, al-Durar al-Kāminah fī 'A'yān al-Mi'ah al-Tāminah, Maḡlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Utmāniyah, al-Hind, 1392.
- 13) Ibn Ḥaḡar, 'Aḥmad Ibn 'Alī, 'Inbā' al-Ġumar fī 'Abnā' al-'Umar, Laḡnat lhyā' al-Turāt al-'Islāmī, Bayrūt, 1389.
- 14) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, Irtiṣāf al-Ḍarab min Lisān al-'Arab, Maktabat al-Ḥanḡī, al-Qāhirah, 1418.
- 15) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1420.
- 16) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, al-Taḍyīl & al-Takmil fī Ṣarḥ Kitāb al-Tashīl, Dār Kunūz 'Iṣbīliyah, al-Riyāḍ, 1418.
- 17) Ibn al-Ḥabbāz, 'Aḥmad Ibn al-Ḥusayn, Tawḡīḥ al-Luma', Dār al-Salām, Miṣr, 1428.
- 18) Ibn al-Ḥaṣṣāb, 'Abdallāh Ibn 'Aḥmad, al-Murtaḡal fī Ṣarḥ al-Ġumal, Maḡma' al-luḡah al-'Arabīyah, Miṣr, 1392.
- 19) al-'Aḥfaṣ, Sa'īd Ibn Mas'adah, Ma'ānī al-Qur'ān, al-Ḥanḡī, al-Qāhirah, 1411.
- 20) Ibn Darastawayh, 'Abdallāh Ibn Ġa'far, Taṣḥīḥ al-Faṣīḥ & Ṣaraḥahu, al-Maḡlis al-'A'lá lil-Šu'un al-'Islāmīyah, Miṣr, 1419.
- 21) al-Damāmīnī, Muḥammad Ibn 'Abībākr Ibn 'Umar, Ta'liq al-Farā'id 'alá Tashīl al-Fawā'id, Taḥqīq & Dirāsah: Muḥammad Ibn 'Abdalaḥmān Ibn Muḥammad al-Mufaddá, PhD Thesis, Ġāmi'at al-'Imām Muḥammad Ibn Su'ūd al-'Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1403.
- 22) al-Dahabī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'Utmān, al-Mu'ḡam al-Muḥtaṣṣ bi-al-Muḥaddiṭīn, Maktabat al-Šiddīq, al-Tā'if, 1408.
- 23) al-Zaḡḡāḡī, 'Abdalaḥmān Ibn 'Iṣḥāq, al-Lāmāt, Dār al-Fikr, Dimašq, 1405.
- 24) al-Zaḡḡāḡī, 'Abdalaḥmān Ibn 'Iṣḥāq, 'Ilal al-Naḥw, Dār al-Nafā'is, Bayrūt, 1406.
- 25) al-Zamaḥṣarī, Maḥmūd Ibn 'Umar Ibn Muḥammad, al-Kaššāf 'an Ḥaqā'iq Ġawāmiḍ al-Tanzīl, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1407.
- 26) al-Zamaḥṣarī, Maḥmūd Ibn 'Umar Ibn Muḥammad, al-Mufaṣṣal fī Ṣan'at al-'I'rāb, Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 1993.
- 27) al-Saḥāwī, Muḥammad Ibn 'Abdalaḥmān, al-Ḍaw' al-Lāmi' li-ahl al-Qarn al-Tāsi', Dār Maktabat al-Ḥayāt, Bayrūt, N. D.
- 28) Ibn al-Sarrāḡ, 'Abūbākr Muḥammad, al-'Uṣūl fī al-Naḥw, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt.

- 29) Sibawayh, 'Amr Ibn 'Utmān Ibn Qanbar, al-Kitāb, Maktabat al-Hāngī, al-Qāhirah, 1408.
- 30) Ibn Sidah, 'Alī Ibn 'Isma'īl, al-Muḥṣṣas, Dār lhyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1417.
- 31) al-Sirāfi, al-Ḥasan Ibn 'Abdallāh, Šarḥ Kitāb Sibawayh, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2008.
- 32) al-Suyūṭī, 'Abdalrahmān Ibn 'Abībakr, Buḡyat al-Wu'āt, al-Maktabah al-'Ašriyah, Bayrūt, N. D.
- 33) al-Šawkānī, Muḥammad Ibn 'Alī, al-Badr al-Ṭālī' bi-Maḥāsin min ba'da al-Qarn al-Tāsi', Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, N. D.
- 34) al-Šaḡānī, al-Ḥasan Ibn Muḥammad, al-Takmilah, Dār al-Kutub, al-Qāhirah, 1979.
- 35) al-'Āmirī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abdallāh, Bahḡat al-Nāzirīn 'ilā Tarāḡim al-Muta'ahḡirīn mina al-Šafi'iyah al-Bārī'in, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1421.
- 36) Ibn 'Ušfūr, 'Alī Ibn Mu'min Ibn Muḥammad, Šarḥ Ġumal al-Zaḡḡāḡi: al-Šarḥ al-Kabīr, Ed. Šāḡib 'Abū Ġanāḡ, Ġāmi'at al-Mawṣil, Mu'assasat Dār al-Kutub lil-Ṭibā'ah & al-Našr, 1980.
- 37) Ibn 'Aqīl, Muḥammad Kāmil Barakāt, al-Musā'id 'alā Tashīl al-Fawā'id, Dār al-Fikr, Dimašq, 1400.
- 38) al-'Ukbarī, 'Abdallāh Ibn al-Ḥusayn, al-Tabyīn 'an Maḡāhib al-Naḡwīyīn al-Bašriyīn & al-Kūfiyīn, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1986.
- 39) al-'Ukbarī, 'Abdallāh Ibn al-Ḥusayn, al-Lubāb, 'Ilal al-Binā' & al-'Irāb, Dār al-Fikr, Dimašq, 1416.
- 40) al-Fārisī, al-Ḥasan Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abdalḡafūr, al-Masā'il al-Ḥalabiyāt, Ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Bayrūt, 1987.
- 41) al-Fārisī, al-Ḥasan Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abdalḡafūr, al-'Idāḡ al-'Addī, Ed. Ḥasan Šāḡilī Farḡūd, Kulliyat al-Āḡāb, Ġāmi'at al-Riyāḡ, 1969.
- 42) al-Fārisī, al-Ḥasan Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abdalḡafūr, al-Ḥuḡḡah lil-Qurrā' al-Sab'ah, Ed. Badr al-Dīn Qahwaḡī, Bašīr Ġwayḡābī, Dār al-Ma'mūn lil-Turāt, Bayrūt, 1993.
- 43) al-Farrā', Yaḡyā Ibn Ziyād, Ma'ānī al-Qur'an, Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1995.
- 44) Ibn Qāḡī Šuhbah, 'Aḥmad Muḥammad, Ṭabaqāt al-Šafi'iyah, Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1407.
- 45) al-Qaysī, al-Ḥasan Ibn 'Abdallāh, 'Idāḡ Šawāḡid al-'Idāḡ, Ed. Muḥammad Ibn Ḥammūd al-Daḡānī, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1987.



- 46) al-Māturīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd, al-Tafsīr (Ta'wīlāt ahl al-Sunnah), Ed. Maḡdī Bāslūm, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1426.
- 47) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Tashīl al-Fawā'id & Takmil al-Maqāṣid, Ed. Muḥammad Kāmil Barakāt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, al-Qāhirah, 1967.
- 48) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Šarḥ al-Tashīl, Ed. 'Abdalraḥmān al-Sayyid, Muḥammad al-Maḥtūn, Dār Haḡar, al-Qāhirah, 1990.
- 49) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Šarḥ al-Kāfiyah al-Šāfiyah, Markaz al-Baḥṭ al-'Ilmī, Ġāmi'at Umm al-Qurā, al-Su'ūdīyah, 1402.
- 50) al-Mibrad, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, Ed. Muḥammad 'Abdalḡaliq 'Uḡaymah, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1994.
- 51) Nāẓir al-Ġayš, Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Aḡmad, Tamḥīd al-Qawā'id bi-Šarḥ Tashīl al-Fawā'id, 'Alī Muḥammad Faḡir (& Āḡarūn), Dār al-Salām, al-Qāhirah, 1428.
- 52) Ibn Hišām, 'Abdallāh Ibn Yūsuf, Ḥašyāt min Ḥawāšī Ibn Hišām 'alā 'Alfiyat Ibn Mālik, Ed. Ġābir Ibn 'Abdallāh Ibn Sarī, PhD Thesis, al-Ġāmi'ah al-'Islāmiyah, al-Madīnah al-Nabawiyah, 1440.
- 53) Ibn al-Warrāq, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, 'Ilal al-Naḡw, Ed. Maḥmūd Ġāsim Muḥammad al-Darwīš, Maktabat al-Rušd, al-Riyāḍ, 1420.
- 54) Ibn Yas'ūn, Yūsuf Ibn Yabqī, al-Miṣbāḡ li-mā 'A'tama min Šawāhid al-'Idāḡ, Ed. Muḥammad Ibn Ḥammūd al-Da'ḡānī, 'Imādat al-Baḥṭ al-'Ilmī, al-Ġāmi'ah al-'Islāmiyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Su'ūdīyah, 1429h.
- 55) Ibn Ya'īš, Ya'īš Ibn 'Alī, Šarḥ al-Mufaššal, Qaddama la-hu: Imīl Badī' Ya'qūb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1422.





ألفاظ البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء" لأبي هلال العسكري دراسة دلالية

ماجد بن سعد بن عباس الزير *

majedalzeer@outlook.com

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة حقل الألفاظ الدالة على البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء" لأبي هلال العسكري (ت395هـ)، في ضوء ما قرره الدراسات اللسانية الحديثة في نظريات المعنى، معتمداً على ما جاء في المعاجم العربية من شرح وتفسير لهذه الألفاظ، وقُسم البحث إلى مبحثين، تناول الأول مفهوم نظرية الحقول الدلالية، وجذورها في التراث اللغوي العربي، وتناول الثاني ألفاظ البخل في كتاب "التلخيص" وكانت خمسة عشر لفظاً، وذلك بغية الكشف عن أصول هذه الألفاظ، ومعرفة ما لحقها من تغير في دلالتها، وما هي مسوغات استعمالها في معنى البخل، وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي؛ وذلك لرصد وتحليل الألفاظ وبيان العلاقات الدلالية فيما بينها. ومن النتائج التي توصل إليها: ظهور علاقة الترادف بين بعض الألفاظ التي كانت تشترك في جميع الملامح الدلالية. معرفة أصل الدلالة يساعد في الكشف عن التطور الدلالي للألفاظ. الكشف عن الملامح الدلالية، يساعد على معرفة العلاقات بين الألفاظ.

الكلمات المفتاحية: الدلالة، العسكري، البخل، حقل دلالي.

* طالب ماجستير في اللغويات - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبدالعزيز - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الزير، ماجد بن سعد بن عباس، ألفاظ البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء" لأبي هلال العسكري - دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 226-254.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Words of Stinginess in Abū Hilāl al-'Askari's Book "al-Talkhīṣ fī M'arifat Asmā' al-'Aṣyā": A Semantic study

Majid Bin Saad Bin Abbas Al-Zeer*

majedalzeer@outlook.com

Abstract:

This research aims to study the domain of words denoting "Stinginess" in the book "al-Talkhīṣ fī M'arifat Asmā' al-'Aṣyā" by Abu Hilāl al-Askari (d. 395 AH), in the context of modern linguistic studies' theories of meaning. The research relies on the explanation and interpretation of these words in Arabic dictionaries. It is divided into two sections. The first section deals with the concept of the theory of semantic fields and its roots in the Arabic linguistic heritage. The second section deals with the fifteen terms of stinginess in the book "al-Talkhīṣ" in order to reveal the origins of these terms, understand the changes that followed them in their significance, and provide justifications for their use in the meaning of stinginess. The research relies on a descriptive approach to monitor and analyze the words and indicate the semantic relationships between them. Among the results reached is the emergence of a synonymous relationship between some words that shared all the semantic features. Understanding the semantic origin of a word helps reveal the semantic development of utterances, while detecting semantic features helps establish relationships between words.

Keywords: Semantics, al-Askari, Stinginess, Semantic field.

*A Master Student in Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Zeer, Majid Bin Saad Bin Abbas, Words of Stinginess in Abū Hilāl al-'Askari's Book "al-Talkhīṣ fī M'arifat Asmā' al-'Aṣyā": A Semantic study, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 226 -254.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

يسعى هذا البحث إلى الاستفادة من النظريات اللسانية المعاصرة للمعنى وتوظيفها في تحليل الموروث اللغوي العربي، وذلك للكشف عن الملامح الدلالية لألفاظ (حقل البخل)، الواردة في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء" لأبي هلال العسكري، ورصد العلاقات الدلالية بين هذه الألفاظ وبيان أنواعها. وقد جاء ذلك عن طريق تتبع الأصول الدلالية لهذه الألفاظ، ومجالات استعمالها، وقد استدعت طبيعة الدراسة البحث في أقوال العلماء، وكتب المعاجم عن معاني الألفاظ ومجالات استعمالها، وذلك للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الألفاظ الدالة على البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء"؟ وما العوامل التي أدت إلى تطورها، واستعمالها في هذا الحقل؟

- ما الملامح الدلالية لألفاظ حقل البخل في كتاب "التلخيص"؟

- ما العلاقات الدلالية بين ألفاظ حقل البخل؟

وتأتي أهمية البحث من كونه يتعرض لقضية العلاقات الدلالية، والتي لها تأثير مباشر في تحديد المعنى، وهو ما ينعكس على الاستعمال الدقيق لمفردات اللغة. وستعتمد الدراسة على المنهج الوصفي لرصد وتحليل الألفاظ، وبيان العلاقات الدلالية، مستعينة بنظرية الحقول الدلالية. وسوف تقتصر هذه الدراسة على ألفاظ حقل البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء".

مدخل:

تؤثر البيئة والثقافة في عادات الناس وأعرافهم وطريقة عيشهم ونظرتهم للحياة، باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، فهي ليست بمنأى عن هذا التأثير الذي تفرضه هذه المؤثرات، وضمن هذا الإطار يمكننا أن نلمس هذا التأثير على المجتمعات اللغوية المتعددة وذلك في نظرتها للحياة وطريقة تعبيرها عنها، ومما يلفت النظر في هذا الجانب، انتقاء الناس لبعض الألفاظ دون غيرها للدلالة على بعض الأمور وفقاً لتأثير الثقافات المجتمعية، التي تكون وليدة البيئة والمكان والمعتقد وغيرها من الأسباب.

إن الثقافة شكل من أشكال السلوك، ونمط من أنماط التفكير، التي تمتاز بها المجتمعات بعضها عن بعض، فلكل مجتمع نظرتة الخاصة للحياة، التي تكون مبنية على ثقافته، وطريقة تفكيره. وبطبيعة الحال فإن هذه النظرة تحكمها عوامل تاريخية، ودينية، وعرفية... تكون سببا في اختلاف



مجتمع عن الآخر، وبما أن اللغة شكل من أشكال السلوك البشري، فهي أيضا معرضة للتأثر بهذه العوامل، لذلك فاللغات تختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات.. يقول "ستيفن أولمان": "كل مجموعة إنسانية مهما صغرت لها لغتها الخاصة بها"⁽¹⁾.

ما أود الإشارة إليه هنا ليس الاختلاف الصوتي، أو التركيبي، بين اللغات، وإنما ذلك الاختلاف الذي يكون في ثراء بعض اللغات وامتلاكها لألفاظ تدل على دلالات معينة دون غيرها نتيجة لتأثرها بالعوامل الثقافية والجغرافية.

فمثلا: نجد: "عند الإسكيمو، هناك كلمات مختلفة للدلالة على الثلج"⁽²⁾. وهذا مما يندر أن تجد مثيله في لغة يتحدثها مجتمع يعيش في بيئة صحراوية يكاد لا يكون لديهم للثلج إلا اسما واحدا، وفي نظير ذلك نجدهم يستعملون مسميات كثيرة للدلالة على: الإبل، والرمال، كل اسم منها يدل على حالة معينة من أحواله، وكذلك بالنسبة لمن يشتغل بالزراعة والفلاحة، نجد أن لديهم مسميات متعددة لأدوات الزراعة والفلاحة، وكذلك العديد من الألفاظ التي تشير إلى أنواع النباتات ومراحل نموها، لا يكاد يعرفها من يسكن الصحراء ويشغل بالرعي. ويلاحظ مثل ذلك أيضا لدى من يتحدثون بلغة واحدة ويعيشون في مكان واحد، فإن انتماءهم إلى مجتمعات مهنية أو اجتماعية مختلفة، يجعل لكل فئة طريقتهم الخاصة في التعبير عن أمورهم داخل هذه المجتمعات، ويتداولون بينهم مصطلحاتهم الخاصة⁽³⁾.

دائما ما تسعى اللغة إلى تسهيل عملية التواصل بين البشر، وهذا لا يكون إلا بوجود الألفاظ والمفردات الواضحة، التي يستطيع الجميع فهمها واستيعابها ومشاركتها داخل المجتمع اللغوي. وأما مع غموض بعض الكلمات والألفاظ، فإنه يصعب التفاهم والتواصل، وتصبح اللغة بلا قيمة، لأنها بذلك تفقد أهم مقوماتها، وأبرز مميزاتها التواصلية، وهو فقدانها لوظيفتها الدلالية، وإيصال المعنى، وإزالة الإبهام المصاحب لبعض المفردات.

ويتميز المعنى بذلك الدور الكبير الذي يؤديه في عملية التواصل اللغوي، فهو الأصل والأساس الذي يقوم عليه بنیان اللغة، لذا فإن قضية المعنى قد شغلت بال الكثير من اللغويين، والفلاسفة، والمفكرين، على اختلاف توجهاتهم، وقد نالت الدراسات الدلالية الكثير من الاهتمام والبحث على أيدي العلماء، والتي أثمرت العديد من النظريات التي تعالج المعنى، وتسعى إلى تحليل الألفاظ والكلمات، واستظهار معانيها ودلالاتها بمنهج وطرق علمية.



ويبرز من بين هذه النظريات، (نظرية الحقول الدلالية)، حيث تسعى هذه النظرية إلى جمع وحصر كلمات اللغة ومفرداتها في حقول متعددة وتصنفها حسب المعاني والمفاهيم، مستعينة على ذلك بمبادئ وقواعد عامة يجب مراعاتها في تصنيف المعاني وتوزيع الكلمات. مفهوم الحقول الدلالية:

الحقل الدلالي هو عنوان أو لفظ عام يندرج تحته عدد من الكلمات المتقاربة دلالياً، وتتميز كل كلمة عن غيرها من كلمات الحقل باختلاف بعض ملامحها الدلالية، فمثلاً: حقل البئر، يتكون من كلمات نحو: جُب، وطوي، وقليب، ومعروشة، وفَقِير، وجفر، وخضرم، وسِدَام⁽⁴⁾.

فجميع هذه الكلمات تشير إلى معنى البئر، ولكن تختلف كل كلمة عن الأخرى في بعض الملامح الدلالية التي تميزها عن غيرها، لذلك فإن كل كلمة من كلمات الحقل لها دلالة خاصة بها، بالإضافة إلى دلالتها على المعنى العام، أو اللفظ الجامع لكل الكلمات، وهو عنوان الحقل.

ويذكر في تعريف الحقل أنه: "مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها"⁽⁵⁾. وقد نقل "أحمد مختار عمر" تعريف "أولمان" للحقل الدلالي، وهو أنه: "قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة"⁽⁶⁾. يستعمل "أولمان" لفظ الخبرة ليشير به إلى الصورة الذهنية، أو ما يمكن تسميته بالمفهوم العام، الذي تندرج تحته عناصر الحقل.⁽⁷⁾ وأما "ليونز" فقد عرّف الحقل بأنه: "مجموعة جزئية لمفردات اللغة"⁽⁸⁾.

وبناء على هذه التعاريف السابقة، فإن هذه النظرية تسعى لجمع الكلمات داخل حقول دلالية بشرط أن تكون الكلمات متقاربة في المعنى، وتكون ضمن مجال مفهومي مشترك، والهدف من ذلك هو تحليل كل كلمة من كلمات الحقل، والكشف عن المعاني وظلال المعاني التي تحملها، ومقارنتها بمثيلاتها من كلمات الحقل.

ووفقاً لهذه النظرية فإن معرفة معنى الكلمة يكون من خلال معرفة الكلمات المتقاربة معها دلالياً في داخل الحقل الواحد⁽⁹⁾. وضمن هذا السياق الذي يقرر أن معنى الكلمة مرتبط بمعاني الكلمات التي تشاركها المجال الدلالي. يقول "فندريس": "ليس في الذهن كلمة واحدة منعزلة. فالذهن يميل دائماً إلى جمع الكلمات، إلى اكتشاف عرى جديدة تجمع بينها"⁽¹⁰⁾. وهو بذلك يقرر أن جمع الكلمات المتقاربة دلالياً بعضها مع بعض، يؤدي إلى كشف المزيد من الملامح الدلالية التي تشترك بها، وهذا، بطبيعة الحال، يسهل من تحديد معنى الكلمة بشكل دقيق. وفي هذا الصدد يقول "أف. آر.



بالممر": "إننا نستطيع أن نحدد معنى الكلمات بموجب ارتباطها بالكلمات الأخرى"⁽¹¹⁾. وهذه الإشارة من الممر تؤكد على أهمية علاقة الكلمات فيما بينها لبيان ملامحها الدلالية.

ويذكر أصحاب النظرية أنه ينبغي على الباحث بيان العلاقات الدلالية وأنواعها بين الكلمات داخل الحقول، وهذه العلاقات حسب رأي أصحاب هذا المنهج يمكن حصرها في الأنواع التالية: (الترادف، والاشتغال، وعلاقة الجزء بالكل، والتضاد، والتنافر)⁽¹²⁾.

وهذه العلاقات قد تكثر في بعض الحقول وتقل في أخرى، بمعنى أنه لا يشترط وجود كل العلاقات داخل الحقل الواحد، ولكن يكفي وجود بعضها، ولا يمكن أن يفتقد الحقل لجميع العلاقات، وإلا لما صح أن يكون هناك تقارب دلالي بين الكلمات. وهذا يفسر لنا أن هذه العلاقات هي من تقوم بعملية ربط عناصر الحقل بعضها ببعض، وتعمل على منحها التقارب الدلالي.

نظرية الحقول في التراث اللغوي العربي:

إن الحديث عن جذور نظرية الحقول الدلالية وتاريخها يأخذنا إلى النظر والتأمل في العديد من الدراسات التي قام بها علماء العربية في أوقات مبكرة من بدايات الدرس اللغوي العربي، والتي كانت تصنف المادة اللغوية على حسب الموضوعات والمعاني، وهي تشبه إلى حد كبير في تنظيمها ما اصطلاح عليه في وقتنا الحاضر بنظرية الحقول الدلالية.

حيث شاع في ذلك الوقت دراسة الألفاظ والكلمات التي تخص معنى من المعاني أو موضوعا من الموضوعات على شكل كتب أو رسائل، فمن تلك الرسائل ما كان يختص بموضوع أو مجال بعينه. وتناولت هذه الرسائل موضوعات عدة كتلك التي كتبت في نوع من أنواع الحيوانات أو النباتات أو الألفاظ الدالة على بعض الصفات، كرسائل اللبن والمطر والكرم والخيول وخلق الإنسان وغيرها⁽¹³⁾.

وبعض هذه المؤلفات جمعت موضوعات عدة وكانت بمثابة المعاجم ومنها على سبيل المثال: كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء" لأبي هلال العسكري، وكتاب "فقه اللغة وسر العربية" لأبي منصور الثعالبي، و"المخصص" لابن سيده، وكتاب "كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية" لابن الأجدابي، وغيرها من الكتب.

ويتضح في مثل هذه المصنفات الجهد الذي قدمه العلماء في جمع المادة اللغوية وترتيبها حسب معانيها، وعملهم على جمع الكلمات ذات التقارب الدلالي وتصنيفها وإيضاح الفروق بينها،



وتوضيح مجالات استعمالاتها، وبيان ملامحها الدلالية، وهذا يعطي انطبعا بأن فكرة هذه النظرية كانت حاضرة عندهم، وإن غابت عنهم تفاصيل الطريقة المتبعة في الزمن الحاضر، ولكن يحسب لهم سبقهم في التصنيف بهذه الطريقة.

ومن الملاحظ أن بعض هذه المصنفات قد تجلّى فيها الاعتناء ببيان العلاقات داخل الحقول، وإن لم يكن ذلك واضحاً، ولكنه كان يفهم من خلال شرحهم للألفاظ، ففي كثير من الأحيان كانوا يظهرون المعنى الدقيق للكلمة، ومتى يصح استعمالها، ومتى يمنع ذلك، وللتمثيل على ذلك:

جاء في كتاب التلخيص لأبي هلال العسكري قوله في ذكر الرياح: "وكلُّ ريحٍ جاءت بينَ ريحينِ فهي نكباءٌ. والسَّمومُ الرِّيحُ الحارَّةُ إذا هبَّتْ نهاراً. فإذا هبَّتْ ليلاً فهي الحرورُ. وقد تكونُ الحرورُ نهاراً، والهيفُ الرِّيحُ الحارَّةُ أيضاً، والريْدانةُ، قالُوا الرُّوبعةُ. وقيلَ: هي الرِّيحُ اللَّينةُ، وهو أصحُّ. وريحٌ سَمُوحٌ، وسَمُوكٌ: شديدةٌ تسفي التُّرابَ، ويُقالُ للرِّيحِ: الرَّامساتُ والرَّوامسُ، لأنَّها إذا هبَّتْ رمستِ الآثارَ"⁽¹⁴⁾. يتضح من خلال هذا النص من كتاب التلخيص أن جميع هذه الألفاظ تنتهي إلى حقل واحد، يمكن تسميته بحقل الرياح. والألفاظ كما وردت في النص هي:⁽¹⁵⁾

- نكباءٌ..... الرياح بين ريحين
- السَّمومُ..... الرياح الحارة نهاراً
- الحرورُ..... الرياح الحارة ليلاً
- الهيفُ..... الرياح الحارة مطلقاً
- الرِّيْدانةُ..... الرياح اللينة
- سَمُوحٌ..... تسفي التراب
- سَمُوكٌ..... تسفي التراب
- الرَّامساتُ..... الرياح التي تدفن الآثار

نلاحظ أن المؤلف قد ذكر عند كل لفظ من الألفاظ ملمحاً دلالياً، ويمكن أن نستنتج من هذا النص المعنى الدقيق لكل كلمة من الكلمات، وأيضاً يمكن معرفة العلاقات الدلالية فيما بينها، فمثلاً: نجد أن هناك علاقة ترادف بين (سموح، وسموك)، لأن المعنى في الكلمتين واحد، وهو أنها تسفي التراب. وأيضاً هناك علاقة ترادف بين (هيف، وحرور)، لأنهما يدلان على معنى الرياح الحارة التي تكون في الليل أو في النهار. ونشاهد علاقة الاشتغال بين (هيف، وسموم)، ذلك أن معنى سموم هو الرياح



الحارة مطلقا بدون قيد، والسموم مشمولة ضمن معنى الريح الحارة ولكن مع زيادة في التخصيص، لأنها الريح الحارة نهارا.

إن الناظر في هذه المصنفات يجد الكثير من هذا التفصيل الذي ينبئ عن عنايتهم ببيان العلاقات بين الألفاظ وكشف الخصائص الدلالية لها، وإن ذلك لم يكن غائبا عن نظرهم. إن غايتهم من ذلك، كانت خدمة أبناء اللغة، وذلك بتعريفهم على ألفاظ لغتهم وأسرارها، حتى يحسنوا استعمال تلك الألفاظ في معانيها الصحيحة التي وضعت لها، ويتمكنوا من التعبير عن حاجاتهم وأفكارهم باللفظ المناسب.

وهذه الأهداف ليست ببعيدة عما سعى إليه علماء الغرب ورجوا تحقيقه من وراء عملهم على نظرية الحقول الدلالية، حيث إن الأصل في جمعهم للكلمات وتصنيفهم للموضوعات كان لغرض بيان صلة الكلمة بما يشابهها من كلمات من جهة الدلالة، وذلك كله على أساس أن الكلمة لا يتضح معناها إلا بمقابلتها بالكلمات المتقاربة معها دلاليا⁽¹⁶⁾.

وهذا لا يتنافى مع القول بأن نظرية الحقول الدلالية من النظريات الحديثة في علم المعنى، ذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التطور الكبير الذي وصلت إليه هذه النظرية نتيجة لوفرة البحوث اللسانية في مجال الدلالة، والتراكم المعرفي الذي أدى بدوره إلى تكوين طريقة علمية تسير عليها الدراسات الحديثة.

حقل الألفاظ الدالة على البخل في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء":

البخل: خلاف الكرم، وهو الامتناع عن الإنفاق، يقول "الراغب": "رجل مانع ومناع، أي: بخيل"⁽¹⁷⁾. وللبخل درجات ومراتب، وقد تعددت الألفاظ التي تشير إلى معاني البخل وشدته، وكذلك التي تصف حال البخيل، جاء في فقه اللغة وسر العربية: "رجل بخيل، ثم مُسْك إذا كان شديد الإمساك لماله عن أبي زيد، ثم لَجَز إذا كان ضيق النفس شديد البخل عن أبي عمرو، ثم شَحِيحٌ إذا كان مع شدة بخله حريصا عن الأصمعي، ثم فاجِئٌ إذا كان متشددا في بخله عن أبي عبيدة، ثم جِلِزٌ إذا كان في نهاية البخل عن ابن الأعرابي"⁽¹⁸⁾.

وستتناول الدراسة في هذا المبحث ألفاظ البخل وفقا لترتيب "العسكري" لها في كتاب "التلخيص في معرفة أسماء الأشياء". حيث أوردتها تحت عنوان: أسماء البخلاء من الناس. وهي على النحو التالي:



(بَخِيلٌ، مُتَشَدِّدٌ، جَمَادٌ، لَجَزٌ، شَحِيحٌ، وَعَقَّةٌ، كَزٌ، ضَنِينٌ، صِلُودٌ، رَاضِعٌ، حَجِيٌّ، حُزْقَةٌ، حَصُورٌ، الْأَبْلُ، اللَّئِيمُ)⁽¹⁹⁾.

1- بَخِيلٌ⁽²⁰⁾

أصله من البخل وهو شدة الحرص والتفاني في حفظ المال وكنزه، والامتناع عن إنفاقه، كل ذلك خوفا من فناءه أو نقصانه، والبخل من الطباع الذميمة، التي تجعل من يتصف بها محل ازدراء وامتهان من الناس، ذلك لأن البخل يعيش حياة الفقراء مع مقدرته على أن يكون في حالة أفضل، ويؤدي حرصه على حفظ المال إلى أن يضيق العيش على نفسه وعلى عياله، ويحرمهم ما هو قادر على تحقيقه.

ويرى "الراغب الأصفهاني" أن البخل على ضربين، أحدهما: بخل مختص بالشخص وممتلكاته، والآخر بخل بممتلكات غيره، وهو أن يأمر غيره بالبخل وعدم الإنفاق، وهذا أسوأ أنواع البخل. ويقال: بَخِيلٌ وبَاخِلٌ للمبالغة في وصف البخل⁽²¹⁾.

ويعود الأصل الدلالي إلى معنى الامتناع عن دفع الحقوق، وإمساك عن الإنفاق، وهذا المعنى قد أشار إليه "العسكري" في الفروق بقوله: "البخل منع الحق فلا يقال لمن يؤدي حقوق الله تعالى: بَخِيلٌ"⁽²²⁾. و"الراغب" في قوله: "البخل إمساك المقتنيات عما لا يحق حبسها عنه"⁽²³⁾.

ولا يقتصر استعمال البخل على الدلالة على منع إعطاء المال، وحفظه، وإنما هو من الألفاظ التي قد تستعمل في المعاني المجازية مثل: قول أبي النجم⁽²⁴⁾:

والضامِينَ عَثَرَاتِ الدَّهْرِ إذا السَّمَاءُ بَخِلَتْ بِالْقَطْرِ

نلاحظ أنه في كلمة (السَّمَاءُ)، قد أخذ معنى المنع وإمساك، وأسقط غيره من مكملات المعنى حتى يتوافق مع المراد من دلالة البخل. وفي الكليات: "البُخْلُ: هُوَ نَفْسُ الْمُنْعِ"⁽²⁵⁾. فالبخل قد يستعمل للدلالة على معنى (المنع) مطلقا، واستعمال اللفظ لا ينحصر في دلالة الامتناع عن العطاء، بالرغم من أنه هو المعنى الأصلي في استعمال اللفظ. وقد أدى التطور الدلالي دورا في استعمال (البخل) في المعاني المجازية التي يظهر منها دلالة المنع.

وعليه فإن الملامح الدلالية للفظ (بَخِيلٌ)، التي تدل على الامتناع عن العطاء هي: شدة الحرص، والامتناع وإمساك عن إعطاء المال.



2- مُتَشَدِّدٌ⁽²⁶⁾

ذكر العسكريُّ المتشددَ ضمن أسماء البخل. ويرى صاحب "العين" أن الشدة تأتي بمعنى الصلابة، وثبات القلب، والنجدة، والمجاعة، ويقال للرجل الشجاع شديد، والأشد هو من وصل الغاية من الحنكة والمعرفة⁽²⁷⁾. وقد نص ابن فارس على أن: "الشين والذال أصل واحد يدل على قوة في الشيء، وفروعه ترجع إليه. من ذلك شَدَدْتُ الْعَقْدَ شَدًّا أَشَدُّ. وَالشَّدَّةُ: المرة الواحدة. وهذا الْقِيَّاسُ فِي الْحَرْبِ أَيْضًا. يَشُدُّ شَدًّا... ومن الباب: الشَّدِيدُ وَالْمُتَشَدِّدُ: البخل"⁽²⁸⁾.

ومن المعاني التي تدل عليها الشدة: معنى الإصرار على أمر ما أو التعصب له، كأن يقال: تشدد للأمر: بمعنى اشتد له⁽²⁹⁾. أو بمعنى الحزن والمشقة، في مثل: هو في شدة، على نحو من يكون في حالة عزاء أو مرض. وتأتي بمعنى الإحكام والتوثيق، يقال: شد العقدة فاشتدت، وشد وثاقه.

والأصل الدلالي في الشد، هو معنى القوة في الإحكام والتوثيق، كما في شد المتاع، وشد الوثاق، التي تعني الربط بقوة، حيث إن (شَدَّ) تفيد معنى القوة عند استعمالها في الدلالة على أي شيء، فليس القول: ربط المتاع، كالقول: شد المتاع، لأن الأولى لا تفيد سوى معنى الربط، فيحتمل أن يكون الربط قويا، وأن يكون ضعيفا، بينما القول الآخر، يفيد معنى الربط بقوة، وذلك يعود للدلالة المحورية في شَدَّ، وهي: "صلابة الشيء لوثاقه أثناؤه"⁽³⁰⁾.

وهذا المعنى يوجي بالقوة في الشد، وهو موجود في معظم استعمالات شَدَّ، وفي البخل، شبهوا المال بالشيء الذي يُشد عليه، ويحكم توثيقه، فيبقى صلبا لا يتحرك من مكانه، فقالوا: متشدد، وشديد، وهم يريدون بذلك أنه قوي على البخل، متشدد في عدم إخراج المال وإنفاقه.

وهذا من التطور الذي حدث بانتقال الدلالة من المعنى المحسوس (الإحكام والتوثيق) إلى المعنى العقلي الذي يدل على (صلابة البخل وشدة حرصه).

إذن فملاح المتشدد بمعنى البخل هي: القوة (الصلابة) وتتمثل في معنى (الامتناع عن العطاء)، والإحكام (التوثيق) ويتمثل في معنى (الحرص على المال).

3- جَمَادٌ⁽³¹⁾

ذكر العسكري الجماد ضمن الأسماء الدالة على البخل. والجماد من (جَمَدَ) وأصلها من جمود الشيء، وهو تحوله من حالته السائلة إلى الصلبة، مثل: جَمَدَ الماء: أي أصبح في حالة صلبة، وهو ضد الذوب الذي يكون بالتحول من الحالة الصلبة إلى الحالة السائلة، وقد ذكر الجوهري وكذلك



ابن فارس هذا المعنى، جاء في الصحاح: "جمد والجمد بالتسكين: ما جَمَدَ من الماء، وهو نقيض الذوب"⁽³²⁾. وفي المقاييس: "الجيم والميم والبدال أصل واحد، وهو جُمُودُ الشيء المائع من برد أو غيره"⁽³³⁾.

ومن استعمالات جَمَدَ:

أرض جَمَادٌ: أي صلبة، أو لم يُصبها المطر، ناقة جَمَادٌ: قليلة اللبن أو لا لبن فيها، وجماد ومُجمَدٌ وجامد: أي بخيل، وجامد: الصامت، وجمادُ العين: قليل الدمع⁽³⁴⁾.

ولعل الذي سوغ استعمال جماد للدلالة على معنى البخل، هو وجود ملمح انعدام الحركة، وهذا الملمح مشترك بين الدلالة الحسية الأصلية في تجمد المائع، وبين الدلالة المعنوية في البخل، فشبه المال في يد البخيل بالماء الذي جمد ويبس وتغير من الحالة السائلة إلى الصلبة.

ويظهر هذا الملمح في الاستعمالات السابقة، وإليه يعود السبب في تطور الدلالة، حيث أصبح التجمد يدل على التوقف وانعدام الحركة، لذا أصبح يقال لكل ما ليس له حياة: جماد، أو كما يعرف الفلاسفة الجامد بأنه: "جسم مركب ليس له نمو"⁽³⁵⁾.

وقد جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة العديد من الاستعمالات التي تدل على معنى التوقف وانعدام الحركة، فمنها على سبيل المثال: جَمَدَ الفكر: بمعنى توقف عن التطور، وجمَدَ الرجل: أي توقف عن الحركة بسبب الخوف أو الدهشة، وتجمَّدَ في عاداته: توقف عن التطور، وجمَدَ الأموال: منع التصرف فيها، وتجميد الأرصادة: إيقافها، وتجميد الأجور: تثبيتها، وطبع جامد: لا حيوية فيه، وقلب جامد: قاس⁽³⁶⁾.

وعليه فإن العلة في استعمال اللفظ للدلالة على معنى البخل، تعود إلى التطور الذي حدث بانتقال الدلالة عن طريق المجاز من المعنى المحسوس (تجمد المائع)، إلى المعنى العقلي (تجميد المال والتوقف عن إنفاقه).

4- لَجَزُ⁽³⁷⁾

ذكر العسكري (لَجَزُ) ضمن الألفاظ الدالة على البخل، وأصل اللفظ هو دلالتة على معنى الضيق، يقول ابن السكيت: "اللَجَز: الضيق"⁽³⁸⁾. وهذا المعنى ذكره ابن فارس في دلالة لَجَز قال: "كلمة تدل على ضيق في الشيء"⁽³⁹⁾.



ومن الاستعمالات:

المَلَجَز: بمعنى المضائق، واللَّجَز: البخل الضيق الخلق، وشجر مُتَلَجَزٌ: متضايق دخل بعضه في بعض، وتَلَجَزَ القوم: تعاوصوا⁽⁴⁰⁾.

وفي ضوء هذه الاستعمالات، يظهر أن معنى الضيق، يمثل الدلالة المركزية التي يدور في إطارها المعنى. وقد استعمل اللفظ للدلالة على المعنى المادي المحسوس (الضيق في الشيء)، الذي هو أصل الاستعمال، وذلك في مثل: "طريق لِحَزٌ"⁽⁴¹⁾. وأيضاً استعمل للدلالة على المعاني العقلية المجردة في مثل: اللَجَز بمعنى البخل. ويعد استعمال اللفظ في المعاني العقلية من التطور الدلالي، الذي حدث عن طريق المجاز، لأن الضيق في مثل معنى البخل، ليس حقيقياً كما في ضيق الطريق، وإنما هو ضيق معنوي يأتي من تصور المعنى العام الذي هو ضد الوسع، ولعلمهم قالوا ذلك للبخل، لأنهم لاحظوا أنه يضيق العيش على نفسه وعلى من هم حوله، بخلاف الكريم الذي يوسع على نفسه وعلى غيره.

والملمح البارز للفظ (لَجَزٌ)، هو معنى الضيق، وهذا الملمح هو الذي سوغ استعمال اللفظ للدلالة على البخل.

5- شَحِيحٌ⁽⁴²⁾

جاء في الفروق: "الشُّح الحرص على منع الخير، ويقال: زند شَحَّاحٌ إذا لم يور ناراً وإن أشح عليه القدح كأنه حريص على منع ذلك، والبخل منع الحق فلا يقال لمن يؤدي حقوق الله تعالى: بخل"⁽⁴³⁾.

سعى العسكري إلى نفي الترادف بين الشح والبخل، وذلك بذكره الفروق الدلالية بين اللفظين، ويفهم من كلامه أن لفظ البخل لا يفيد سوى دلالة المنع، في حين أن الشُّح يفيد المنع بالإضافة إلى معنى آخر، هو معنى الحرص، وعليه فإن الشُّح ليس مجرد البخل، بل هو الحرص على البخل، ولعل الشُّح بهذا المعنى، هو ما ذكره الراغب ووصفه بأنه أسوأ أنواع البخل⁽⁴⁴⁾.

وقد كان رأي الأزهري هو أن: "الشُّح: البخل وهو الحرص: يقال هما يتشاحان على أمر إذا تنازعا، لا يريد كل واحد منهما أن يفوته"⁽⁴⁵⁾. بينما يقول الجوهري: "الشُّح: البخل مع حرص"⁽⁴⁶⁾. وابن فارس: "الشين والحاء، الأصل فيه المنع، ثم يكون منعاً مع حرص، من ذلك: الشُّح وهو البخل مع حرص"⁽⁴⁷⁾.



ووفقا لما سبق فإن الأزهري يرى أن الشح هو البخل الذي هو الحرص، ولم يقل بزيادة المعنى، كأن يقول: الحرص هو البخل، أو يشير إلى ما هو في معناه، وظاهر كلامه يدل على ترادف اللفظين، بخلاف الآراء الأخرى التي يفهم منها، أن في الشح معنى زائدا على معنى البخل، وهو الحرص على البخل.

وعليه فإن معنى الشحيح لا يخرج عن كونه شدة في البخل، فسرت هذه الشدة بمعنى (الحرص على المنع)، وهذا المعنى أدى إلى ظهور علاقة دلالية بين الشح والبخل، وهي علاقة التضمن، حيث إن كل شحيح بخيل، وليس كل بخيل شحيح، فمعنى الشحيح متضمن لمعنى البخل في أنثائه، وقد جاءت هذه العلاقة نتيجة لزيادة المكونات الدلالية في الشحيح عنها في البخل، فمكونات الشحيح هي: المنع، والحرص.

6- وَعَقَّةٌ⁽⁴⁸⁾

ذكر العسكري الوَعَقَةُ ضمن الألفاظ الدالة على البخل⁽⁴⁹⁾. جاء في العين: "وعق: وَعَقَةُ لَعَقَةٍ: أي سَيَّ الخلق ورجل وَعَقٌ فيه حرص، ووقوع في الأمر بجهل"⁽⁵⁰⁾. والْوَعَقَةُ: الضجر، والتبرم، وْوَعَقَةُ النَكَدُ، والحريص، ومن يقع في الأمر بجهل⁽⁵¹⁾.

تشير استعمالات (وَعَقَةُ) إلى معنى عام يدل على سوء الخلق، ويندرج تحت هذا المعنى الكثير من المعاني التي قد تصنف على أنها طباع سيئة، ومع أن اللفظ لا يشير مباشرة إلى معنى البخل، فإن تداول استعماله في المعاني التي تدل على البخل، ومنها الحرص، سوغ استعماله في هذا المعنى. فملح (الحرص) هو المسؤول عن تخصيص الدلالة لهذا المعنى، ودخول اللفظ ضمن ألفاظ الحقل. وبناء على ما سبق فإن تطور اللفظ وتخصيص معناه للدلالة على (البخل)، قد جاء نتيجة لإضافة مكونات (البخل) الدلالية على المكونات الأصلية للفظ.

7- كَزٌّ⁽⁵²⁾

جاء في العين: "كز: الكَزَاةُ: اليبس والانقباض، ورجل كَزٌّ: صلب، قليل الخير والمواتاة"⁽⁵³⁾. و"خشبة كَزَّة: إذا كان فيها يبس واعوجاج، وذهب كَزٌّ: صلب جدا"⁽⁵⁴⁾. وقد ذكر ابن فارس أن الكاف والزاء تدل على قَبْضٍ وَتَقَبُّضٍ، ومنه الكَزَاةُ: أي الانقباض واليبس، والرجل البخل يقال له: كَزٌّ⁽⁵⁵⁾. ويبدو أن معنى الصلابة هو الأصل المادي لدلالة هذه اللفظة، وذلك لوجوده في معظم الاستعمالات، وهو المعنى المحوري في الدلالة، وأما المعاني الأخرى فهي زائدة على المعنى الأصلي، والذي



يوضح ذلك هو أن دلالات كالانقباض، والاعوجاج، وغيرهما، قد تظهر في بعض الاستعمالات، وتختفي في أخرى، بخلاف معنى الصلابة الذي نجده ملازما لجميع استعمالات اللفظ. فدلالة (كُزَّ) على البخل جاءت من تصور معنى الصلابة، واليبس، في شخص البخل، فكأنما شَبَّهَ بالشجرة اليابسة التي لا فائدة منها، وأيضا لما تحمله دلالة الصلابة من معاني القسوة، والجمود، التي هي عكس اللين، والسهولة، التي تشير إلى السخاء والجود. ويعد هذا الاستعمال من التطور الدلالي، الذي حدث نتيجة لاستعمال اللفظ الذي يدل على المعنى المادي (الصلابة)، للدلالة على المعنى العقلي المجرد، الذي يدل على قسوة البخل وشدته.

8- ضنين⁽⁵⁶⁾

قال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: 24]. يقول الخليل: "أي بمكتوم لما أوحى إليه من القرآن"⁽⁵⁷⁾. وفي "مفردات ألفاظ القرآن": "أي: ما هو ببخل، والضَّئِنَّةُ هو البخل بالشيء النفيس"⁽⁵⁸⁾. ولم يتطرق العسكري في كتابه "التلخيص" إلى معنى (ضنين)، لكن ذكر في كتابه الفروق: "الضن أصله أن يكون بالعواري، والبخل بالهيئات، ولهذا نقول: هو ضنين بعلمه ولا يقال: بخل بعلمه، لأن العلم أشبه بالعارية منه بالهبة، وذلك أن الواهب إذا وهب شيئا خرج من ملكه فإذا أعار شيئا لم يخرج من أن يكون عالما به، فأشبه العلم العارية فاستعمل فيه من اللفظ ما وضع له"⁽⁵⁹⁾. يشير العسكري إلى الفروق الدلالية بين الضن والبخل، وذلك بناء على مجال استعمال كل لفظ منهما، ويذهب إلى أن الضن يكون بخلا بما ليس في ملكك حقيقة وإنما تملكه يكون عن طريق الإعارة، ويمثل لهذا المعنى بالعلم فيقال: ضنين بعلمه، ويفهم من كلامه أن البخل يكون في الشيء الذي تملكه حقيقة، وقول العسكري: إن أصله أن يكون في العارية لا ينافي استعمال اللفظ في الدلالة على البخل بمعناه المطلق، لأن الكلام هنا على أصل الوضع وليس مجال الدلالة، ذلك أن الألفاظ لا تبقى جامدة، وإنما تتطور معانيها ودلالاتها باستمرار، وذلك بسبب تأثيرها بالعوامل التاريخية والاجتماعية، والثقافية، وغيرها.

ويُرجع الخليل، وصاحب الجهمرة، المعنى إلى (البخل بالشيء)، وكذلك يعيد ابن فارس أصل الدلالة إلى هذا المعنى، ومن الملاحظ أنهم لم يذكروا المعنى الذي ذكره العسكري، وهو اختصاص الضن بالعارية، ولكن مفاد كلامهم: أن الضن يشير إلى البخل والإمساك مطلقا⁽⁶⁰⁾.

نعم، لقد ذكر ابن فارس هذه العبارة: "وهذا عَلِقُ مَضْنَةٍ وَمَضْنَةٍ، إِذَا كَانَ نَفِيسًا يُضَنُّ بِهِ"⁽⁶¹⁾. التي قد تدل على اختصاص الضن بالشيء النفيس، غير أن تأصيله لدلالة اللفظ يشير إلى معنى البخل بشكل مطلق من غير تخصيص، وهذا لا يمنع أن يستعمل اللفظ في معان خاصة، ولكن بشرط وجود القرينة التي توضح المعنى.

9- صَلَوْدٌ

جاء في التلخيص: "وَصَلَوْدٌ، وأصله في الزند إذا لم يُورِ نارا، صَلَدَ الزند يَصَلِدُ، وأصله القادح"⁽⁶²⁾. وفي الصحاح: "حجر صَلَدٌ: أي صلب أملس، وأَرْضٌ صَلَدَةٌ، وجبين صَلَدٌ"⁽⁶³⁾.

ولصلد استعمالات متعددة منها:

- الصَّلَد: الحجر العريض الأملس، وكل حجر صلب.

- الْأَصْلَد: البخيل.

- مكان صَلَدٌ: صلب شديد.

- الصَّلَوْد: القدر البطيئة الغلي.

- الصَّلَوْد: الفرس الذي لا يعرق.

- الناقة الصَّلَوْد: قليلة اللبن.

- أرض صَلَدٌ: لا تنبت.

- رأس صَلَدٌ: لا شعر فيه.

- صَلَد: الزند الذي لا يخرج نارا"⁽⁶⁴⁾.

يظهر من الاستعمالات السابقة أن (صَلَدَ) تدل على معنى الصلابة، وهو المعنى الأكثر بروزاً، وقد سبق أن قال ابن فارس بأصالة هذا المعنى، وذلك عند قوله: "الصاد واللام والدا، أصل واحد صحيح، يدل على صلابة ويبس"⁽⁶⁵⁾. وقد ألحق بهذا الأصل معظم استعمالات صَلَدَ اللغوية ومنها قولهم للبخيل: (أَصْلَدُ)، وذكر أن ذلك إما أن يكون من المكان الذي لا ينبت، أو الزند⁽⁶⁶⁾. وهذا الرأي قريب من رأي العسكري الذي أرجع فيه أصل الدلالة إلى الزند.

وقد يستعمل معنى الصلابة في بعض الاستعمالات على سبيل المجاز لا الحقيقة، وذلك في مثل: الصَّلَوْد: الفرس الذي لا يعرق، ورأس صَلَدٌ: لا ينبت شعراً، وناقة صَلَوْد، والبخيل...، ذلك لأنهم تصوروا معنى الصلابة في هذه الأشياء لعدم قيامها بوظيفتها، كتوقف الزند عن إشعال النار، وعدم



خروج الشعر من الرأس، أو اللبن من الناقة، أو الزرع من الأرض، ففي كل ذلك توقف عن القيام بالوظيفة.

كذلك استعمال صِلود للدلالة على البخل جاء من تصور معنى الصلابة في الإمساك والامتناع عن الإنفاق، وهذا الاستعمال لصِلود، هو من التطور الدلالي الذي حدث بسبب انتقال المعنى من الدلالة الحسية (الصلابة) في الزند، إلى الدلالة العقلية وهي الامتناع والإمساك عن الإنفاق.

10- راضِعُ

جاء في التلخيص: "راضِع: وهو النهاية في البخل" (67).

الرضاعة: شرب اللبن من الثدي، وَرَضِعَ الصبي: مص الثدي لشرب اللبن، وَأَرْضَعَتْه أمه: سقته من ثديها (68). وجاء في الصحاح: "زعموا رجل كان يَرْضَعُ إبله وغنمه لا يحلبها لئلا يسمع صوت الشخب فيطلب منه" (69). وقيل إن الرَّاَضِع: هو الذي إذا حل به الضيف رضع شاته بفمه حتى لا يسمعه الضيف (70). وأصل الرضاعة هي مص اللبن من الثدي مباشرة بلا واسطة، وقد ينعت بذلك الإنسان والحيوان فيقال: "أَرْضَعَتْه أمه، وامرأة مُرَضِع: أي لها ولد تُرَضِعُه... والرضوعة: الشاة التي تُرَضِع" (71).

وعليه فإن مجرد الرضاعة لا تدل على أكثر من معنى (مص الحليب من الثدي) ولا تحمل أي دلالة أخرى غيرها، وأما علاقتها بمعنى البخل في (راضِع) فإنها قد جاءت من وجود قرينة دلت على هذا المعنى، لأن الشخص يفعل ذلك مخافة أن يسمع ضيوفه أو جيرانه صوت الحلب، فيسألونه أن يعطيهم من ذلك اللبن، وحيث إنه لا يوجد سبب آخر غير البخل يدعو إلى الرضاعة، أعني رضاعة الرجل من إبله أو غنمه، أصبح معنى البخل ملازماً لهذه الرضاعة بهذه الكيفية، فعندما يقال: راضِع، هو في الحقيقة ذِكْرٌ للملزم ويراد به اللازم الذي هو البخل، وهذا أحد أنواع المجاز المرسل الذي يسمى به الشيء باعتبار ما يؤول إليه، فقد سمي البخل راضعاً باسم الحال التي سيؤول إليها فعله: "ليس معنى اللزوم هنا امتناع الانفكاك في الذهن أو الخارج، بل تلازم واتصال ينتقل بسببه من أحدهم إلى الآخر في الجملة وفي بعض الأحيان" (72).

وبناء على ذلك فإن اعتبار ما يكون هو الذي جوز استعمال اللفظ في معنى البخل. وهذا من

تطور الدلالة.



11- حَجِيءٌ⁽⁷³⁾

جاء في مقاييس اللغة: "الحَجْوُ بالشيء: الضن به، يقال: حَجِئْتُ بِهِ أَي ضَيَّيْتُ. وَبِهِ سُيِّي الرَّجُلُ حَجْوَةً"⁽⁷⁴⁾. وقال صاحب شمس العلوم: "حَجِيتَ بِهِ: أَي تَمَسَّكَتَ بِهِ وَلِزِمْتَهُ، وَأَنْتَ حَجٌّ بِكَذَا: أَي حَرِي بِهِ"⁽⁷⁵⁾. "ويقال: حَجِيتَ لُغَةً فِي حُجَّتٍ، وَيَهْمَزُ وَلَا يَهْمَزُ"⁽⁷⁶⁾.
إن وصف البخيل بالحجي جاء من كونه قائماً على ماله ملازماً له لا يفارقه، ولشدة ضنه وتمسكه به فهو لا يكاد يُخْرِجُ منه شيئاً حتى ولو لنفسه أو لعياله، ناهيك عن أن يكون لصاحب حاجة أو غيره.

فالغالب على استعمال اللفظ هو الدلالة على الملازمة وقد أكد على هذا المعنى صاحب "التاج" قال: "حَجِيءٌ بِالشَّيْءِ وَحَجَّأَ بِهِ: تَمَسَّكَ بِهِ وَلِزِمَهُ"⁽⁷⁷⁾.
فدخول اللفظ في حقل البخل هو من التطور الدلالي الذي جاء عن طريق انتقال الدلالة من المعنى المحسوس الذي يدل على الملازمة إلى المعنى العقلي المجرد الذي يدل على البخل، ومعنى الملازمة في البخل، يتمثل في الاحتفاظ بالمال والحرص على عدم إنفاقه.

12- حُرْقَةٌ

جاء في التلخيص: "حُرْقَةٌ: بَخِيلٌ ضَيِّقٌ"⁽⁷⁸⁾. ويعود أصل الدلالة في حُرْقَةٍ إلى معنى الشد والربط بقوة، جاء في العين: "الحَرْقُ: شِدَّةٌ جَذَبِ الرِّبَاطِ وَالْوَتَرِ"⁽⁷⁹⁾. الحَرْقُ: شد الرباط، وشد القوس، وحرقه بالحبْل: شده به، والحِرْاقُ: ما يشد به الشيء، وحازِقٌ من ضاق عليه خفه، وإبريقٌ مَحْرُوقٌ: ضيق العنق، وحُرْقَةٌ: ضيقُ الرأي، وحُرْقَةٌ: بَخِيلٌ مُتَشَدِّدٌ، وحُرْقَةٌ: قصير دميم متقارب الخطى، وحرقه البول: ضايقه⁽⁸⁰⁾.

ويمكن ملاحظة الأصل الذي ذكره الخليل في استعمال اللفظ المحسوسة، كحَرْقَهُ بالحبْل، وحَرْقَ القوس، وغيرها، وأما معنى الضيق الذي يكون في بعض الاستعمالات، فهو من التطور الدلالي الذي جاء من استعمال اللفظ في المعاني العقلية، نحو: حُرْقَةٌ: بمعنى البخل الضيق، وحُرْقَةٌ: ضيقُ الرأي.

والذي ساعد على هذا التطور، هو وجود الملمح الدلالي (جمع أطراف الشيء وضغطه) وهو في المعاني الحسية: شدة الربط والإحكام، وفي المعاني العقلية: الشدة والغلاظة وضيق الخلق، وهذه المعاني تتجانس وتتوافق مع معنى البخل، لأن في البخل شدة على المال وغلاظة في التعامل وتضييق



على النفس والعيال، فكأنهم تصوروا البخل قد ربط ماله وشد عليه الوثاق حتى لا يكون هناك أي سبيل للوصول إليه.

13- حَصُورٌ

من أسماء البخلاء التي ذكرها العسكري في التلخيص (الحَصُور) فقال: "وَحَصُورٌ، الحَصُور أيضا الذي يكتُم سره، وهو الذي يحصر ماءه عن النساء، ولا يقربهن"⁽⁸¹⁾. واللفظ مشتق من (حَصَرَ) التي تدور استعمالاتها في إطار معاني الجمع، والمنع، والتضييق، وأشار صاحب التهذيب إلى أن أصل الحصر هو المنع.⁽⁸²⁾ وفي الصحاح: "حَصَرَهُ يَحْصُرُهُ حَصْرًا: ضَيَّقَ عليه وأحاط به"⁽⁸³⁾. ويقول ابن فارس: "الحاء والصاد والراء، أصل واحد، وهو الجمع والحبس والمنع"⁽⁸⁴⁾. وقد ألحق بهذا الأصل، الحصور الذي لا يقرب النساء سواء كان الحصور فعولاً بمعنى مفعول، كأنه مُنْع أو حبس، أو كان يَأْبَى إتيان النساء، وحَصَرَ السر: أي كتمه، وَالْحَصْرُ: اعتقال البطن الذي منه حَصِرَ وَأُحْصِرَ⁽⁸⁵⁾.

ويتضح من ذلك أن هذه المعاني قد ساهمت في استعمال لفظة حصور للدلالة على البخل، حيث إنه يجمع المال ويمتنع عن إنفاقه أو صرفه، فكأنه قد حبس هذا المال وحاصره، فلا سبيل لخروجه من المكان الذي هو فيه.

إذاً فاستعمال (الحَصُور) للدلالة على البخل، هو من التطور الدلالي، والذي سوغ دخول اللفظ في هذا الحقل هو وجود الملامح الدلالية (الجمع، والمنع، والحبس، والتضييق)، فلا يبعد جواز حمل معاني، الحبس، والتضييق، على دلالة المنع، لأن المنع يمكن أن يدل على معنى حبس الشيء، كقولنا: منعه عن الخروج، حيث إن هذه العبارة تفيد معنى حبسته، وأيضا فيها دلالة على معنى التضييق، فمنع شخص عن الخروج فيه تضييق عليه.

14- الأَبْلُ

جاء في التلخيص: "والأَبْلُ الذي لا يدرك ما عنده لؤما"⁽⁸⁶⁾. فلفظ الأبل يدخل ضمن حقل الألفاظ الدالة على البخل لما فيه من دلالة على معنى (الامتناع)، ويمكن أن نلاحظ هذا المعنى في استعمالات اللفظ، مثل: تأبَل الرجل: إذا امتنع عن النساء، ومنه أَبَلَّ الرجل عن امرأته، وقولهم: لراهب أَبِل لامتناعه عن النساء، وَأَبَلَّتِ الإبل: إذا اكتفت بالرطب وامتنعت عن الماء⁽⁸⁷⁾.



وجاء في التهذيب: "الأصمعي: أَبَلَ: إذا امتنع وغلب"⁽⁸⁸⁾. وفي كلام ابن فارس عن أصل (أَبَلَ)، ما يدل على معنى الامتناع، حيث قال: "الهزمة والباء واللام، بناء على أصول ثلاثة، على الإبل، وعلى الاجتزاء، وعلى الثقل، وعلى الغلبة"⁽⁸⁹⁾. وإذا كان ابن فارس لم يذكر معنى الامتناع صراحة، فإنه يستفاد من معنى الاجتزاء، الذي ذكره ضمن أصول الدلالة، لأن معنى الاجتزاء يستتبع معنى آخر، وهو الامتناع، وذلك لأن الاجتزاء بشيء يعني بالضرورة الامتناع عن غيره، وإلا لما صح أن يكون اجتزاء، ويتضح هذا المعنى في نحو: أَبَلَتِ الإبل، لأنها امتنعت عن الماء بسبب اكتفائها بالرطوبة الموجودة في الكَلأ.

وعليه فإن استعمال (أَبَلَ) في حقل البخل هو من تطور الدلالة، والذي سوغ هذا الاستعمال هو وجود معنى الامتناع الذي تدل عليه اللفظة، ذلك لأنه يمثل أحد الملامح الدلالية البارزة في الألفاظ المستعملة في هذا الحقل، وهذا المعنى يتماشى مع تفسير العسكري لهذه اللفظة.

15- اللَّئِيمُ

من ألفاظ الحقل التي ذكرها العسكري (اللَّئِيمُ)، قال: "وَاللَّئِيمُ الذي يجمع مع البخل مهانة النفس والأصل"⁽⁹⁰⁾.

يعود أصل (لَأَمَ)، إلى دالتين، الأولى بمعنى الالتصاق والتوافق، والثانية تستعمل وصفا لكل أمر معيب، أو مهين في الإنسان. وقد سبق ابن فارس إلى هذا القول: "اللام والألف والميم، أصلان أحدهما الاتفاق والاجتماع، والآخر خلق ردي"⁽⁹¹⁾.

فالالتصاق، والتوافق، نحو: صدع ملتئم، والشَّيْئَانِ التَّأَمَّا، والتَّامُ الفريقان، والرجلان بمعنى: تصالحا واجتمعا، وأَلَمَتِ الْقُمَّمُ: إذا سددت صدوعه، ولا يَلَائِمُنِي: أي لا يوافقني، والأَلَمَةُ: الدِّرع. والمعنى الآخر هو الخلق الرديء، نحو: رجل لئيم، ورجل مَلَأَمَان، ولئيم راضع، ولئيم أعقد: سيئ الخلق، واستَلَأَمَ الرجل الخال لأبنه، إذا كانت زوجته من قوم لئام، واستَلَأَمَ أصحابا: مثله⁽⁹²⁾.

ويبدو أن معاني (الالتصاق، والتجمع، والتوافق)، هي الأصل الدلالي لهذه المادة، وأن استعمالها في معنى الخلق الرديء جاء نتيجة للتطور الدلالي، لا كما ذكر ابن فارس أنه أصل دلالي، وهذا الاستعمال من أشكال انحطاط الدلالة، الذي يأتي من كثرة استعمال اللفظ في دلالات بعينها تفقدها شيئا من دلالتها الأصلية، فيغلب عليها المعنى الجديد.



ونلاحظ أن الدلالات الحسية والعقلية في (ل أ م)، تجتمع في معنى (الاجتماع، والالتصاق)، ففي المعاني الحسية، هي اجتماع شيء مع شيء والتصاقه به، وانغلاقه عليه، كالتئام الجرح، والصدمع.

وبقليل من التأمل والدقة في النظر، يمكن أن نرى هذا في المعنى العقلي الذي يدل على البخل، حيث إن البخل، يبدو كالشيء المصمت الذي لا يخرج منه شيء، ويقاس على ذلك عموم المعاني الذميمة التي استعملت فيها (ل أ م). إذًا، فقد تطور اللفظ من المعنى المحسوس الذي يدل على الالتصاق والتجمع، إلى المعنى العقلي الذي يدل على جمع البخل للمال، والامتناع عن إنفاقه.

العلاقات الدلالية في حقل البخل

- الترادف

- تكشف الملامح الدلالية الرئيسة لألفاظ حقل البخل عن وجود علاقة الترادف بين (بخل، وضنين، وصلود، وراضع، وأبل، ولئيم، ومُتَشَدِّد، وجَمَاد).

- وبين (وعقّة، وكزّ، وحجي).

- وبين (لجز، وحزقة).

- الاشتمال

- تضمن البخل معنى الألفاظ: (وعقّة، كزّ، حجي)، وذلك لاتفاقه معهم في ملمح: (الحرص على المال)، وزاد عنهم بملمح: (الامتناع عن العطاء).

- تضمن لجز معنى (وعقّة، وكزّ، وحجي)، وذلك لاتفاقه معهم بملمح: (الحرص على المال)، وزاد عنهم بملمح: (الحرص على المنع، والامتناع عن العطاء).

- تضمن ضنين وكذلك مرادفاته، معنى وعقّة ومرادفاته، وذلك لاتفاقهم في ملمح: (الحرص على المال)، وزاد في ضنين ومرادفاته ملمح: (الامتناع عن العطاء).

- تضمن الشحيح معنى البخل ومرادفاته، وذلك لاتفاقه معهم في ملمح: (الحرص على المال، والامتناع عن العطاء)، وزاد الشحيح عنهم بملمح: (الحرص على المنع).



- جدول يوضح الملامح الدلالية لحقل البخل

اللفظ	الملح	الحرص على المال	الحرص على المنع	التضييق	الامتناع عن العطاء
بَخِيلٌ	+				+
مُتَشَدِّدٌ	+				+
جَمَادٌ	+				+
لَجَزٌ	+			+	
شَحِيحٌ	+		+		+
وَعَقَةٌ	+				
كَزٌّ	+				
ضَنِينٌ	+				+
صَلَوْدٌ	+				+
رَاضِعٌ	+				+
حَيِيٌّ	+				
حُرْقَةٌ	+			+	+
حَصَوْرٌ	+				+
الْأَبْلُ	+				+
الْلَّيْمُ	+				+

النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- اتضح من خلال الدراسة أن جميع الألفاظ الدالة على البخل الواردة في كتاب العسكري

تشترك في ملح (الحرص على المال).

- ظهرت علاقة الترادف بين بعض الألفاظ في الحقل، وذلك بسبب اشتراك هذه الألفاظ في

جميع الملامح الدلالية، فكانت هذه العلاقة حاضرة بين الألفاظ: (بَخِيلٌ، وَمُتَشَدِّدٌ، وَجَمَادٌ، وَضَنِينٌ،

وَصَلَوْدٌ، وَرَاضِعٌ، وَأَبْلٌ، وَلَّيْمٌ، وَبَيْن (وَعَقَةٌ، وَكَزٌّ، وَحَيِيٌّ)، وَبَيْن (لَجَزٌ، وَحُرْقَةٌ).



- أدى تطور بعض الألفاظ واستعمالها في حقل البخل إلى انحطاط دلالتها، ومثال ذلك: لفظة: (لثيم).

- معرفة أصل الدلالة يساعد في الكشف عن التطور الدلالي للألفاظ. واتضح من خلال البحث أن بعض الألفاظ كانت تدل على معاني محسوسة وقد استعملت للدلالة على المعاني المجردة بعد تطورها. وهذه الألفاظ هي: مُتَشَدِّد، جَمَاد، لَجَز، كَزْ، صَلُود، حَجِيء، حُزْقَة، حَصُور، لثيم.

- الكشف عن الملامح الدلالية يساعد على معرفة العلاقات بين الألفاظ.

الهوامش والإحالات:

- (1) أولمان، دور الكلمة في اللغة: 150.
- (2) جرمان، ولوبلون، علم الدلالة: 35.
- (3) ينظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة: 152.
- (4) ينظر: العسكري، التلخيص: 442-440/2.
- (5) عمر، علم الدلالة: 79.
- (6) نفسه، الصفحة نفسها.
- (7) ينظر: حسنين، الدلالة والنحو: 63.
- (8) عمر، علم الدلالة: 79.
- (9) ينظر: عمر، علم الدلالة: 79، 80. قدور، مبادئ اللسانيات: 363.
- (10) فندريس، اللغة: 232.
- (11) بالمر، علم الدلالة: 77.
- (12) ينظر: عمر، علم الدلالة: 98. قدور، مبادئ اللسانيات: 365.
- (13) ينظر: عزوز، أصول تراثية: 24.
- (14) العسكري، التلخيص: 247-246/1.
- (15) لقد اخترت هذه الألفاظ من نص الكتاب على سبيل المثال، وذلك لعلاقتها بموضوع النظرية، في حين أن المؤلف قد أورد الكثير من الألفاظ التي تستعمل للدلالة على الرياح وأوقاتها وشدها وأصواتها.
- (16) ينظر: جاد الرب، نظرية الحقول الدلالية: 246.
- (17) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 779.
- (18) الثعالبي، فقه اللغة: 111.
- (19) ينظر: العسكري، التلخيص: 94/1.

- (20) نفسه ، الصفحة نفسها.
- (21) ينظر: الحميري، شمس العلوم: 446/1. الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 109.
- (22) العسكري، الفروق اللغوية: 176.
- (23) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 109.
- (24) ابن قدامة، ديوان أبي النجم العجلي: 200-199.
- (25) الكفوي، الكليات: 242.
- (26) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (27) ينظر: الفراهيدي، العين: 6/ 213-214.
- (28) ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/ 179.
- (29) ينظر: الحميري، شمس العلوم: 6/ 3353.
- (30) جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل: 2/ 111.
- (31) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (32) الجوهري، الصحاح: 2/ 459.
- (33) ابن فارس، مقاييس اللغة: 1/ 477.
- (34) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة: 1/ 146. الزبيدي، تاج العروس: 7/ 518. رضا، معجم متن اللغة: 1/ 564.
- (35) السيوطي، مقاليد العلوم: 123.
- (36) ينظر: عمر، معجم اللغة العربية: 1/ 390.
- (37) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (38) ابن السكيت، كتاب الألفاظ: 52.
- (39) ابن فارس، مقاييس اللغة: 5/ 236.
- (40) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 4/ 210. الجوهري، الصحاح: 3/ 894.
- (41) ابن منظور، لسان العرب: 5/ 404.
- (42) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (43) العسكري، الفروق اللغوية: 176.
- (44) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 109.
- (45) الأزهري، تهذيب اللغة: 3/ 255.
- (46) الجوهري، الصحاح: 1/ 378.
- (47) ابن فارس، مقاييس اللغة: 3/ 178.
- (48) العسكري، التلخيص: 94/1.



- (49) نفسه: 94/1.
- (50) الفراهيدي، العين: 174/2.
- (51) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 21/3.
- (52) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (53) الفراهيدي، العين: 272/5.
- (54) الأزهرى، تهذيب اللغة: 321/9.
- (55) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 127/5.
- (56) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (57) الفراهيدي، العين: 10/7. وذكر أيضا: "وقرأت عائشة: بظنين، أي بمتهم": 10/7. وجاء في الجمهرة "ضن بالسَّيءِ يضمن ضنا إذا بخل به وشح عليه. والظنين: البَخِيل. وَقَدْ قرئ: {وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينَ} وبظنين فالظنين: مَا أَخْبَرْتُكَ بِهِ وَالظَّانِينَ: الْمُتَّهَمُ". ابن دريد، جمهرة اللغة: 148/1.
- (58) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 512.
- (59) العسكري، الفروق اللغوية: 176.
- (60) ينظر: الفراهيدي، العين: 10/7. ابن دريد، جمهرة اللغة: 148/1. ابن فارس، مقاييس اللغة: 357/3.
- (61) ابن فارس، مقاييس اللغة: 357/3.
- (62) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (63) الجوهري، الصحاح: 498/2.
- (64) ينظر: الأمثلة: الأزهرى، تهذيب اللغة: 101/12. الجوهري، الصحاح: 498/2. الزمخشري، أساس البلاغة: 555/1.
- (65) الزبيدي، تاج العروس: 290/8.
- (66) ابن فارس، مقاييس اللغة: 303/3.
- (67) ينظر: نفسه: 304/3.
- (68) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (69) ينظر: الفراهيدي، العين: 270/1. ابن فارس، مقاييس اللغة: 400/2.
- (70) الجوهري، الصحاح: 1220/3.
- (71) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 300/1.
- (72) الجوهري، الصحاح: 1220/3.
- (73) التفتازاني، مختصر المعاني في البلاغة: 326.
- (74) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (75) ابن فارس، مقاييس اللغة: 142/2.

- (75) الحميري، شمس العلوم: 1353/3.
- (76) نفسه، الصفحة نفسها.
- (77) الزبيدي، تاج العروس: 188/1.
- (78) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (79) الفراهيدي، العين: 38/3.
- (80) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 18/4. الحميري، شمس العلوم: 1430/3. الزمخشري، أساس البلاغة: 186/1.
- الزبيدي، تاج العروس: 162/25.
- (81) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (82) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 138/4.
- (83) الجوهري، الصحاح: 630/2.
- (84) ابن فارس، مقاييس اللغة: 72/2.
- (85) ينظر: نفسه: 72-73.
- (86) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (87) ينظر: الفراهيدي، العين: 342/8. الجوهري، الصحاح: 1619/4.
- (88) الأزهرى، تهذيب اللغة: 245/15.
- (89) ابن فارس، مقاييس اللغة: 39/1.
- (90) العسكري، التلخيص: 94/1.
- (91) ابن فارس، مقاييس اللغة: 226/5.
- (92) ينظر: ابن السكيت، كتاب الألفاظ: 50. الأزهرى، تهذيب اللغة: 287/15. الزمخشري، أساس البلاغة: 153/2.
- ابن فارس، مقاييس اللغة: 266/5. ابن منظور، لسان العرب: 530/12.
- قائمة المصادر والمراجع:**
- (1) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 2001م.
 - (2) أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، القاهرة، 1975م.
 - (3) بالمر، أف. آر، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، 1985م.
 - (4) الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 2002م.
 - (5) جاد الرب، محمود، نظرية الحقول الدلالية والمعاجم المعنوية عند العرب، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ع 71، 1992م.



- (6) جبل، محمد محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.
- (7) جرمان، كلود، ولوبلون، ريمون، علم الدلالة، ترجمة: نور الهدى لوشن، جامعة قاريونس، بني غازي، 1997م.
- (8) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (9) حسنين، صلاح الدين، الدلالة والنحو، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت.
- (10) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر، دمشق، 1999م.
- (11) ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (12) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، 2009م.
- (13) رضا، أحمد، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1380هـ.
- (14) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة الحكومة، الكويت.
- (15) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (16) ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، كتاب الألفاظ، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998م.
- (17) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
- (18) عزوز، أحمد، جذور نظرية الحقول الدلالية في التراث اللغوي العربي، مجلة التراث العربي، الجزائر، السنة الحادية والعشرون، ع85، 2002م.
- (19) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تحقيق: عزة حسن، دار صادر، بيروت، 1993م.
- (20) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1425هـ.
- (21) عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
- (22) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008م.

- (23) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1979م.
- (24) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة.
- (25) فندريس، ج، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م.
- (26) ابن قدامة، أبي الفضل العجلي، ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق: محمد أديب حمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2006م.
- (27) قدور، أحمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، 2017م.
- (28) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- (29) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

Arabic references

- 1) al-'Azharī, Muḥammad ibn 'Aḥmad, Tahḍīb al-Luġah, Ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 2) Ullman, Stephen, Dawr al-Kalimah fī al-Luġah, TR. Kamāl Muḥammad Bašīr, Maktabat al-Šabāb, al-Qāhirah, 1975.
- 3) Palmer, F. R, 'Ilm al-Dalālah, TR. Maḡīd al-Māšṭah, al-Ġāmi'ah al-Mustanširiyyah, Baġdād, 1985.
- 4) al-Ta'ālībī, 'Abdalmalik ibn Muḥammad ibn 'Ismā'il, Fiqh al-Luġah & Sirr al-'Arabīyah, Ed. 'Abdalrazzāq A li-Mahdī, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2002.
- 5) Ġād al-Rabb, Maḥmūd, Naẓariyat al-Ḥuqūl al-Dalālīyah & al-Ma'āġim al-Ma'nawīyah 'inda al-'Arab, Maġallat Maġma' al-Luġah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, Issue 71, 1992.
- 6) Ġabal, Muḥammad Muḥammad Ḥasan, al-Mu'ġam al-Ištiqāqī al-Mu'aššal li-'Alfāz al-Qur'ān al-Karīm, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2010.
- 7) Germain, Claude, & Leblon, Raymond, 'Ilm al-Dalālah, TR. Nūr al-Hudá Lūšan, Ġāmi'at Qāryūnis, Banī Ġāzī, 1997.
- 8) al-Ġawharī, 'Ismā'il ibn Ḥammād, al-Šiḥāḥ Tāġ al-luġah & Šiḥāḥ al-'Arabīyah, Ed. 'Aḥmad 'Abdalġafūr 'Aṭṭār, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.



- 9) Ḥasanayn, Ṣalāḥ al-Dīn, al-Dalālah & al-Naḥw, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, N. D.
- 10) al-Ḥimyarī, Naṣwān ibn Saʿīd, Ṣams al-ʿUlūm & Dawāʾ Kalām al-ʿArab mina al-Kulūm, Ed. Ḥusayn ibn ʿAbdallāh al-ʿAmarī, & Muṭaḥhar ibn ʿAlī al-ʿIryānī, & Yūsuf Muḥammad ʿAbdallāh, Dār al-Fikr, Dimašq, 1999.
- 11) ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Ġamharat al-Luġah, Ed. Ramzī Munīr al-Baʿlabkī, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 12) al-Rāġib al-ʿAṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, Mufradāt ʿAlfāz al-Qurʾān, Ed. Ṣafwān ʿAdnān Dāʿūdī, Dār al-Qalam, Dimašq, 2009.
- 13) Riḍā, ʿAḥmad, Muḡam mitn al-Luġah, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Bayrūt, 1380.
- 14) al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbdrazzāq, Tāġ al-ʿArūs min Ġawāhir al-Qāmūs, Maṭbaʿat al-Ḥakūmah, al-Kuwait.
- 15) al-Zamaḥṣarī, Maḥmūd ibn ʿAmr ibn ʿAḥmad, ʿAsās al-Balāġah, Ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Bayrūt, 1998.
- 16) ibn al-Sikkī, Yaʿqūb ibn ʿIṣḥāq, Kitāb al-ʿAlfāz, Ed. Faḥr al-Dīn Qabāwah, Maktabat Lubnān Naṣīrūn, Bayrūt, 1998.
- 17) al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbībakr, Muḡam Maqālīd al-ʿUlūm fī al-Ḥudūd & al-Rusūm, Ed. Muḥammad ʿIbrāhīm ʿUbādah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2004.
- 18) ʿAzzūz, ʿAḥmad, Ġuḍūr Naẓarīyat al-Ḥulūl al-Dalāliyah fī al-Turāt al-Luġawī al-ʿArabī, Maġallat al-Turāt al-ʿArabī, al-Ġazāʾir, al-Sanah al-Ḥadīyah & al-ʿIṣrūn, Issue 85, 2002.
- 19) al-ʿAskarī, al-Ḥasan ibn ʿAbdallāh ibn Sahl, al-Talḥīṣ fī Maʿrifat ʿAsmāʾ al-ʿAṣyāʾ, Ed. ʿAzzah Ḥasan, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1993.
- 20) al-ʿAskarī, al-Ḥasan ibn ʿAbdallāh ibn Sahl, al-Furūq al-Luġawīyah, Ed. Muḥammad ʿIbrāhīm Salīm, Dār al-ʿIlm & al-Ṭaqāfah, al-Qāhirah, 1425.
- 21) ʿUmar, ʿAḥmad Muḥtār, ʿIlm al-Dalālah, ʿĀlam al-Kutub, al-Qāhirah, 1998.
- 22) ʿUmar, ʿAḥmad Muḥtār, Muḡam al-Luġah al-ʿArabīyah al-Muʿāṣirah, ʿĀlam al-Kutub, al-Qāhirah, 2008.
- 23) ibn Fāris, ʿAḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Maqāyīs al-Luġah, Ed. ʿAbd al-Salām Ḥārūn, Dār al-Fikr lil-Ṭibāʿah & al-Naṣr & al-Tawzīʿ, Dimašq, 1979.



- 24) al-Farāhidī, al-Ḥalīl ibn 'Aḥmad, al-'Ayn, Ed. Maḥdī al-Maḥzūmī, & 'Ibrāhīm al-Sāmarra'ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, al-Qāhirah.
- 25) Vendryes, J, al-Luḡah, TR. 'Abdalḥamīd al-Dawāḥilī, & Muḥammad al-Qaṣṣāṣ, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarḡamah, al-Qāhirah, 2014.
- 26) ibn Qudāmah, 'Abī al-Faḍl al-'Aḡalī, Dīwān 'Abī al-Naḡm al-'Aḡalī, Ed. Muḥammad 'Adīb Ḥumrān, Maṭbū'āt Maḡma' al-luḡah al-'Arabīyah, Dimašq, 2006.
- 27) Qaddūr, 'Aḥmad, Mabādī' al-Lisānīyāt, Dār al-Fikr, Dimašq, 2017.
- 28) al-Kafawī, 'Abū al-Baqā' 'Ayyūb ibn Mūsā al-Ḥusaynī, al-Kulliyāt Mu'ḡam fī al-Muṣṭalaḥāt & al-Furūq al-Luḡawīyah, Ed. 'Adnān Darwīš, & Muḥammad al-Miṣrī, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1998.
- 29) ibn Manẓūr, Ḡamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414.





أماكن في منطقة نجد خلّدها الشعر العربي د. حصة عبدالعزيز القنيعير

د. حصة عبدالعزيز القنيعير*

halkeneer@ksu.sa

ملخص:

يُعنى البحث بأسماء الأماكن التي وردت في شعر العصرين الجاهلي والإسلامي، وتبدو أهميته في سعيه إلى الربط بين القديم والحديث؛ بالكشف عن أسماء الأعلام القديمة التي ظلت محتفظة بالاسم نفسه حتى هذا العصر في منطقة نجد، اعتماداً على الخرائط التي أعدتها هيئة المساحة الجيولوجية السعودية، ومؤلفات الجغرافيين السعوديين، وذلك باتباع المنهج الوصفي. والجديد في البحث أنه اختص بدراسة الأماكن في منطقة نجد في العصر الحديث. ومن نتائجه: جمع ما تفرّق في كتب الجغرافيين المعاصرين من أسماء الأماكن المشهورة في منطقة نجد، وما تفرّق في المظان ودواوين الشعراء من الشواهد الشعرية الأكثر شهرة، والوقوف على الجهود المبذولة من قبل الجغرافيين السعوديين المعاصرين لتحديد مواقع تلك الأماكن، ما يؤكد أهمية اللسانيات الجغرافية في تحديد أسماء الأماكن، ويدحض الزعم بأن الشعر الجاهلي منحول بعد ظهور الإسلام، والكشف عبر الشواهد الشعرية عمّا تمثله الأماكن من أهمية لدى الشعراء، وإيضاح أسماء الأماكن في منطقة نجد، وتحديد مواقعها حسب خطوط الطول والعرض، والصفة الطبوغرافية؛ كالجبال والأودية والسهول، والمناطق السكنية، وارتباطها إدارياً.

الكلمات المفتاحية: نجد، الأماكن، شعراء الجاهلية، شعراء الإسلام، اللسانيات الجغرافية.

* أستاذ اللسانيات المشارك - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القنيعير، حصة عبدالعزيز، أماكن في منطقة نجد خلّدها الشعر العربي - دراسة لغوية جغرافية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023، 255-294.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Places in the Najd Region Immortalized by Arab Poetry: A Geolinguistics Study

Dr. Hussah Abdelazeez Al-Keneyeer*

halkeneer@ksu.sa

Abstract:

This research focuses on the names of places mentioned in the poetry of the pre-Islamic and Islamic eras, with the aim of connecting the old and the modern by revealing the names of ancient places that have preserved their names until the present day in the Najd region. The study is based on maps prepared by the Saudi Geological Survey and books, using a descriptive approach. What sets this research apart is its specialization in studying the names of places in the Najd region in the modern era. The research results include the collection of the names of famous places in the Najd region from the books of contemporary geographers, the analysis of poetic examples of place names from various books and poets' collections, and the highlighting of the efforts of contemporary Saudi geographers, indicating the importance of geographical linguistics in defining place names. The research also shows how poetic examples illustrate the connection between poets and places, which invalidates the assertion that pre-Islamic poetry was written after the advent of Islam. Finally, the study determines the locations of places according to latitude and longitude, as well as topographical characteristics such as mountains, valleys, plains, residential areas, and administrative connections.

Keywords: Najd, Places, Pre-Islamic Poets, Islamic Poets, Geographical Linguistics.

* An Associate Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Keneyeer, Hussah Abdelazeez, Places in the Najd Region Immortalized by Arab Poetry: A Geolinguistics Study, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 255 -294.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدِّمة:

تعرّف الإنسان على البيئة الجغرافية التي تحيط به منذ نشأته الأولى على الأرض، كما تعرّفت الكائنات الأخرى على هذه البيئة، وتميز الإنسان عن باقي المخلوقات بقدرته على التكيف مع البيئات المختلفة والتنقل بينها. وكان للموقع الجغرافي علاوة على البيئة الجغرافية أهمية لدى العرب؛ فقد أدرك اللغويون ذلك عند جمعهم اللغة.

ولدراسة أعلام الأماكن في منطقة نجد من كتب الرحالة والجغرافيين المعاصرين أهمية كبرى؛ في ظل غياب المعلومات عنها في المصادر التاريخية لاسيما في العصر الإسلامي الوسيط، فقد أهمل تاريخ المنطقة في كتب التاريخ الإسلامي العام كتاريخ الطبري وابن الأثير وغيرهما، كما أن المنطقة لم تحظَ بمؤرخين ناهيين من أبنائها يسجلون أحداثها التاريخية.

تتمثل إشكالية البحث فيما نواجهه من غموض وضبابية في المعاجم والأطالس وكتب البلدانين والرحالة، عندما يحددون مواقع القرى والديار والمنازل بقولهم: بين نجد والبحرين، أو بين نجد والحجاز، أو بين الحجاز والشام، أو بين نجد واليمن، أو في ديار البحرين، أو في بلاد هجر! وفي هذا يقول عبدالله بن خميس: "لم يعد مقبولا من أستاذ الجامعة أو الباحث أو أديب الجزيرة العربية أن يكتفي بالقول إنّ هذا جبل في نجد، أو روضة في اليمامة، أو رمل في هَجْر"⁽¹⁾.

ويهدف البحث إلى دراسة أسماء الأماكن التي وردت في شعر أشهر شعراء العصرين الجاهلي والإسلامي التي شاعت في شعر تلك الحقبة شيوعاً تفرد به شعراؤها، وتحديد مواقعها الجغرافية في منطقة نجد؛ لمعرفة الإطار الجغرافي للأماكن التي عاش فيها أولئك الشعراء، الذي يتضمن أسماء أماكن وجبال وصحارى وأودية، وذلك اعتماداً على الخرائط التي أعدتها هيئة المساحة الجيولوجية السعودية، وما وثقه الباحثون السعوديون في مؤلفاتهم الكثيرة التي انصبَّ اهتمامهم فيها على دراسة أسماء الأماكن في شبه الجزيرة العربية عامة والمملكة العربية السعودية خاصة، لبيان أهميتها الأدبية والتاريخية والجغرافية، فضلاً عن تصوير البيئة التي نشأ فيها الشعر العربي وتحديد المواقع الجغرافية، وما ورد في النصوص القديمة عنها، وتحريرها من التصحيف والتحريف، ووضع خرائط جغرافية تفصيلية لها.

وتتجلى أهمية البحث في سعيه إلى الربط بين القديم والحديث؛ بالكشف عن أسماء الأماكن قديماً؛ لمعرفة مدى ثبات الاسم وبقائه حديثاً في منطقة نجد في المملكة العربية السعودية.

ويطرح البحث جملة من التساؤلات يسعى إلى الإجابة عنها وتتمثل فيما يلي:

- 1- ما الحدود الجغرافية لمنطقة نجد في شبه الجزيرة العربية؟
 - 2- ما أقسام منطقة نجد إدارياً؟
 - 3- ما أهمية الأماكن لدى شعراء العصرين الجاهلي والإسلامي؟
 - 4- ما حقيقة وجود هذه الأماكن في الدولة السعودية المعاصرة؟
 - 5- ما دور اللسانيات الجغرافية في تحديد أسماء الأماكن ومواقعها؟
 - 6- ما صحة الزعم بأن الشعر الجاهلي منحول بعد ظهور الإسلام؛ الأمر الذي يصدق على شعر الأماكن؟
- وأما من حيث منهج البحث فقد اعتمد المنهج الوصفي الذي يستقرئ المدونة ويصنف ألفاظها ويصفها ويوثقها من المظان المعروفة، للإجابة عن تساؤلاتها.
- ومن الدراسات السابقة التي تتعلق بأسماء الأماكن الواردة في شعر الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ما يلي:

- كتاب صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار في خمسة أجزاء، ألفه محمد بن عبدالله بن بليهد (1892-1957)، خصص الجزأين الأول والثاني لتحقيق أسماء الأماكن التي وردت في شعر الجاهليين وشعر الإسلاميين؛ وذلك لمعرفة ما ظل منها محتفظاً باسمه القديم حتى هذا الزمن، وما طرأ على بعضها من تغيير، أما الأجزاء الثلاثة الأخرى فقد خصصها لتحقيق أسماء أماكن في بلاد العرب أوردها البلدانونيون، لتصحيح ما وقعوا فيه من أخطاء لأنهم يعتمدون على الظن في تحديد الأماكن.

- معجم الإمامة ألفه عبدالله بن خميس (1920-2011) يقع المعجم في مجلدين كبيرين، رتبته حسب الحروف الهجائية، فبدأ بذكر أسماء الأماكن وتعريفها لغوياً، وبيان موقعها الجغرافي لدى البلدانين القدماء، مع تحقيق أسمائها وما طرأ على بعضها من تغيير، ثم حدد موقعها في إقليم الإمامة في هذا الزمن، مع ذكر الشواهد الشعرية لشعراء الجاهلية وصدر الإسلام.



- معجم الأماكن الواردة في المعلقة العشر ، ألفه سعد بن جندل (1924-2006) أشار فيه إلى الأماكن في المعلقة العشر التي وردت في كتب المؤرخين القدامى ، وقد بلغت المواضع التي حصرها في المعلقة العشر 135 موضعاً، رتبها ترتيباً هجائياً، ووصف كل موضع وصفاً جغرافياً وحدد موقعه في جزيرة العرب وخارجها.

- معجم بلاد القصيم ألفه محمد بن ناصر العبودي (1926-2022) في ستة أجزاء، رتبها هجائياً، وقد عني بتحديد الموقع الجغرافي للأماكن وتحقيق أسمائها، وانصب اهتمامه على الأسماء الحديثة المتداولة، وضبط حروفها كما يلفظها أهل منطقة القصيم في هذا الزمن، وأورد معظم الشواهد الشعرية.

- كتاب شرح المعلقة العشر ألفه عبدالعزيز بن محمد الفيصل، وقد ضمن الشرح أسماء جميع الأماكن التي وردت فيها؛ فحدد مواقعها تحديداً دقيقاً.

- أسماء الأماكن في منطقة القصيم (دراسة لغوية)، أطروحة دكتوراه أنجزها فهد بن أحمد الحنيطة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، عام 1436، إذ درس أسماء الأماكن صوتياً وصرفياً ودلالياً، وخصص المبحث الخامس من الرسالة لشواهد أسماء الأماكن في منطقة القصيم التي وردت في الأدب الجاهلي دون الإسلامي.

- أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي (المعلقة العشر)، من إعداد محمد بن أحمد الراشد، وعبدالله بن صالح العنيزان، وقد زوداه بالخرائط وجدول الإحداثيات، وبتعريف وافٍ للمواقع الجغرافية التي وردت في شعر شعراء المعلقة في العصر الجاهلي.

- موسوعة أسماء الأماكن في المملكة العربية السعودية، عنيت برصد أسماء الأماكن من مدن وقرى وهجر وجبال وأودية وآبار، وغيرها من المعالم الطبيعية والبشرية التي تضمها أراضي المملكة العربية السعودية، موضحة مواقعها مصحوبة بخرائط حديثة. وقد بلغ عدد الأسماء التي احتوتها الموسوعة نحو (73,000) اسم مرتبة هجائياً، حسب إحداثياتها بالدرجات والدقائق والثواني.

ونلاحظ أن بعض هذه الدراسات اهتمت بأسماء الأماكن التي وردت في شعر المعلقة فقط، وبعضها الآخر اهتم بما ورد منها في شعر الشعراء الجاهليين والإسلاميين على السواء، وأما من

حيث المنطقة، فمنها ما اختصّ بالجزيرة العربية وغيرها، ومنها ما اقتصر على المملكة العربية السعودية، أو على منطقة دون غيرها كمنطقة اليمامة، ومنطقة القصيم.

أما هذا البحث فقد اهتمّ بأسماء الأماكن في منطقة نجد المعروفة والمأهولة بالسكان في هذا الزمن؛ كالمدن والقرى والأودية والجبال التي تحتل مساحة قائمة في خريطة المملكة العربية السعودية، وأما الجديد في البحث فهو أنه اختصّ بأسماء الأماكن في منطقة نجد في العصر الحديث التي تضم إداريًا كلاً من منطقة الرياض، ومنطقة القصيم، ومنطقة حائل دون غيرها، وشواهدا في شعر الشعراء الأكثر شهرة.

تَمْهيد:

لقد كان من عناية العرب وحرصهم على نقاء اللغة ، أن وضع اللغويون حدوداً مكانية وزمانية للفصاحة التي تمثلت في لغة قبائل سكنت وسط الجزيرة العربية، وابتعدت عن المؤثرات الخارجية، فاهتموا بتحديد الموقع الجغرافي للقبائل التي رووا عنها⁽²⁾.

فمثلاً محمد بن سلام الجمعي (ت 232هـ) أورد في كتابه (طبقات فحول الشعراء) بعض التراكيب اللغوية مبيّناً نطاقها الجغرافي، ووزع الشعر العربي على مستوى القبائل انطلاقاً من منطقة ربيعة، مروراً بمنطقة قيس، ووصولاً إلى تميم، فقد قسّم جانباً من مدونته الشعرية ولا سيما ما تعلق بالجاهلين والمخضرمين تقسيمًا جغرافيًا واضحًا، لا يرتبط بأنساب الشعراء بقدر ما يرتبط بالنطاق الجغرافي.

ومنهم من سبق إلى الاهتمام بالأماكن ووصفها وتصنيفها، فألفوا في اللغات وأنواعها وخصائصها، ومنازل العرب وحدودها، ومن أقدمها كتاب (جبال العرب وما قيل فيها من شعر) لخلف الأحمر (ت 180هـ)، وكتاب اللغات ليونس بن حبيب (ت 182هـ)، وكتاب اللغات للفراء (ت 207هـ). وذلك دليل قاطع على ملاحظتهم مدى الارتباط العميق بين اللغة والموقع الجغرافي.

كذلك ربط الجغرافيون الموقع الجغرافي باللغة في دراساتهم لها؛ ففي كتب الرحالة العرب مادة تراثية في ميدان الجغرافيا اللغوية، منها بحوثهم عن الأماكن وارتباط القبائل بها، فشمس الدين المقدسي (ت 990هـ) تناول لغات بلاد العرب والمسلمين في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)،



ومحمد بن جبير (ت 614هـ) تناول قضية الازدواجية اللغوية، في كتابه (الرحلات)، وياقوت الحموي (ت 627هـ) تطرق إلى الجغرافية الفلكية والوصفية واللغوية والتاريخية، في كتابه (معجم البلدان)⁽³⁾.

وتعدُّ هذه الجهود الإرهاصات الأولى للتفكير الجغرافي العربي، حيث يمثل ذلك التوزيع اللغوي حسب القبائل خارطة أو أطلساً لغوياً متفقاً وذلك العصر، فإذا "كان الهدف التطبيقي للجغرافيا في الوقت الحاضر هو خدمة المجتمع والمساهمة في تنميته، فإن خدمة الجغرافيا للدراسات الأدبية والإنسانية لا تقل شأناً عن ذلك، وقارئ الأدب العربي القديم يحتاج إلى معرفة البيئة التي ظهر فيها ذلك الأدب معبراً عنها... ومعرفة البيئة المذكورة تقتضي معرفة أعلامها الجغرافية التي ترتبط أسماؤها إلى حد كبير بخصائص المكان وصفاته"⁽⁴⁾.

وكان للشعر نصيب كبير من الاهتمام؛ ذلك أن البلدانين عرفوا ما له من أهمية في معرفة البلدان وتحديد مواقعها؛ لأنه تضمن كثيراً من مظاهر البيئة الجغرافية المحيطة به، وأسماء أماكن ذوات دلالات جغرافية واضحة المعنى، سواء أكانت مدينة أم جبلاً أم وادياً أم نهراً، وغير ذلك من الأماكن والمواقع والمظاهر الجغرافية.

وقد حظيت تلك الأماكن باهتمام النقاد والدارسين في تناولهم للمقدمة الطللية في القصيدة، كذلك اهتمَّ بها من ألفوا معاجم البلدان والكتب التي خصصوها للمسالك والممالك وطرق الحج؛ مثل معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لعبدالله البكري (ت 487هـ)، وكتاب الجبال والأمكنة والمياه لأبي القاسم عمر الزمخشري (ت 538هـ)، والمنازل والديار لأسامة بن منقذ (ت 584هـ)، ومعجم البلدان لياقوت الحموي (ت 626هـ)؛ إذ استدلوها بها على كثير مما ذكروه من أعلام الأماكن؛ ما جعلها وثيقة حفظت كثيراً من الإرث الحضاري والعلمي العربي.

ولا تكاد قصيدة من قصائد العصرين الجاهلي والإسلامي تخلو من ذكر الأماكن، وأعلام المنازل والديار على تفاوت في الموضوعات التي ترد فيها، فالمكان في الشعر يتشكّل عن طريق اللّغة؛ لأنّ العلاقة "بين الشعر والمكان علاقة عميقة الجذور، متشعبة الأبعاد، ومن خلالها قد يصبُّ الشاعر على مكانٍ ما طابعاً خاصاً، فيحوّله من مسكن خرب إلى طلل مثير، ومن حجر أصم، إلى شاهد على لحظات مجد أو وجد، وقد تكتسب بعض الأماكن شاعرية تكاد تلازمها. وقد يظل (سقط اللوى) و(حومل) و(جبل التوباد) و(رضوى) وغيرها من الأماكن التي اشتهرت في الشعر العربي ألفاظاً تحمل من الدلالات الشعرية أضعاف ما تحمل من الدلالات الجغرافية"⁽⁵⁾.



وعليه فإننا إذا تأملنا مجالات علم اللغة الجغرافي تبين أنه يجمع بين الدراستات اللغوية من جهة، والدراستات الجغرافية من جهة أخرى.

وقد مثل المكان الشعري بذلك مرجعاً بين يدي المؤرخين والجغرافيين يبحثون عنه في الواقع مستنيرين بالشعر، وهذا التوجه جعل النقاد القدامى يُعلون من أهمية الأمكنة لفهم النصوص وتحقيقتها؛ ولمعرفة مدى صدق الشاعر في دقة وصفه للمكان، ما يساعد على كشف انتحال الشعر. وكان طه حسين (ت 1973) قد شكك في شعر شعراء الجاهلية؛ كامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد والأعشى وغيرهم، في كتابه (في الأدب الجاهلي)، إذ زعم أن أكثر ما يعرف بالأدب الجاهلي ليس من الأدب الجاهلي في شيء، بل هو منحول بعد ظهور الإسلام؛ ذلك أنه لا يمثل حياة الجاهليين تمثلاً دقيقاً بقدر ما يمثل حياة الإسلاميين، كما أنه لا يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه⁽⁶⁾.

ومما يبطل رأيه أن قصائدهم تضمنت أسماء مختلف الأمكنة التي عاش فيها أولئك الشعراء في الجزيرة العربية، وصوروا الأمكنة أدق تصوير، وبثوا فيها عواطفهم وحنينهم إلى المكان وساكنيه، فكيف استطاع شعراء متأخرون نظم تلك القصائد بتلك الكيفية عن أماكن لم يعرفوها؟ وليس ذلك فحسب؛ ف"ورود أسماء مواضع كثيرة لا تزال معروفة مقرونة بمواضع أخرى في أشعار الجاهلية، يؤكد صحة نسبة تلك الأشعار إلى العصر الجاهلي، بل إن ورود أسماء تلك الأماكن في منطقة كانت معروفة بأن القبيلة التي ينتمي إليها الشاعر تسكن فيها، مما يزيد نسبة الشعر إلى ذلك الشاعر صحة وتوثيقاً"⁽⁷⁾.

مباحث أسماء الأماكن في منطقة نجد وشواهد الشعرية:

يعد إقليم نجد أحد أقاليم شبه الجزيرة العربية التاريخية وأكبرها مساحة، يقع في وسطها، ويمتد من شرق الحجاز على هيئة هضبة مرتفعة تنحدر نحو الشرق والشمال الشرقي، وترتفع من 700 إلى 1500 متر فوق سطح البحر، ويطلق عليها الجغرافيون المسلمون والبلدانيون اسم نجد بقسميها؛ إذ يطلقون نجد العليا على الجزء الغربي من هضبة نجد ذي الصخور النارية والمتحولة، أما هضبة نجد السفلى فيطلقونه على الجزء الشرقي من هضبة نجد التي تتميز بحافات الجبلية وجبالها، كحافة طويق الجبلية التي تمتد على هيئة قوس يبلغ طوله 1000 كيلو متر تبدأ من شمال الزلفي وتنتهي جنوباً في رمال الربع الخالي.



وتمثل نجد المنطقة الواقعة وسط الجزيرة العربية، وفيها منطقة الرياض إحدى المناطق الإدارية في المملكة العربية السعودية، وتشكّل اليوم إداريًا كلاً من منطقة الرياض ومنطقة القصيم ومنطقة حائل، وتعدُّ ثاني أكبر منطقة من حيث المساحة بعد المنطقة الشرقية، ومقر إمارتها مدينة الرياض العاصمة التي تقع في قلب المملكة العربية السعودية⁽⁸⁾.

وقد استوطنت نجدًا قبل الإسلام بعض القبائل العربية، فأنجبت فحول شعراء العرب الذين ما زالوا يعيشون بيننا بشعرهم، ومن هؤلاء امرؤ القيس، وعنترة بن شداد، والأعشى ميمون بن قيس، وزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير، والحطيئة وغيرهم؛ لذا فلا ريب أن إقليم نجد كان موطن شعر أولئك الشعراء؛ حيث مرابع القبائل العربية المستقرة والراحلة.

ونلاحظ أن تلك الأماكن التي عاش فيها أولئك الشعراء كثيرًا ما كانت موضع تساؤل بعض المهتمين بشعر تلك الحقبة، نحو: أين موطن كلٍّ من امرئ القيس، وزهير، وطرفة، ولبيد، وعنترة، والأعشى، والنابعة؟ وأين سكنوا؟ وأين عاشوا؟ ذلك أن محققي دواوين أولئك الشعراء لا يبذلون جهدًا في تتبع مواقع الأماكن الواردة في شعر الشعراء، إذ يكتفون بقولهم: موضع في جزيرة العرب، أو وادٍ، أو ماء، أو بئر قديمة معروفة، أو جبل، أو هضبة، أو ثنية! وكثير منهم علماء وأكاديميون عرب كبار.

وفي هذا السياق يذكر عبدالعزيز الفيصل في مقدمة كتابه (شرح المعلقات) منهجه في تحديد الأماكن الواردة فيها تحديدًا دقيقًا بخلاف غيره من الشراح بقوله: "ولا أقول عن الكلمة (اسم موضع) كما يفعل الشراح الآخرون، فشروح المعلقات التي بين أيدينا من عمل علماء عاشوا خارج الجزيرة العربية، أمّا هذا الشرح فهو من عمل مقيم في نجد وقد نشأ فيها أو عاش في أكنافها، وزار جلّ الأماكن التي وردت في أبيات المعلقات، ومع المعرفة الشخصية فإنني أشير إلى المصادر والمراجع التي حددت الأماكن، فهذا الشرح أول شرح يضيف التحديد الدقيق للأماكن الواردة في المعلقات".⁽⁹⁾

وقد اتبع البحث منهجًا تمثل في تقسيم أسماء الأماكن حسب الحقول الدلالية مرتبة هجائيًا، وذلك بإيراد اسم المكان أولاً، ثم تعريفه لغة من المعاجم اللغوية - ما أمكن ذلك - فتعريفه جغرافيًا من المصادر الجغرافية في بلادنا التي تُعنى بتثبيت موقعه في المنطقة التي ينتمي إليها.

لهذا اقتصر البحث على ما ورد في مؤلفات الجغرافيين والباحثين السعوديين من أسماء الأماكن دون غيرهم، مما أثبتوا صحته اسمًا وموقعًا، وما استقرّ على اسمه القديم الذي ورد في الشواهد، وما ثبت موقعه الجغرافي في الخرائط التي أعدتها هيئة المساحة الجيولوجية السعودية. ولم يُعَنَّ بأسماء الأماكن التي أوردها البلدانون القدماء؛ إمّا لكونها موضع شك لدى الباحثين المعاصرين من حيث عدم دقة موقعها حاليًا، ولكثرة الآراء حولها وتشعبها، وإمّا لكونها لا تقع ضمن منطقة البحث.

وأما الشواهد الشعرية فقد أثبت منها ما ورد في شعر الجاهليين؛ كشعراء المعلقات وغيرهم، والشعراء الإسلاميين، منسوبة إلى أصحابها في دواوينهم، أو في المظان الأخرى مثل المجموعات الشعرية، ومؤلفات البلدانين المعاصرين وغيرها، مع استبعاد أسماء الأماكن التي لم يرد لها شاهد شعري. مع الحرص على ضبط الشواهد وأسماء الأماكن بالشكل، مع نبذة موجزة عن الشاعر غير المشهور.

ويستمد هذا البحث إطاره من كتب الرحالة والبلدانيين المعاصرين لاسيما أبناء المنطقة، ومن كتب جغرافيا المملكة العربية السعودية والأطالس التاريخية والجغرافية، ودواوين الشعراء وبعض المعاجم اللغوية.

المبحث الأول: الأودية والمياه

الأفلاج:

"الأفلاج والفَلَجُ بالتحريك: النهر، وقيل: النهر الصغير، وقيل هو الماء الجاري... والجمعُ أفلاج، قال امرؤ القيس: بِعَيْنِي طُغْنِ الحَيِّ لَمَّا تَحَمَّلُوا... لدى جانبِ الأفلاج، من جَنْبِ تَيْمَرًا"⁽¹⁰⁾. والأفلاج إحدى محافظات منطقة الرياض في المملكة العربية السعودية، وقاعدتها مدينة ليلى، تقع على بعد أكثر من 300 كيلومتر عن العاصمة الرياض، وتتألف من مجموعة من القرى الزراعية الواقعة على جبل طويق (جبل العارض سابقًا) ابتداءً من سفحه الشرقي وحتى حافته الغربية، ويعود سبب التسمية (الأفلاج) إلى وفرة المياه في المنطقة.⁽¹¹⁾ قال الطفيل الغنوي⁽¹²⁾:

أَسَفَّ عَلَى الْأَفْلَاجِ أَيْمَنُ صَوْبِهِ وَأَيْسَرُهُ يَغْلُو مَخَارِمَ سَمْسَمِ



بُرْقة الرّوحان:

"البُرْقة ذات حجارة وتراب، وحجارتها الغالب عليها البياض، وفيها حجارة حمراء وسود، والتراب أبيض وأعفر، وهو يُزُقُّ لك بلون حجارتها وترابها، وإنما بَرَقَها اختلاف ألوانها"⁽¹³⁾، وأجمع "المؤرخون على أن الروحان في الخرج وبرقته قريبة منه، وهو وادٍ شرق مدينة السّيح"⁽¹⁴⁾. قال جرير⁽¹⁵⁾:

لَمَنِ الدِّيَارُ بِبُرْقَةِ الرُّوحَانِ إِذْ لَا نَبِيْعُ زَمَانِنَا بِزَمَانٍ
إِنْ زُرْتُ أَهْلَكَ لَمْ يُبَالُوا حَاجَتِي وَإِذَا هَجَرْتُكَ شَقْنِي هَجْرَانِي
بَنْبَان:

يحمل اسمه إلى اليوم، ويقع شمالي مدينة الرياض ويبعد عنها بحوالي خمسين كيلومتر⁽¹⁶⁾. قال

الحطيئة:

وَمَا الرِّبْقَانُ يَوْمَ يَحْرِمُ ضَيْفَهُ بِمُحْتَسَبِ التَّقْوَى وَلَا مُتَوَكِّلٍ
مُقِيمٌ عَلَى بَنْبَانٍ يَمْنَعُ مَاءَهُ وَمَاءٌ وَشَيْعٍ مَاءٌ عَطْشَانَ مُرْمِلٍ⁽¹⁷⁾
ثَادِق:

"ثادق المطر: خرج من السحاب خروجًا سريعًا... ووادٍ ثادقٍ أي سائل، وثادق اسم فرس... وهو

أيضًا موضع، قال زهير:

فَوَادِي الْبَدِيِّ فَالطَّوِيِّ فَثَادِقٌ فَوَادِي الْقَنَانِ جِزْعُهُ فَثَاكِلُهُ"⁽¹⁸⁾
وثادق ماء معروف بهذا الاسم إلى يومنا هذا، يصبُّ واديه في وادي الرُّمة، ويقع في منطقة الرياض على بعد 150 كيلومتر شمال غرب مدينة الرياض. ذكره عقبة بن سواد فقال⁽¹⁹⁾:

أَلَا يَا لَقَوْمِي لِلْهُمُومِ الطَّوَارِقِ وَرُبْعٍ خَلَا بَيْنَ السُّلَيْلِ وَثَادِقٍ
وَذَكَرَهُ كَعْبُ بْنُ زُهَيْرٍ بِقَوْلِهِ⁽²⁰⁾:

وَأَخْلَفُهُنَّ ثِمَادَ الْغَمَارِ وَمَا كُنَّ مِنْ ثَادِقٍ يَحْتَسِينَا
جَلَاغِل:

"جَلَاغِل، وَجَلَاغِل، ودارة جُلْجُلٍ، كلها مواضع، ومنه قول ذي الرُّمة: أيا ظبية الوعساء بين

جَلَاغِل... والجَلْجُلُ في لغة أهل اليمامة حباب الماء... والجَلْجَلَةُ: الحركة مع الصوت"⁽²¹⁾. ووادي جَلَاغِل

المعروف، هو وادي المياه، فلعل جلجلة الماء به جعلته يسمى بذلك، وتقع مدينة جَلَاغِل شمال منطقة الرياض على بعد 180 كيلومتر من الرياض العاصمة.⁽²²⁾ قال عوف بن الأحوص⁽²³⁾:

تَسُوقُ صُرَيْمٌ شَاءَهَا مِنْ جَلَاغِلٍ إِلَيَّ وَدُونِي ذَاتُ كَهْفٍ وَقُورُهَا
وقال ذو الرُّمَّة⁽²⁴⁾:

أَيَا ظَنِيَّةَ الْوَعَسَاءِ، بَيْنَ جَلَاغِلٍ وَبَيْنَ النَّقَا، أَنْتِ أُمُّ أُمِّ سَالِمٍ؟

الجَوَاء:

"...الجَوَاء البَطْنُ من الأرض، والجَوَاء الواسع من الأودية، والجَوَاء موضعُ بالصَّمَّانِ"⁽²⁵⁾، وعيون الجَوَاء محافظة سعودية تقع في الشمال الغربي من منطقة القصيم على بعد حوالي 400 كيلومتر من مدينة الرياض، وهي قديمة الاستيطان؛ فقد استوطنتها قبيلة عبس ومنهم الشاعر والفارس عنتر بن شداد، وفيها دارت معركة داحس والغبراء بين قبيلتي عبس وذبيان، وبها العديد من النقوش الثمودية.

وتمتاز محافظة عيون الجَوَاء بموقعها الاستراتيجي بين القصيم وحائل، وتضاف (عيون) إلى الجَوَاء تمييزاً لها عن عيون الأسياح.⁽²⁶⁾ وفيها يقول عنتر بن شداد في معلقته⁽²⁷⁾:

يَا دَارَ عِبْلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي وَعِمِّي صَبَاحًا دَارَ عِبْلَةَ وَأَسْلِي

الرَّيَّان:

وَادٍ يَتَجَهَّ إِلَى جِهَةِ الشَّرْقِ حَتَّى يَصِبَّ فِي وَادِي الرُّمَّة، ووادي الرَّيَّان معروف بهذا الاسم إلى هذا العهد لم يتغير منه حرف واحد⁽²⁸⁾، قال لبيد بن ربيعة⁽²⁹⁾:

فَمَدَّافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا خَلَقًا كَمَا ضَمَّنَ الْوَحْيَ سِلَاقُهَا

السُّلْيُ:

"... والسُّلْيُ: وادٍ ممتد من الشمال إلى الجنوب، يبدأ من نهاية رياض (الجنادرية) شمالاً إلى مشارف الخرج جنوباً"⁽³⁰⁾، قال كعب بن زهير⁽³¹⁾:

لَعَمْرُكَ مَا خَشِيتُ عَلَى أَبِي مَصَارِعَ بَيْنَ قَوْ فَالسُّلْيِ
ولكنني خَشِيتُ عَلَى أَبِي جَرِيرَةَ رُمَحِهِ فِي كُلِّ حَيٍّ



السَّيْلُ:

"السَّيْلُ وادٍ واسع غامض يُنْبِتُ السَّلْمَ والضَّعَّةَ واليَنْمَةَ والحَلَمَةَ والسَّمْرَ"⁽³²⁾، "والسَّيْلُ تصغير سَلِيل وهو المَسِيل يكون فيه شجر السَّلْم، وهو هنا علم على منطقة تقع بين وادي الدواسر وبين الأفلاج وشرقي جبل العارض، وحول السَّيْلِ رياض كبيرة، وأراضٍ زراعية، ومياه غزيرة"⁽³³⁾. قال زهير بن أبي سلمى⁽³⁴⁾:

كَأَنَّ عَيْنِي وَقَدْ سَالَ السَّلِيلُ بِهِمْ وجيرة ما هُمْ لو أَنَّهُمْ أَمُّ
غَرِبْتُ عَلَى بَكْرَةٍ أَوْ لَوْلُو قَلِقُ فِي السَّلِكِ خَانَ بِهِ رَبَّاتِهِ التُّظُمُ
وَقَالَ لَبِيدُ بْنُ رَبِيعَةَ⁽³⁵⁾:

ظَلَلْتُ تَتَبَّعُ مِنْ نِهَا صَعَائِدٍ بَيْنَ السَّلِيلِ وَمَدْفَعِ السُّلَانِ
السُّوبَانِ:

وَادٍ فِي الشَّامِ الْغَرْبِيِّ مِنَ الْقَصِيمِ مِنْ مَنَاطِقِ نَجْدٍ، يَنْحَدِرُ مِنْ جِبَالِ الْقَنَانِ وَيَتَجَهَّ شَرْقًا حَتَّى يَصْبُ سَيْلُهُ فِي الْجَوَاءِ فِي مَنَاطِقِ الْقَصِيمِ، وَالسُّوبَانِ الَّذِي وَرَدَ فِي شَعْرِ زُهَيْرٍ هُوَ مَا يَعْرِفُ بِاسْمِ الْفَوَيْلِقِ الْآنَ⁽³⁶⁾. قَالَ زُهَيْرُ بْنُ أَبِي سَلَمَى⁽³⁷⁾:

ظَهَرْنَ مِنَ السُّوبَانِ ثُمَّ جَزَعْنَهُ عَلَى كُلِّ قَيْنِي قَشِيْبٍ وَمَقَامٍ
وَقَالَ لَبِيدُ بْنُ رَبِيعَةَ⁽³⁸⁾:

دَرَسَ الْمَنَّا بِمَتَالِجٍ قَابَانِ وَتَقَادَمَتْ بِالْحُبْسِ قَالِ السُّوبَانِ

مَآوَانُ:

"مَآوَانٌ وَذُو مَآوَانٍ: مَوْضِعٌ، وَقَدْ قِيلَ مَآوَانٌ مِنَ الْمَاءِ. قَالَ ابْنُ بَرِيٍّ: مَآوَانٌ اسْمُ مَوْضِعٍ، قَالَ الرَّاجِزُ: يَشْرَبْنَ مِنْ مَآوَانٍ مَاءً مُرًّا"⁽³⁹⁾. وَمَآوَانٌ لَا يَزَالُ يَعْرِفُ بِاسْمِهِ الْآنَ، وَهُوَ وَادٍ مِنْ أَوْدِيَةِ (الْعَلَاةِ)، مِنْ أَكْبَرِ أَوْدِيَتِهَا الَّتِي تَسِيلُ مَشْرِقَةً وَتَصُبُّ فِي (الْخَرَجِ)، وَبِأَسْفَلِهِ طَلُولٌ وَأَثَارٌ وَأَسْوَارٌ... وَلَا تَزَالُ بَعْضُ أَسْوَارِهِ وَقُصُورِهِ مُحْتَفِظَةً بِهَيْكَلِهَا وَجَدْرِهَا الْعَرِيضَةِ"⁽⁴⁰⁾. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُقَرَّبِ الْعَيُونِي:

سَائِلُ دِيَارِ الْحَيِّ مِنْ مَآوَانِ مَا أَحَدْتُتُ فِيهَا يَدُ الْحَدَثَانِ
وَقَالَ أَيْضًا⁽⁴¹⁾:

مَا أَنْصَفَ الطَّلَلُ الْعَافِي بِمَآوَانَا لَمْ يُشْجِهْ يَوْمَ سَلَمْنَا وَأَشْجَانَا

مَرَخ:

"المَرخ من العضاة، وهو ينفرش ويطول في السماء حتى يُسْتَظَلَّ فيه، وليس له ورق ولا شوك، وعيدانه سلبية قضبان دقاق، وَيَنْبُتُ في شعب وفي خشب، ومنه يكون الزناد الذي يُقْتَدَح به، واحدته مرخة"⁽⁴²⁾. والمرخ موضع مشهور عند عامة أهل نجد بهذا الاسم إلى هذا العهد، وهو وادٍ عظيم يقع في الجهة الشمالية الشرقية من الزلفي، قريب من روضة السبله⁽⁴³⁾. قال الحطيئة في القصيدة التي يستعطف بها عمر عليه السلام، وقد حبسه في بئر⁽⁴⁴⁾:

مَاذَا نَقُولُ لِأَفْرَاحٍ بِذِي مَرَخٍ زُغِبِ الْخَوَاصِلَ لَا مَاءً وَلَا شَجَرُ
الْقَيْتَ كَاسِيَهُمْ فِي قَعْرِ مَظْلَمَةٍ فَأَغْفِرْ عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ يَا عَمْرُ

نِسَاح:

"النَّسُحُ والنُّسَاح ما تَحَاتَّ عن التمر من قشره وفُتَّتْ أقماعه... ونِسَاحٌ: وادٍ باليمامة"⁽⁴⁵⁾. يبعد وادي نساح مقدار 40 كيلومترا تقريبا عن جنوب العاصمة الرياض، ويخترق جبل طويق من الغرب إلى الشرق ما بين الرياض والحريق، ويلتقي مع وادي حنيفة ووادي الأوسط لتصب جميعا في وادي السهباء في إقليم الخرج. قال النابغة الجعدي في القصيدة التي مطلعها أيا دار سَلَى بِالْحَزْوَريَّةِ اسْلَمِي⁽⁴⁶⁾:

نَحْنُ الْفَوَارِسُ يَوْمَ دَيْسَقَةَ الـ مَغْشُو الْكُمَاةِ غَوَارِبِ الْأَكَمِ
وَسُيُوفُنَا بِنِسَاحٍ عِنْدَكُمْ مِنْهَا بَلَاءٌ صَادِقُ الْعِلْمِ

النَّظِيم:

"... النظم شُعْبٌ فيه غُدْرٌ أو قِلَاتٌ متواصلة بعضها قريب من بعض، فالشَّعْبُ حينئذٍ نَظِيمٌ لأنه نَظَمَ ذلك الماء"⁽⁴⁷⁾. والنظم فعل بمعنى مفعول كأنه منظوم، فيه غُدْرٌ وقِلَاتٌ (حفرٌ تكون في جلد الأرض، قامتين أو ثلاثاً، وماؤها ماء السماء) متواصلة بعضها ببعض من ماء الغدير، والنظم اليوم هو أحد أحياء مدينة الرياض، ويقع في الجزء الشرقي منها، ويعدُّ بوابة وواجهة شرقية للمدينة⁽⁴⁸⁾، ذكره جرير بقوله⁽⁴⁹⁾:

وَقَفْتُ عَلَى الدِّيَارِ وَمَا ذَكَّرْنَا كَدَارٍ بَيْنَ تَلْعَةٍ وَالنَّظِيمِ



نَمَار:

"نَمَار بالفتح في النون والميم... وادٍ من أودية اليمامة، ينحدر مشرقاً من جبل (طويق) من هضبة تلي ثنية⁽⁵⁰⁾ (أبي القد) وما حولها، ويذهب حتى يصب في وادي (حنيفة) مقابل أعلى (مَنْفُوحَة) من (الرياض)، وبه سدٌ محكم لحفظ المياه، ذكره الأعشى بقوله⁽⁵¹⁾:

قَالُوا نَمَارٌ فَبَطْنُ الْخَالِ جَادَهُمَا فَالْعَسْجَدِيَّةُ فَالْأَبْلَاءُ فَالرَّجَلُ

الوثر:

وادٍ يدخل في وادي حجر، وكان منزل الأعشى من منفوحتين بـ (دُزْنَا)، وهو وادٍ من أودية اليمامة "يصب في وادي حنيفة، ويأتي سيله من جهة الشمال، وهو معروف عند أهل الرياض اليوم باسم أبي رُفيع، أو وادي البطحاء، وأحد الواديين هو الوثر"⁽⁵²⁾، قال الأعشى⁽⁵³⁾:

شَاقَتَكَ مِنْ قَتْلَةٍ أَطْلَلُهَا بِالشَّطِطِ فَالْوُثْرُ إِلَى حَاجِرٍ

المبحث الثاني: الجبال والهضاب

(أبا القد):

دربٌ أثري سميت به البوابة الرئيسة في غرب مدينة الرياض (القدية)، وهو من أقدم الدروب الأثرية في جزيرة العرب، وكان درب القوافل قديماً للصعود إلى هضبة نجد عبر جبال طويق، وهو طريق جبليّ ملتوٍ ومرصوف بأحجار، يشق ثنايا جبل طويق حيث يصل إلى أكثر من 1000 متر، وسعي (أبا القد) نسبة إلى القد وهو قطعة من جلد تُربط بها شداؤ الإبل، وبسبب وعورة الطريق كانت تتقطع تلك القدود، وما يزال الطريق باقياً حتى يومنا هذا، وسميت القدية نسبة إليه، وقبل 1500 عام عندما أقبل عمرو بن كلثوم على (اليمامة)⁽⁵⁴⁾ (الرياض) حالياً من جهة الغرب، شاهد التشكيلات الحجرية لجبال طويق فوصفها بقوله⁽⁵⁵⁾:

وَأَعْرَضَتِ الْيَمَامَةُ وَأَشْمَخَرَتْ كَأَسْيَافٍ بَأْيَدِي مُصْلِتَيْنَا

أَبَانُ أَوْ أَبَانَانُ:

"أَبَانان جبلان في البادية، وقيل هما جبلان أحدهما أسود والآخر أبيض، فالأبيض لبني أسد، والأسود لبني فزارة، بينهما نهر يقال له الرُّمَّة بتخفيف الميم... قال ابنُ جَيٍّ: وأما قولهم للجبلين المتقابلين أَبَانان، فإن أَبَانان اسم علم لهما بمنزلة زيد وخالد"⁽⁵⁶⁾.

وهذان الجبلان من أشهر جبال وسط شبه الجزيرة العربية (نجد) قديماً وحديثاً، ويقعان في منطقة القصيم إلى الغرب من مدينة الرّس على بُعد 50 كيلومتراً، أحدهما أبان الأسمر (ويقال له قديماً الأسود) ويقع شمال مجرى وادي الرّمة، والثاني أبان الأحمر (ويقال له قديماً الأبيض) ويقع جنوب مجرى وادي الرّمة، وتأتي التسمية بالإنفراد (أبان) أو بالثنائية (أبانان) أو بالجمع (أبانات) وكلها لمسى واحد.⁽⁵⁷⁾ وورد ذكر هذين الجبلين كثيراً في الشعر العربي، ومن ذلك قول امرئ القيس⁽⁵⁸⁾:

كَأَنَّ أَبَانًا فِي أَفَانِينَ وَذَقِيهِ كَيْبُرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ

وقول الأخطل يذكر موازنة جرير والفرزدق⁽⁵⁹⁾:

فَلَقَدْ تَجَارَيْتُمْ عَلَى أَحْسَابِكُمْ وَبَعَثْتُمْ حَكَمًا مِنَ السَّلْطَانِ

فَإِذَا كُلِّبٌ لَا تُوَازِنُ دَارِمًا حَتَّى يُوَازِنَ حَزْرَمٌ بِأَبَانٍ

وقول زهير بن أبي سلمى⁽⁶⁰⁾:

فَلَسْتُ بِتَارِكٍ ذِكْرِي سُلَيْمَى وَتَشْيِيبي بِأُخْتِ بَنِي الْعِدَانِ

طَوَالَ الدَّهْرِ مَا ابْتَلَتْ لِهَاتِي وَمَا ثَبَّتَ الْخَوَالِدُ مِنْ أَبَانٍ

وقول ليبيد بن ربيعة⁽⁶¹⁾:

فَلَسْتُ بِرَكْنٍ مِنْ أَبَانٍ وَصَاحَةٍ وَلَا الْخَالِدَاتِ مِنْ سُوَاكِ وَغُرَبٍ

وقول علي بن المقرب العيوني⁽⁶²⁾:

أَلَمْ يَلْقَ الرَّدَى مِنْهُ بِقَلْبٍ عَلَى الْأَهْوَالِ أَثْبَتَ مِنْ أَبَانٍ

أَجَا وَسَلَمَى:

أَجَا مُحَرَكَةٌ مُهْمُوزٌ مَقْصُورٌ: جَبَلٌ لَطِيٍّ الْقَبِيلَةِ المشهورة والنسبة إليه أَجِيٌّ بَوَزْنٍ أَجَعِيٌّ وهو عَلَمٌ مُرْتَجَلٌ أو اسمُ رَجُلٍ سُمِّيَ بِهِ الْجَبَلُ، ويجوز أن يكون مَنْقُولًا⁽⁶³⁾. وجاء في لسان العرب: وَأَجَا عَلَى فَعَلٍ بِالتَّحْرِيكِ جَبَلٌ لَطِيٌّ يَذْكَرُ وَيُؤَنَّثُ، وهنالك ثلاثة أَجَبُلٍ: أَجَا وَسَلَمَى وَالْعَوْجَاءُ؛ وذلك أن أجَا اسمُ رَجُلٍ تَعَشَّقَ سَلَمَى وَجَمَعَتْهُمَا الْعَوْجَاءُ، فَهَرَبَ أَجَا بِسَلَمَى وَذَهَبَتْ مَعَهُمَا الْعَوْجَاءُ، فَتَبِعَهُمْ بَعْلُ سَلَمَى، فَأَدْرَكَهُمْ وَقَتْلَهُمْ، وَصَلَبَ أَجَا عَلَى أَحَدِ الْأَجَبُلِ، فَسَمِّيَ أَجَا، وَصَلَبَ سَلَمَى عَلَى الْجَبَلِ الْآخَرِ، فَسَمِّيَ بِهَا، وَصَلَبَ الْعَوْجَاءُ عَلَى الثَّالِثِ، فَسَمِّيَ بِاسْمِهَا⁽⁶⁴⁾.



ولجبل أجاً شهرة وما زال معروفاً باسمه في هذا العهد، ويقع في الجهة الشمالية من حائل، وتبعد سلسلة جبال أجاً وسلى عن مدينة حائل نحو 60 كيلو متراً، وتمتد من الشمال الشرقي نحو الجنوب الغربي، ويُطلق عليهما معاً قديماً جبلاً طيئ⁽⁶⁵⁾.

قال زيد بن مهلهل الطائي:

جَلَبْنَا الْخَيْلَ مِنْ أَجَاٍ وَسَلَى تَخُبُ عَوَائِسًا خَبَبَ الذِّئَابِ⁽⁶⁶⁾

التَّوْبَاد:

يقع في مدينة الأفلاج التي تقع بدورها إلى الجنوب الغربي من مدينة الرياض بمسافة 350 كيلومتراً. شهد هذا الجبل قصة حب قيس بن الملوح وابنة عمه ليلى العامرية، التي جرت أحداثها في بدايات القرن الأول الهجري؛ وذلك عام خمسة وستين من الهجرة حسب بعض الروايات، وقد خلّد التاريخ قصة حبهما في أقدم عواصم الحب في العالم؛ فقد توشحت المدينة السعودية باسم (ليلى) نسبة إلى محبوبه (قيس) في إحدى قصص العشق الشهيرة في التاريخ العربي، ومدينة (ليلى) السعودية قاعدة محافظة الأفلاج وأكبر مدنها تقع على بعد 300 كيلومتر جنوب الرياض.

يقول قيس بن الملوح مخاطباً جبل التوباد⁽⁶⁷⁾:

وَأَجْهَشْتُ لِلتَّوْبَادِ حِينَ رَأَيْتُهُ وَكَبَّرَ لِلرَّحْمَنِ حِينَ رَأَيْتِي

ثَمَّهْلَان :

الثَّهْل: الانبساط على الأرض وهذا سبب تسميته بهذا الاسم لانبساطه الواسع على الأرض⁽⁶⁸⁾. وهو جبل أسود كبير، يعد من أكبر الأعلام في نجد وأشهرها، لا يقل امتداده جنوباً وشمالاً عن سبعين كيلومتراً، وعرضه يتراوح بين عشرة وعشرين كيلومتراً، له قمم شاهقة، ومناكب عالية، يقع في منطقة الرياض، في محافظة الدوادمي، وفي جانب ثهلان من الشرق تقع بلدة الشعراء، وكان معروفاً مشهوراً في بلاد العرب، ذكره كثير من الشعراء في شعرهم، وهو معروف باسمه إلى الآن⁽⁶⁹⁾.

قال الحارث بن حلزة في معلقته⁽⁷⁰⁾:

وَحَمَلْنَا هُمْ عَلَى حَزْمِ ثَمَّهْلَا نِ شِلَالًا وَدُمَيَّ الْأَنْسَاءِ

وقال الفرزدق⁽⁷¹⁾:

أَحْلَامُنَا تَزِنُ الْجِبَالَ رَزَانَةً وَتَخَالِنَا جِنًّا، إِذَا مَا نَجْهَلُ
فَادْفَعْ بِكَفِّكَ، إِنْ أَرَدْتَ بِنَاءَنَا ثَمَّهْلَانَ ذَا الْهَضَبَاتِ هَلْ يَتَحَلَّلُ

وقال أبو تمام⁽⁷²⁾:

حَمَّالُ مَا لَوْ حَلَّ أَصْغَرُهُ عَلَى تَهْلَانِ لَا تَهْدَتْ ذُرَى تَهْلَانِ
وقال أيضا⁽⁷³⁾:

وَحَسْبُهُ بِكَ إِلَّا أَنَّ هِمَّتَهُ أَنْ يَقْتَنِي مَعَ رَضْوَى طُودَ تَهْلَانِ
حَضَنْ:

"حَضَنْ: اسم جبل في أعالي نجد، وفي المثل السائر: أَنْجَدَ مَنْ رَأَى حَضَنًا، أي مَنْ عَينَ هَذَا الجبل فقد دخل في ناحية نجد"⁽⁷⁴⁾، و"حَضَنْ مرتفعات جبلية تقع جنوب غرب مدينة حائل، وتعد امتدادًا لجبال أجأ من الناحية الجنوبية... يبلغ ارتفاع أعلى قممها نحو 1494 متر"⁽⁷⁵⁾. قال عنتره⁽⁷⁶⁾:

شَطَّ الْمَزَارِ إِذْ تَرَبَّعَ أَهْلُنَا حَضَنًا وَأَهْلُكَ سَاكِنُ بِالْغَيْلِمِ
وقال علي بن المقرب العيوني⁽⁷⁷⁾:

إِذَا مَا الْجِلْمُ عُذَّ فَمَا تَبَيَّرُ وَمَا حَضَنْ لَدَيْهِ وَمَا شَمَامُ
خَزَاز:

جبل أحمر يقع في منطقة القصيم إلى الجنوب من الرس على بعد 49 كيلومترا⁽⁷⁸⁾. قال فيه عمرو بن كلثوم⁽⁷⁹⁾:

وَنَحْنُ غَدَاةٌ أَوْقِدَ فِي خَزَازٍ رَفَدْنَا فَوْقَ رِفْدِ الرَّافِدِينَا
رَاكِس:

جبل أسود معترض من الجنوب إلى الشمال، غير مرتفع، تعلوه بُرقة واسعة من جانبيه، لذلك يقال له: أبرق رَاكِس في هذا العهد، ويقع في أقصى الحدود الإدارية الغربية لمنطقة القصيم، وهو باق بهذا الاسم إلى اليوم⁽⁸⁰⁾، قال العباس بن مرداس⁽⁸¹⁾:

لَأَسْمَاءَ رَسْمٌ أَصْبَحَ الْيَوْمَ دَارِسَا وَأَقْفَرَ مِنْهَا رَحْرَحَانُ فَرَاكِسَا



سُواج :

جبل أسود يقع غرب القصيم إلى الجنوب الغربي من الرس على بعد حوالي 75 كيلومتر منه وهو قديم التسمية، ذكره لبيد بن ربيعة بقوله⁽⁸²⁾ :

فَلَسْتُ بِرَكْنٍ مِنْ أَبَانٍ وَصَاحَةٍ وَلَا خَالِدَاتٍ مِنْ سُوَاكِ وَغُرَبٍ
وَمِنْ جِبَالِ سَوَاكِ جَبَلٌ يَسْمَى قَدِيمًا (سلمانين)، ذكره جرير بقوله⁽⁸³⁾ :

كَأَدَّ الْهُوَى يَوْمَ سُلَمَانِيْنَ يَقْتُلْنِي وَكَأَدَّ يَقْتُلْنِي يَوْمًا بَيْدَانَا
الصَّمان:

"الصَّمانُ أرض إلى رَمْلٍ عَلِيجٍ صُلْبَةُ الْحَجَارَةِ، ذات جبال"⁽⁸⁴⁾، وهي أرض غليظة لا تزال إلى اليوم معروفة بهذا الاسم، جهتها الجنوبية يشقها الطريق السالك بين اليمامة والأحساء، وشمالها يشقه الطريق السالك بين القصيم والبصرة⁽⁸⁵⁾. قال عنتر بن شداد⁽⁸⁶⁾ :

وَتَحُلُّ عِبْلَهُ بِالْجَوَاءِ وَأَهْلُنَا بِالْحَزَنِ فَالْصَّمانِ فَاَلْمُتَثَلِّمِ
وقال عمرو بن معدي كرب⁽⁸⁷⁾ :

لَمَنِ الدِّيَارُ بِرَوْضَةِ السُّلَّانِ فَالرَّقَمَتَيْنِ فَجَانِبِ الصَّمانِ
نَجْد:

"النَّجْدُ: مَا خَالَفَ الْعَوْرَ، وَالْجَمِيعُ الْأَنْجَادُ وَالنَّجُودُ وَالنَّجَادُ"⁽⁸⁸⁾. وللجغرافيين والرحالة المسلمين أقوال كثيرة في تسمية نجد، منها: أنه مشتق من النَّجْد وهي الأرض المرتفعة، وأن كل ما ارتفع عن تهامة فهو نجد، وكان يسكن نجدًا عدد من فحول شعراء العربية، وكانت ممرًا لآخرين غيرهم تعلق هواهم بها، فتغنوا بوديانها وشعابها وجبالها ووحاتها، حتى ريحها (ريح الصَّبا)، ومن هؤلاء الشعراء قيس بن الملوح بقوله⁽⁸⁹⁾ :

سَقَى اللَّهُ نَجْدًا مِنْ رَيْبٍ وَصَيْفٍ وَمَاذَا يُرْجَى مِنْ رَيْبٍ سَقَى نَجْدًا
وقال أبو العلاء المعري⁽⁹⁰⁾ :

لَوْلَا غَضَا نَجْدٍ وَقَلَامُهُ لَمْ يُشْنِ بِالطَّيْبِ عَلَى رُئْدِهِ



وقال أبو تمام⁽⁹¹⁾:

وَمَنْ شَكَ أَنْ الْجُودَ وَالْبَاسَ فِيهِمْ كَمَنْ شَكَ فِي أَنَّ الْفَصَاحَةَ فِي نَجْدٍ

وقال أبو فراس الحمداني⁽⁹²⁾:

يُذَكِّرُنِي نَجْدًا حَيْبٌ بِأَرْضِهَا أَيَّاصَاحِي شَكْوَايَ هَلْ يَنْقَعُ الذِّكْرُ

المبحث الثالث المدن والقرى:

تَبْرَاك:

تقع تبراك في منطقة كثبان رملية تسمى نفود قنيفذاء، وتعرف قديمًا بتبراك حيث لم يتغير اسمها على مر الأزمان، وهي إحدى المراكز التابعة لمحافظة القويعة في منطقة الرياض، وتبعد عن الرياض العاصمة حوالي 76 كيلومترا غربًا على طريق الرياض - الطائف السريع⁽⁹³⁾.

قال المرار بن منقذ⁽⁹⁴⁾:

هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ أَمْ أَنْكَرْتَهَا بَيْنَ تَبْرَاكِ فَشَسِيَّ عَبْقُرٍ

تَوَارِن:

قرية في وادٍ من أودية أجأ الشمالية في إمارة منطقة حائل⁽⁹⁵⁾. وكانت توارن وما حولها من الأماكن التي دلت الشواهد الشعرية على أن حاتمًا الطائي ورهطه عاشوا فيها، واسم توارن قديم، فقد قال الطرماح الطائي⁽⁹⁶⁾:

إِلَى أَصْلِ أَرْطَاةٍ يَشِيمُ سَحَابَةٌ عَلَى الْهَضْبِ مِنْ حَيْرَانَ أَوْ مِنْ تَوَارِنِ

ثَرَمَدَاء:

"ثَرَمَدُ وَثَرَمَدَاءُ مَوْضِعَانِ... قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: وَرَأَيْتُ مَاءً فِي دِيَارِ بَنِي سَعْدٍ يُقَالُ لَهُ ثَرَمَدَاءُ... وَقَدْ ذَكَرَهُ الْعَجَاجُ فِي شِعْرِهِ: لِقَدَرٍ كَانَ وَحَاهُ الْوَاحِي * بِثَرَمَدَاءَ جَهْرَةَ الْفِصَّاحِ"⁽⁹⁷⁾. وتقع ثرمداء في منطقة الوشم شمال غربي مدينة الرياض، سميت بهذا الاسم نسبة إلى نبتة الثرمد (الرمث) التي تكثر في مساحة المنطقة.

وموقعها -كما وصفه علماء المنازل والديار- من أحسن المواقع باعتبار أن البطن الذي تقع فيه خصبٌ طيبٌ التربة كثيرُ الإنتاج، وذكره جرير بقوله⁽⁹⁸⁾:

انْظُرْ خَلِيْلِي بِأَعْلَى ثَرَمَدَاءَ ضُحَى وَالْعَيْسُ جَائِلَةٌ أَغْرَاضُهَا خُنْفُ



اسْتَقْبَلَ الْحَيَّ بَطْنَ السِّرِّ أَمْ عَسَفُوا فَالْقَلْبُ فِيهِمْ رَهَيْنُ أَيَنْ مَا انْصَرَفُوا
الحائر:

"حَارَ الماءُ فهو حائرٌ... وتحيرَ الماءُ: اجتمع ودار، والحائر: مجتمع الماء،... وقيل: الحائر المكان المظلمن يجتمع فيه الماء فيتحير لا يخرج منه. قال: صَعْدَةُ نَابِتَةُ فِي حَائِرٍ أَيْنَمَا الرِّيحُ تُمِيلُهَا تَمِلُ" (99)، والمراد به الماء يجد أرضاً صخرية أو صلبة مغطاة بطبقة خفيفة من قشرة الأرض، فإذا تكاثرت عليها الماء، نبعت فيحير الماء فوقها فيسعى حائرًا، وهو في أماكن كثيرة من اليمامة وغيرها. وهي قرية تقع جنوب الرياض بحوالي 20 كيلومتراً (100). وذكرها الأعشى بقوله (101):

شَاقَتْكَ مِنْ قَتْلَةٍ أَطْلَأَهَا بِالشِّطِّ فَالْوَتْرِ إِلَى حَاجِرِ
فَرَكْنٍ مِهْرَاسٍ إِلَى مَارِدٍ فَقَاعٍ مَنفُوحَةٍ ذِي الْحَائِرِ
حَجَرُ الْيَمَامَةِ:

"... حَجَرٌ: قصبة اليمامة، مفتوح الحاء... وقيل هي سُوْقُهَا..." (102)، وَحَجَرُ الْيَمَامَةِ (بفتح الحاء وجيم ساكنة) بلدة قديمة تقع في موقع مدينة الرياض الحالية، وَحَجَرُ الْقُرَى هي الرياض وكانت مركز بلاد اليمامة ونجد، وكانت اليمامة "في الزمن القديم مساكن طسم وجديس والعماليق، سكنتها سنين قديمة، وقاعدتها حَجَرُ الْيَمَامَةِ، وتسميتها باليمامة تسمية قديمة؛ لأنَّ زرقاء اليمامة مضافة إليها، وهي امرأة من طسم كانت متزوجة في جديس... فالجبل المحيط باليمامة يقال له طوق اليمامة كطوق الحمامة، فَصَغَّرَ حَتَّى سَمِيَ طَوِيقًا" (103). وَلَمَّا تَذَكَّرَ عَلِي بْنُ الْمُقَرَّبِ الْعَيُونِي مَسْقُطَ رَأْسِهِ وَصَبَاهُ فِي حَجَرٍ قَالَ (104):

لِلَّهِ أَيَّامُ الصَّبَا إِذْ دَارُنَا حَجَرُ الْقُرَى وَلَنَا بِإِجْلَةٍ مَعَهُدُ
حَوْمَانَةِ الدَّرَاجِ:

موضع في الأسياح شمالي منطقة القصيم، والموضع نفسه يعرف الآن بِمُدَّرَج. "يقع مُدَّرَجٌ عَلَى بَعْدِ مِائَةٍ وَخَمْسَةِ عَشْرِينَ كِيلُومِتْرًا جِهَةَ الشَّمَالِ مِنْ مَدِينَةِ بَرِيدَةٍ فِي شَمَالِ الْقَصِيمِ... أَمَّا اسْمُهُ الْقَدِيمُ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ الَّذِي كَانَ يُسَمَّى (حَوْمَانَةُ الدَّرَاجِ) وَذَكَرَهُ زَهَيْرُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ فِي مَعْلَقَتِهِ بِقَوْلِهِ (105):

أَمِنْ أَمْ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِّمْ بِحَوْمَانَةِ الدَّرَاجِ فَالْمُتَنَلِّمِ



الخَرْج:

الخَرْجُ هو الوادي الذي لا منفذ له، فإذا انتهى الوادي إلى منطقة متسعة عرفت بالخَرْج⁽¹⁰⁶⁾، ويذكر عبدالله بن خميس أن "اسم الخَرْج مأخوذ إمّا من الخَرْج وهو الوادي الذي لا منفذ له، وهذا ينطبق على منطقة الخرج، وإمّا من الخَرْج: وهو ما يخرج من الأرض وغيرها من غلّة... والمعنى الثاني ينطبق أيضًا على منطقة الخرج؛ فهي منطقة زراعية ذات غلّة وإنتاج وخارجها كان يغطي حاجة الحرمين سابقًا، ومدينة الخرج إحدى محافظات المملكة العربية السعودية وتقع في الجنوب الشرقي من مدينة الرياض".⁽¹⁰⁷⁾ قال الحطيئة⁽¹⁰⁸⁾:

هَلْ تَعْرِفُ الدَّارَ مُذْ عَامَيْنِ أَوْ عَامٍ دَارًا لِهِنْدٍ بِجِزْعِ الْخَرْجِ فَالْدَّامِ
وقال جرير⁽¹⁰⁹⁾:

يَا حَبَّذَا الْخَرْجُ بَيْنَ الدَّامِ فَالْأُدْمَى فَالرَّمْثُ مِنْ بُرْقَةِ الرُّوحَانِ فَالْغَرْفِ
دَارُهُ جُلْجَل:

"جُلْجَل بالفتح: موضع، وقيل جبل من جبال الدهناء"⁽¹¹⁰⁾، والدارات في كلام العرب كثيرة، مضافة وغير مضافة، وأمّا دارة جُلْجَل التي عنها امرؤ القيس فهي قرية باقية إلى اليوم، وتقع في هضبة الدواسر في عالية نجد الجنوبية⁽¹¹¹⁾، ذكرها امرؤ القيس بقوله⁽¹¹²⁾:

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُمْ صَالِحٍ وَلَا سِيِّمًا يَوْمٌ بِدَارَةِ جُلْجَلٍ
الدَّيْلَم:

مدينة تقع في جنوب الرياض على بعد 120 كيلومترا، كثيرة المياه والعيون الجارية، كانت قاعدة الخرج،

وتعرف في وقتنا الحاضر بالدَّيْلَم بدون ياء، ويبدو أن الكلمة رُسمت بحسب النطق السائد في شرقي الجزيرة العربية من إشباع الكسرة حتى تظهر الياء بعدها، وهي لغة معروفة⁽¹¹³⁾. قال عنترة⁽¹¹⁴⁾:

شَرِيتُ بِمَاءِ الدُّخْرَضَيْنِ فَأَصْبَحْتُ زَوْرَاءَ تَنْفُرٍ مِنْ حِيَاضِ الدَّيْلَمِ

والدُّخْرَضَان: هما حرص ووسيع، فحرض يقع بين الخرج والأحساء، ووسيع في شرقي العرمة مما يلي الدهناء⁽¹¹⁵⁾.



الرَّس:

"الرَّسُّ: البئر القديمة أو المعدن، والجمع رِساس، ورَسَسْتُ رَسًا أي حفرت بئرًا، والرَّسُّ بئرٌ لثمود. ويُروى أن الرَّسَّ ديارٌ لطائفة من ثمود، ويُروى أن الرَّسَّ قرية باليمامة"⁽¹¹⁶⁾. والرَّسُّ: بفتح الراء المشددة، مدينة رئيسة من مدن القصيم، وموقعها في الغرب منه، وتقع على الضفة الجنوبية لوادي الرُّمَّة، وهي ثالثة مدن منطقة القصيم⁽¹¹⁷⁾، وقد ذُكر الرَّسُّ في أشعار العرب كثيرًا، منه قول زهير بن أبي سُلي⁽¹¹⁸⁾:

بَكَرْنَ بُكُورًا وَاسْتَحَرْنَ بِسُحْرَةٍ فَهِنَّ وَوَادِي الرَّسِّ كَالْيَدِ فِي الْقَمِ
وقال أيضا⁽¹¹⁹⁾:

لَمَنْ طَلَّلُ كَالْوَحْيِ عَافٍ مَنَازِلُهُ عَافَا الرَّسُّ مِنْهَا فَالرَّسِّيسُ فَعَاقِلُهُ
فقرن اسمه بالرئيس الذي لا يزال معروفًا باسمه القديم وهو قرية تابعة للرس⁽¹²⁰⁾.
وقال كعب بن زهير⁽¹²¹⁾:

أَتَى دُونَ وَادِي الرَّسِّ بَادٍ وَحَاضِرٌ وَفِيهَا الْجِمَامُ الطَّامِيَاتُ الْخَضَارُمُ
الرُّسَّيسُ:

تصغير الرَّس، هكذا ينطق اسمه في القديم، وفي الحديث تُسَكِّنُ العامة الراء منه كعادتهم في أمثاله، وهي في الفصحى مضمومة، والرُّسَّيسُ قرية زراعية في ناحية الرس⁽¹²²⁾، قال لبيد بن ربيعة⁽¹²³⁾:

طَلَّلُ لِحَوْلَةٍ بِالرُّسَّيسِ قَدِيمٌ فَبِعَاقِلٍ فَالْأَنْعَمَيْنِ رُسُومٌ

سَاجِر:

مكان معروف منذ الجاهلية، ولا يزال معروفًا باسمه في هذا العهد، يقع في الجهة الغربية الشمالية من منطقة الرياض⁽¹²⁴⁾، قال خفاف بن ندبة⁽¹²⁵⁾:

وَلَمْ أَزْهَأْ إِلَّا تَعَلَّةَ سَاعَةٍ عَلَى سَاجِرٍ أَوْ نَظْرَةً بِالمُشَرَّقِ

عُنَيْزَة:

تصغير عنزة، تقع في القصيم ولا تزال تحتفظ بهذا الاسم، وهي محافظة سعودية تاريخية اكتسبت أهميتها منذ القدم بسبب موقعها الجغرافي المميز؛ فهي تقع في الجزء الشمالي الأوسط من هضبة نجد إلى الجنوب من مجرى وادي الرُّمَّة، وتحيط بها كثبان رملية من الشمال والغرب، وعنيزة

من أقدم مدن منطقة القصيم، وهي روضة المزارع والبساتين ووفرة المياه وصفاء التربة⁽¹²⁶⁾. قال الفرزدق⁽¹²⁷⁾:

أَنْخَنَا إِلَيْهَا مِنْ حَضِيضٍ عُنَيْزَةٍ ثَلَاثًا كَذُودِ الْهَاجِرِيِّ رَوَاسِيَا
الْمُتَثَلِّمِ:

الْمُتَثَلِّمِ اسم لعدة مواضع في أماكن مختلفة، ولعنتر بن شداد بيت شعر فيه يوحى أن الْمُتَثَلِّمِ قريبٌ من الصَّمان، وذلك قوله⁽¹²⁸⁾:

وَتَحُلُّ عِبْلَةُ بِالْجَوَاءِ وَأَهْلُنَا بِالْحَزْنِ قَالِصَّامَانٍ فَالْمُتَثَلِّمِ
وقال زهير في معلقته:

أَمِنْ أُمٍّ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِّمْ بِحَوْمَانَةِ الدَّرَاجِ فَالْمُتَثَلِّمِ⁽¹²⁹⁾
مَلَهُمْ:

قرية تقع شمال مدينة الرياض، وهي قديمة قدم التاريخ حيث وجدت فيها آثار ونحوتات صخرية قديمة، وملهم الآن من أشهر القرى في منطقة الرياض، كما أن موقعها القريب من مدينة الرياض أكسبها هذا الاهتمام حيث إنها لا تبعد عن الرياض سوى ما يقارب 70 كيلومترا فقط⁽¹³⁰⁾. قال جرير⁽¹³¹⁾:

أَتَبَعْتُهُمْ مُقَلَّةً إِنْسَائُهَا عَرِقٌ هَلْ يَأْتُرِي تَارِكٌ لِلْعَيْنِ إِنْسَانَا
كَأَنَّ أَحَدَاهُمْ تُحْدِي مُقَقِّفَةً نَخْلٌ بِمَلَهُمْ أَوْ نَخْلٌ بِقُرَانَا
وقال علي بن المقرب⁽¹³²⁾:

فَخَيْرٌ مِنَ الْأَحْسَاءِ إِنْ دَامَ عَثْبُكُمْ أَشْيَى وَوَادِي مَلَهُمْ وَنَعَامُ
مَنْفُوحَةٌ:

من الأماكن المشهورة في المنطقة، وكانت في الجاهلية مساكن لقبيلة بني قيس بن ثعلبة من بكر بن وائل، يقال إن عبيد بن ثعلبة لما حجر حجراً جاءه بنو قيس بن ثعلبة فمنحهم هذا المكان، أي أعطاهم إياه فسيّ منفوحة، وفيها بقايا آثار ومعالم كقصر الأعشى، ومارد ومهراس.

يقع حي منفوحة (جنوب غرب) مدينة الرياض، وكان قرية قديمة من قرى وادي حنيفة ملاصقة للرياض قديماً، أي قبل أن تتسع في العصر الحديث لتتحول منفوحة إلى حي من أحيائها،



وهي مسقط رأس الأعشى، وما زال الشارع المسمى باسمه يقطع حي منفوحة من الشرق إلى الغرب⁽¹³³⁾.
وقد ذكرها الأعشى في عدة قصائد كقوله⁽¹³⁴⁾:

شَافَتْكَ مِنْ قَتْلَةٍ أَطْلَلُهَا بِالشَّطِّ فَالْوِثْرِ إِلَى حَاجِرِ
فَرَكْنُ مِهْرَاسٍ إِلَى مَارِدٍ فَقَاعٌ مَنْفُوحَةٌ ذِي الْحَائِرِ

مِهْرَاسٍ:

المِهْرَاس موضع في اليمامة كان من منازل الأعشى، قالوا: كان ينزل هذا الشق من اليمامة⁽¹³⁵⁾،
وذكره بقوله⁽¹³⁶⁾:

فَرَكْنُ مِهْرَاسٍ إِلَى مَارِدٍ فَقَاعٌ مَنْفُوحَةٌ ذِي الْحَائِرِ

الْوِثْم:

منطقة الوشم أحد الأقاليم التاريخية التي تتألف منها منطقة نجد في المملكة العربية
السعودية، وقد أورد الجوهري في الصحاح أن الوشم "بلدٌ ذو نخلٍ به قبائلٌ من ربيعة ومضر، دون
اليمامة، قريب منها"⁽¹³⁷⁾. قال زياد بن منقذ⁽¹³⁸⁾:

والوشم قد خَرَجْتُ منها وَقَابَلُهَا مِنْ الثَّنَايَا الَّتِي لَمْ أَقْلِبْهَا ثَرَمُ

النتائج:

هذا البحث جزء يسير من تلبية دعوة المختصين إلى صنع دراسات تجمع بين القديم
والحديث، ربطاً للحاضر بالماضي، ومن نتائجه ما يأتي:

- جمع ما تفرّق في كتب الجغرافيين المعاصرين من أسماء الأماكن المشهورة في منطقة نجد،
وما تفرّق في المظان ودواوين الشعراء من الشواهد الشعرية الأكثر شهرة لأسماء الأماكن المعروفة في
منطقة نجد في هذا الزمن.

- الوقوف على الجهود المبذولة من قبل الجغرافيين المعاصرين من حيث التحديد الدقيق
لمواقع الأماكن في المملكة العربية السعودية، ما يؤكد أهمية اللسانيات الجغرافية في تحديد أسماء
الأماكن، وإثبات مواقعها.

- حقيقة وجود المكان وإثباته اسماً وموقعاً ضمن حدود منطقة نجد في المملكة العربية
السعودية، كما ورد في كتب الجغرافيين السعوديين المعاصرين، ما يدحض الزعم بأن الشعر
الجاهلي منحول بعد ظهور الإسلام.



- الكشفُ عبر الشواهد الشعرية لكبار الشعراء الجاهليين والإسلاميين عمّا تمثله الأماكن من أهمية لديهم.

- إيضاحُ أسماء الأماكن التي تغطي منطقة نجد، وتحديد مواقعها حسب خطوط الطول والعرض، والصفة الطبوغرافية؛ كالجبال والأودية والسهول، والمناطق السكنية، وارتباطها إداريًا.

- بلغ عدد أسماء الأماكن التي وردت لها شواهد شعرية خمسة وأربعين اسمًا، شملت قرى وجبالاً وهضاباً وأودية وسهولاً، أما الشعراء فقد بلغ عددهم ثلاثين شاعرًا، وكانت أكثر شواهد الأماكن في عينة البحث، لجريز ولبيد بن ربيعة فلكل واحد منهما ستة أبيات، ثم عنترة بن شداد والأعشى وزهير بن أبي سلمى وعلي بن المقرب العيوني، لكل واحد منهم خمسة أبيات، يليهم كعب بن زهير والحطيئة فلكل واحد منهما ثلاثة أبيات، أما باقي الشعراء فيتراوح عدد أبياتهم من بيت واحد وبيتين.

جدول بأسماء الأماكن موضع البحث حسب الخرائط الطبوغرافية الأساسية للمملكة العربية السعودية⁽¹³⁹⁾

الاسم بالعربي	الاسم باللاتيني	دائرة العرض	خط الطول	التصنيف	المنطقة
أبانان (جبال)	JIBAL ABAN ALAHMAR JIBAL ABAN ALASMAR	00 27 25 00 51 25	00 45 42 05 57 42	جبلية	القصيم
أجا وسلمى (جبال)	JIBAL AJA JIBAL SALMA	15 35 27 00 57 26	00 33 41 50 59 41	جبلية	حائل
الأسياح	ALASYAH	00 10 27	00 59 43		
الأفلاج	ALAFLAJ	00 23 22	00 38 46	سكنية	الرياض
بنبان	BANBAN	30 59 24	10 35 46	سكنية	الرياض
برقة الروحان (شعيب البرقة)	SHAIB ALBARQAH	00 22 22	00 20 46	مجارى مياه	الرياض
تبراك	TIBRAK	00 23 24	00 54 45	سكنية	الرياض
توارن	TUWARIN	05 35 27	00 27 41	سكنية	حائل
التوباد (جبل)	JABAL ATTUBAD	00 35 22	00 32 41	جبلية	الأفلاج
ثادق	THADIQ	00 18 25	00 52 45	سكنية	الرياض



الرياض	سكنية	45	29	00	25	08	00	THARMADA	ثرماء
الدوادمي	جبلية	44	09	00	24	08	00	JIBAL DHAHLAN JIBAL THAHLAN	ثهلان / ذهلان (جبال)
المجمعة	سكنية	45	28	00	25	40	25	JALAJIL	جلاجل
الرياض	سكنية	46	50	0	24	24	0	AL HAIR	الحائر
حائل	جبلية	41	10	00	27	05	00	JIBAL ALHADAN	حاضن (جبل)
الخرج	سكنية	47	19	0	24	9	0	ALKHARJ	الخرج
القصيم	جبلية	43	34	00	25	24	15	JABAL KHAZAZ	خزاز (جبل)
المنطقة الشرقية القصيم	سكنية مستوية	49 44	03 02	25 00	24 26	08 26	20 00	HARAD AL WASI	الدحرضان (حرض ووسيع)
الخرج	سكنية	47	10	0	24	0	0	ADDILAM	الدلم (الديلم)
القصيم	جبلية	40	43	00	24	59	35	JABAL RAKIS	راكس (جبال)
القصيم	سكنية	43	30	00	25	52	25	AR RASS	الرّس
القوية	سكنية	45	15	15	23	49	25	ARRAYYAN	الرّيّان
الدوادمي	سكنية	43	36	00	25	11	00	SAJIR	ساجر
الرياض	سكنية	46	54	0	24	38	0	ASSILAYY	السّلي
الرياض	سكنية	45	35	0	20	28	0	AS SULAYYIL	السّليل
القصيم	جبلية	43	14	00	25	11	00	JABAL SUWAJ	سواج (جبل)
القصيم	مجري مياه	46	58	00	27	58	00	WADI AS SUBAN	السوبان (وادي)
الرياض	مستوية	46	9	0	26	50	0	ASSUMMAN	الصّمّان
الرياض	سكنية	44	01	00	26	05	15	UNAYZAH	عنيزة
القصيم	سكنية	43	38	00	26	30	20	UYUN ALJIWA	عيون الجواء
الرياض	سكنية	46	51	00	23	55	00	MAWAN	ماوان
القصيم	سكنية	43	43	00	27	13	20	MUDARRAJ	مُدَرّج
الزلفي	مجري مياه	44	58	0	26	18	0	WADI MARAKH	مرخ (وادي)



ملهم	MALHAM	0	9	25	0	15	46	سكنية	حريملاء
منفوحة	MANFUHAH	0	36	24	18	43	46	سكنية	الرياض
نساح (واڊ)	WADI NISAH	00	14	24	00	54	46	مجارى مياه	الرياض
النظيم	AN NAZIM	0	49	24	0	54	46	سكنية	الرياض
نمار (واڊ)	WADI NAMAR	0	33	24	20	35	46	مجارى مياه	الرياض
الوشم	AL WASHM	10	38	24	0	42	46	سكنية	الرياض

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن خميس، معجم اليمامة: 12/1.
- (2) ينظر: الحميد، نحو أطلس لغوي: 235.
- (3) لطرش، الجغرافيا اللغوية: 65.
- (4) الغنيم، الجهود العربية في ضبط الأعلام الجغرافية: 59.
- (5) درويش، في نقد الشعر الكلمة والمجهر: 84.
- (6) ينظر: حسين، في الأدب الجاهلي: 65.
- (7) العبودي، معجم بلاد القصيم: 99/1.
- (8) ينظر: ينظر: موسوعة أسماء الأماكن في المملكة العربية السعودية: 59/1. الوليعي، منطقة الرياض دراسة تاريخية وجغرافية واجتماعية: 164/ 25.
- (9) الفيصل، شرح المعلقات العشر- مقدمة الكتاب: 2.
- (10) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (فَ لَ ج).
- (11) ينظر: ابن خميس، معجم اليمامة: 95/ 1.
- (12) الغنوي، ديوانه: 75.
- (13) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (بَ رَ قَ).
- (14) ينظر: ابن بلمهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 116/5. ابن خميس، معجم اليمامة: 53/1.
- (15) جرير، شرح ديوان جرير: 569/1.
- (16) ابن خميس، معجم اليمامة: 180/1.
- (17) الحطيثة، ديوانه: 295.
- (18) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ثَ دَ قَ).
- (19) ينظر: ابن بلمهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 123/1.



- (20) السكري، شرح ديوان كعب بن زهير: 255.
- (21) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ج ل ج) و(ج ل ل).
- (22) ينظر ابن خميس، معجم اليمامة: 273/1.
- (23) الضبي، المفضليات: 177. وهو عوف بن الأحوص بن جعفر بن كلاب، واسم أبيه ربيعة، والأحوص لقبه؛ ويعني ضيقاً في العين، وكان الأحوص سيّداً في قومه، حضر يوم شعب جبلة من أعظم أيام العرب وهو يومئذ شيخ كبير، وكان ذلك اليوم قبل الهجرة بأكثر من سبعين عاماً. نفسه: 173.
- (24) ذو الرمة، شرح ديوان ذي الرمة: 95.
- (25) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ج و ا).
- (26) ينظر: ابن بلهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 4/ 1783.
- (27) عنتر، شرح ديوان عنتر: 117. الأنباري، المعلقات السبع: 59.
- (28) ينظر: ابن بلهد، صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار: 1/ 173.
- (29) ابن ربيعة، شرح ديوان لبید بن ربيعة: 205. الفيصل، شرح المعلقات العشر: 1/ 291.
- (30) ابن خميس، معجم اليمامة: 30/2.
- (31) السكري، شرح ديوان كعب بن زهير: 255.
- (32) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (س ل ل).
- (33) ينظر: ابن خميس، تاريخ اليمامة: 3/ 330. والعامّة تنطق (السَّليْل) بتسكين السين، وتشديد الياء وكسرهما (السَّليْل).
- (34) ابن أبي سلمي، شرح ديوان زهير بن أبي سلمي: 148.
- (35) ابن ربيعة، ديوانه: 148.
- (36) ينظر الراشد، والعنيزان، أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي: 106. ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقات العشر: 255. العبودي، معجم بلاد القصيم: 5/ 1878.
- (37) ابن أبي سلمي، شرح ديوان زهير بن أبي سلمي: 78. الأنباري، المعلقات السبع: 48.
- (38) ابن ربيعة، ديوانه: 138.
- (39) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (م و ن).
- (40) ابن خميس، معجم اليمامة: 2/ 325.
- (41) ابن المقرب، ديوانه: 2/ 1050 و 1079.
- (42) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: (مَ رَ ح).
- (43) ينظر: ابن بلهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 2/ 88.
- (44) الحطّينة، ديوانه: 164. ينظر: ابن خميس، معجم اليمامة: 2/ 353.

- (45) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: (نَ سَ حَ). ابن خُميس، معجم اليمامة: 413/2.
- (46) ينظر: ابن خُميس، معجم اليمامة: 413/2. وقيس بن عبدالله بن عُذس بن ربيعة الجعدي العامري، صحابي من المعمرين، اشتهر في الجاهلية، وسُمّي النَّابغة؛ لأنه أقام ثلاثين سنة لا يقول الشعر ثم نبغ فقال له، سيّره معاوية إلى أصفهان مع أحد ولاتها فمات فيها. وقد كُفّ بصره وجاوز المائة. ينظر: الزركلي، الأعلام: 207/15.
- (47) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ن ظ م).
- (48) ينظر ابن خُميس، معجم اليمامة: 415/2.
- (49) جرير، شرح ديوان جرير: 507/1.
- (50) ثنية جم ثنايا: الدرب الضيق بين مرتفعين. ينظر دليل أسماء الأماكن في منطقة الرياض: 45.
- (51) ينظر ابن خُميس، معجم اليمامة: 425/2. الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوانه: 107.
- (52) "دُرنا لا تعرف في هذا العهد بهذا الاسم، فهي من المواضع التي اندرست معالمها وتغيرت أسماؤها، غير أن الأدلة تثبت وجودها قديماً في بلاد اليمامة قرب منفوحة، في منطقة الرياض". ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقات العشر: 201.
- (53) الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوانه: 189.
- (54) ويطلق اسم اليمامة "على جميع أنحائها، وقد افتتحت في أيام أبي بكر الصديق سنة 12هـ، ورأس الجيش خالد بن الوليد، وذكر أنه لما قرب منهم خالد بن الوليد خرج مسيلمة الكذاب وعسكر في عقرباء وفيها قتل، وعقرباء موجودة بهذا الاسم إلى هذا العهد، ينظر: بن بلهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 196/2. ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقات العشر: 507.
- (55) عمر ابن كلثوم، ديوانه: 81.
- (56) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (أ ب ن).
- (57) ينظر: الراشد، والعنيزان، أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي: 84. ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقات العشر: 94.
- (58) امرؤ القيس، ديوانه: 40.
- (59) الأخطل، شرح ديوان الأخطل: 396.
- (60) ابن أبي سلمي، شرح ديوان زهير بن أبي سلمي: 355.
- (61) الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: 20/1.
- (62) ابن المقرب، ديوان: 1109/2، وفي 212/1 أبانين.
- (63) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 127/1.
- (64) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: (أ ج أ).



- (65) ينظر: ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقة العشر: 125-127. ابن بليهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 93/1. الراشد والعنيزان، أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي: 148.
- (66) زيد الخيل الطائي، ديوانه: 35، وهو زيد بن مهلهل بن منهب بن عبد رُضا، من طيء، كنيته أبو مُكنف. من أبطال الجاهلية. لقب بزيد الخيل لكثرة خيله، أو لكثرة طرده بها. كان طويلاً جسيماً، من أجمل الناس. وكان شاعراً محسناً وخطيباً لسنّاً، موصوفاً بالكرم. أدرك الإسلام، ووفد على النبي ﷺ سنة 9 هـ، في وفد طيء، فأسلم وسر به رسول الله، وسماه زيد الخير.
- (67) مجنون ليلى، ديوانه: 212. ينظر: ابن خميس، تاريخ اليمامة: 41/2.
- (68) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ث ه ل).
- (69) ينظر: ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقة العشر: 110. الفيصل، شرح المعلقة العشر: 639/2.
- (70) نفسه: 580/2.
- (71) الفرزدق، شرح ديوان الفرزدق: 717.
- (72) أبو تمام، شرح ديوان أبي تمام: 380.
- (73) نفسه: 315.
- (74) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ح ض ن).
- (75) الراشد، والعنيزان، أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي: 204.
- (76) الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: 302. عيساوي، الديوان الاسبرطي: 118. الأنباري، المعلقة السبع: 60، كيف المَزَارُ إِذْ تَرَبَّعَ أَهْلُهَا + بَعْنِيَتَيْنِ وَأَهْلُنَا بِالْغَيْلِمِ.
- (77) ابن المقرب، ديوانه: 981/2.
- (78) العبودي، معجم بلاد القصيم: 889/3.
- (79) عمرو بن كلثوم، ديوانه: 92. الأنباري، المعلقة السبع: 81. الفيصل، شرح المعلقة العشر: 527/1.
- (80) ينظر: معنى بركة أعلاه، وينظر: ابن جنيد، معجم الأماكن الواردة في المعلقة العشر: 213. العبودي، معجم بلاد القصيم: 266/1.
- (81) ينظر: الأصمعي، الأصمعيات: 204. والعباس بن مرداس " هو أحد الصحابة، أسلم قبل فتح مكة، ووفد على النبي ﷺ، فلما أعطى المؤلف قلوبهم فضّل عليه عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فقام وأنشده شعراً في ذلك، فأمر بلالاً فأعطاه حتى رضي" نفسه. ورحرhan: جبل عظيم فيه آبار مياه، ولا يزال معروفاً بهذا الاسم، يقع إلى الجنوب الشرقي من قرية الحناكية. العبودي، معجم القصيم: 266/1.
- (82) نفسه: 5.
- (83) نفسه: 1173/3 و1176. جرير، شرح ديوان جرير: 594/1.
- (84) ابن عباد، المحيط في اللغة: 38/3.

- (85) ينظر ابن بلهد، صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار: 215/1.
- (86) الأنباري، المعلقات السبع: 59.
- (87) الزبيدي، شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي: 170، وعمرو بن معديكرب: هو عمرو بن عبدالله بن عمرو، ويكنى أبا ثور، كان فارس اليمن، قدم على رسول الله ﷺ في وفد مذحج فأسلموا، ثم ارتد عن الإسلام حتى كانت غزوة تبوك، فلقي رسول الله في منصرفه منها فدعاه إلى الإسلام فأسلم وباع لقومه على الإسلام، وشهد القادسية وهو ابن مائة وست سنين فيما يزعمون. ينظر، الأصمعي، الأصمعيات: 121.
- (88) ابن عباد، المحيط في اللغة: 386/2.
- (89) مجنون ليلى، ديوانه: 212.
- (90) المعري، سقط الزند: 24.
- (91) أبو تمام، ديوانه: 483/1.
- (92) الحمداني، شرح ديوان أبي فراس الحمداني: 322.
- (93) ينظر: ابن خميس، معجم اليمامة: 198/1.
- (94) الضبي، المفضليات: 88. والمرار بن منقذ بن عبد بن عمرو، شاعر إسلامي مشهور معاصر لجريز، وقد هاج الهجاء بينهما. الضبي، المفضليات: 72.
- (95) ينظر الجاسر، المعجم الجغرافي للبلاد السعودية: 320/1.
- (96) الطرماح، ديوانه: 276. وهو الطرماح بن حكيم بن الحكم، من طيء، شاعر إسلامي فحل، ولد ونشأ في الشام، وانتقل إلى الكوفة، فكان معلماً فيها، واعتقد مذهب من الأزارقة، واتصل بخالد بن عبد الله القسري، فكان يكرمه ويستجيد شعره. وكان هجاءاً، معاصراً للكميت وصديقاً له.
- (97) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ث ر د). ابن خميس، معجم اليمامة: 232/1.
- (98) جرير، شرح ديوان جرير: 385/1.
- (99) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ح ي ر).
- (100) ابن خميس، معجم اليمامة: 287/2.
- (101) الأعشى الكبير ميمون بن قيس، ديوانه: 189.
- (102) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ح ج ز).
- (103) ابن بلهد، صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار: 33/2 و 195.
- (104) ابن المقرب، ديوانه: 294/1.
- (105) العبودي، معجم بلاد القصيم: 2221/6. الفيصل، شرح المعلقات العشر: 238/1.
- (106) ينظر ابن سيده، المخصص: 107/3.
- (107) ابن خميس، معجم اليمامة: 371/1.



- (108) الحطيئة، ديوانه: 225.
- (109) جرير، شرح ديوان جرير: 386/1.
- (110) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ج ل ل).
- (111) ينظر: ابن بليهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 30/1. الفيصل، شرح المعلقات العشر: 79/1.
- الراشد، العنيزان، أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي: 22.
- (112) امرؤ القيس، شرح ديوان امرئ القيس: 145. الأنباري، المعلقات السبع: 16.
- (113) ينظر: الفيصل، شرح المعلقات العشر: 412/1.
- (114) ينظر: الأنباري، المعلقات السبع: 63. الفيصل، شرح المعلقات العشر: 412/1.
- (115) نفسه: 412/1.
- (116) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ز س س).
- (117) ينظر: العبودي، معجم بلاد القصيم: 1042/3.
- (118) ابن أبي سلمي، شرح ديوان زهير بن أبي سلمي: 77.
- (119) نفسه: 64.
- (120) العبودي، معجم بلاد القصيم: 1023/3.
- (121) نفسه: 1029/3.
- (122) نفسه: 1043/3.
- (123) ابن ربيعة، ديوان: 118.
- (124) ينظر: ابن بليهد، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: 107/2.
- (125) البيت في: الأصمعي، الأصمعيات: 22، والشاعر حُفاف بن ندبة؛ شاعر مشهور يكتفى أبا خراشة، مخضرم أدرك الإسلام فأسلم وحسن إسلامه، وشهد الفتح وكان معه لواء بني سليم، اشتهر بالنسبة إلى أمه (نُدبة). نفسه: 21.
- (126) العبودي، معجم بلاد القصيم: 1638/4.
- (127) الفرزدق، شرح ديوان الفرزدق: 893.
- (128) الراشد، والعنيزان، أطلس الأماكن الواردة في المعلقات العشر: 442.
- (129) الفيصل، شرح المعلقات العشر: 238/1.
- (130) ينظر: نفسه: 390/2، 391.
- (131) جرير، شرح ديوان جرير: 596/1. وهي القصيدة نفسها التي اشتهر منها هذا البيت:
- إِنَّ الْعُيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حَوْرٌ قَتَلْنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيَيْنَا قَتْلَانَا

(132) ابن المقرب ، ديوانه: 835/2. و"أشيّ موضع بالوشم... وهو تصغير الأشاء وهو صغار النخل الواحدة أشاء... ووادي أشي لا يزال معروفا - فيه قرية ذات نخل - بهذا الاسم ، في أعلى وادي المجمععة ". ابن خميس، معجم اليمامة: 79/1.

(133) ينظر: ابن خميس، تاريخ اليمامة: 83/2. ابن خميس، معجم اليمامة: 413/2.

(134) الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوانه: 189.

(135) ينظر: ابن خميس، معجم اليمامة: 402/2.

(136) الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوانه: 189.

(137) الجوهري، الصحاح: 2052/5.

(138) ينظر ابن خميس، معجم اليمامة: 441/2، 442. وزياد بن منقذ بن عمرو الحنظليّ، من بني العدوية، من تميم، يلقب بالمزار: من شعراء الدولة الأموية، كان معاصراً للفرزدق وجريّر، وكانت إقامته في بطن الرمة (من أودية نجد). الزركلي، الأعلام: 55/3.

(139) موسوعة أسماء الأماكن في المملكة العربية السعودية، إصدار دار الملك عبدالعزيز، وهيئة المساحة الجيولوجية السعودية، ط1، 2003. ولم اجد بعض أسماء الأماكن في الموسوعة لأنها قد تكون تداخلت في هذا العصر مع بعض المدن أو القرى، أو المواقع الكبرى كالصحاري والوديان وتغيرت أسماؤها.
قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأصمعي، عبد الملك بن قريش، الأصمعيات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، د.ت.
- 2) الأعشى، ميمون بن قيس بن جندل، ديوان الأعشى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م.
- 3) الأنباري، محمد بن القاسم، المعلقات السبع برواية أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2003م.
- 4) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، د.ت.
- 5) ابن بلهد، محمد بن عبد الله، صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار، مطبعة السنة المحمدية، د.ت.
- 6) التغلبي، عمرو بن كلثوم، ديوانه، دار سعد الدين، دمشق، 1991م.
- 7) التغلبي، غياث بن غوث، ديوان الأخطل، دار الثقافة، بيروت، 1979م.
- 8) الجاسر، حمد، المعجم الجغرافي للبلاد السعودية، دار اليمامة، الرياض، د.ت.
- 9) ابن جنيد، سعد، معجم الأماكن الواردة في المعلقات العشر، إصدار مركز حمد الجاسر الثقافي، الرياض، 2004م.



- (10) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
- (11) ابن الحكم، الطرماح بن الحكيم، ديوان الطرماح، تحقيق: عزة حسن، دار الشروق، حلب، 1994م.
- (12) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2014م.
- (13) الحطيئة، جرول بن أوس بن مالك العبسي، ديوانه، بشرح ابن السكيت والسكريّ والسجستاني، تحقيق: نعمان طه، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1958م.
- (14) الحطيئة، جرول بن أوس بن مالك العبسي، ديوانه، طبعة دار صادر، بيروت، 1967م.
- (15) الحميد، عبد العزيز بن حميد، نحو أطلس لغوي جغرافي للجزيرة العربية، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، ع2، 2013م.
- (16) ابن خالويه، محمد بن أحمد بن نصر، شرح ديوان أبي فراس الحمداني لابن خالويه، إعداد: محمد بن شريفة، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2000م.
- (17) الخطفي، جرير بن عطية بن حذيفة، شرح ديوان جرير، تحقيق: محمد إسماعيل عبدالله الصاوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- (18) ابن خنيس، عبدالله، معجم اليمامة، مطابع الفرزدق، الرياض، 1980م.
- (19) الدارمي، همام بن غالب بن صعصعة، شرح ديوان الفرزدق، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ت.
- (20) الراشد، محمد بن أحمد، والعنيزان، عبد الله بن صالح، أطلس أسماء الأماكن في الشعر العربي (المعلقات العشر نموذجًا)، الرياض، 2012م.
- (21) درويش، أحمد، في نقد الشعر الكلمة والمجهر، دار الشروق، القاهرة، 1996م.
- (22) دليل أسماء الأماكن في منطقة الرياض، وزارة الداخلية وإمارة مدينة الرياض، السعودية، 2000م.
- (23) الزبيدي، عمرو بن معدي كرب، شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1985م.
- (24) الزبيدي، محمد بن عبد الرزاق المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، وزارة الإعلام، الكويت، 1987م.
- (25) الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.
- (26) السكري، سعد بن الحسن، شرح ديوان كعب بن زهير، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1950م.
- (27) ابن سيده، أبو الحسن علي، المخصص في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث، منشورات دارالآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- (28) الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى، المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، د.ت.

- (29) الطائي، حبيب بن أوس بن الحارث، شرح ديوان أبي تمام، ضبطه وشرحه شاهين عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- (30) الطائي، زيد الخيل الطائي، ديوانه، مطبعة النعمان، النجف، العراق، 1968م.
- (31) لطروش، الشارف، الجغرافيا اللغوية والأطلس اللغوي في التراث العربي، مجلة جامعة مستغانم، الجزائر، ع21، 2021م.
- (32) ابن ربيعة، لبيد بن ربيعة بن مالك، شرح ديوان لبيد بن ربيعة، قدم له وشرحه: إبراهيم حزيني، دار القاموس ومكتبة النهضة، بغداد، د.ت.
- (33) العامري، لبيد بن ربيعة بن مالك، ديوانه، تحقيق: إحسان عباس، الكويت، د.ت.
- (34) ابن عباد، الصاحب أبو القاسم إسماعيل، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
- (35) العبسي، عنتر بن شداد، شرح ديوان عنتر، تحقيق: محمد معروف الساعدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (36) العبودي، محمد بن ناصر، معجم بلاد القصيم، الرياض، 1990م.
- (37) العدوي، غيلان بن عقبة، شرح ديوان ذي الرمة، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
- (38) عيساوي، عبد الوهاب، الديوان الأسبرطي، مكتبة نوميديا، دار ميم للنشر، الجزائر، 2000م.
- (39) العيوني، علي بن المقرب، ديوان ابن المقرب وشرحه، تحقيق: أحمد موسى الخطيب، إصدار مؤسسة عبد العزي سعود البابطين، الكويت، 2002م.
- (40) الغنوي، طفيل بن عوف بن كعب، ديوان طفيل الغنوي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، دار الجديد، بيروت، 1978م.
- (41) الغنيم، عبد الله بن يوسف، الجهود العربية في ضبط الأعلام الجغرافية لشبه الجزيرة العربية ضمن بحوث ندوة أسماء الأماكن الجغرافية في المملكة العربية السعودية، دار الملك عبدالعزيز، السعودية، 2007م.
- (42) الفيصل، عبد العزيز بن محمد، شرح المعلقات العشر، الرياض، 2002م.
- (43) الكندي، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث، ديوان امرؤ القيس شرح: محمد الإسكندراني ونهاد مزوق، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006م.
- (44) الكندي، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث، شرح ديوان امرؤ القيس، ومعه أخبار المراقسة وأشعارهم، جمع حسن السندوبي، المكتبة الثقافية، بيروت، 1982م.
- (45) مجنون ليلى، قيس بن معاذ ابن الملو، ديوان مجنون ليلى، شرح عدنان زكي درويش، دار صادر، بيروت، 1994م.



- (46) المزني، زهير بن أبي سُلَی، شرح ديوان زهير بن أبي سُلَی، صنعة الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1945م.
- (47) المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان، سقط الزند، دار بيروت ودار صادر، بيروت، 1957م.
- (48) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، د.ت.
- (49) موسوعة أسماء الأماكن في المملكة العربية السعودية، دار الملك عبدالعزيز، وهيئة المساحة الجيولوجية السعودية، 2003م.
- (50) الوليحي، عبد الله بن ناصر، منطقة الرياض دراسة تاريخية وجغرافية واجتماعية، أمانة مدينة الرياض، دار الملك عبد العزيز، السعودية، 1999م.

Arabic references

- 1) al-'Aṣma'ī, 'Abdalmalik Ibn Qarīb, al-'Aṣma'īyāt, Ed. 'Aḥmad Muḥammad Ṣākīr, & 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, N. D.
- 2) al-'Aṣā, Maymūn Ibn Qays Ibn Ġandal, Dīwān al-'Aṣā, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1983.
- 3) al-'Anbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim, al-Mu'allaqāt al-Sab' bi-Riwayāt 'Abībakr Muḥammad Ibn al-Qāsim al-'Anbārī, Mu'assasat Ġā'izat 'Abdal'azīz Su'ūd al-Bābāṭīn lil-'ibda' al-Ši'rī, al-Kuwait, 2003.
- 4) al-'Anbārī, 'Abūbakr Muḥammad Ibn al-Qāsim, Ṣarḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭuwāl al-Ġahiliyāt, Ed. 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, N. D.
- 5) Ibn Bilayhid, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Ṣaḥīḥ al-'Aḥbār 'Ammā fī Bilād al-'Arab mina al-Āṭār, Maṭba'at al-Sunnah al-Muḥammadīyah, N. D.
- 6) al-Taḡlibī, 'Amr Ibn Kulṭūm, Dīwānuh, Dār Sa'd al-Dīn, Dimašq, 1991.
- 7) al-Taḡlibī, Ġiyāṭ Ibn Ġawṭ, Dīwān al-'Aḥṭal, Dār al-Taḡāfah, Bayrūt, 1979.
- 8) al-Ġāsir, Ḥamad, al-Mu'ḡam al-Ġuḡrāfi lil-Bilād al-Su'ūdīyah, Dār al-Yamāmah, al-Riyāḍ, N. D.
- 9) Ibn Ġunaydil, Sa'd, Mu'ḡam al-'Amākin al-Wāridah fī al-Mu'allaqāt al-'Aṣr, 'Iṣdār Markaz Ḥamad al-Ġāsir al-Taḡāfi, al-Riyāḍ, 2004.
- 10) al-Ġawharī, 'Ismā'il Ibn Ḥammād, al-Šiḥāḥ-Taḡ al-Luḡah & Šiḥāḥ al-'Arabīyah, Ed. 'Aḥmad 'Abdalḡafūr 'Aṭṭār, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1979.
- 11) Ibn al-Ḥakam, al-Ṭirimmāḥ Ibn al-Ḥakīm, Dīwān al-Ṭirimmāḥ, Ed. 'Azzah Ḥasan, Dār al-Šurūq, Ḥalab, 1994.

- 12) Ḥusayn, Ṭaha, fi al-'Adab al-Ġāhili, Mu'assasat Hindāwī, al-Qāhirah, 2014.
- 13) al-Ḥuṭay'ah, Ġarwal Ibn 'Aws Ibn Mālik al-'Absī, Dīwānuh, bi-Šarḥ Ibn al-Sikkīt & al-Sukkarī & al-Siġistānī, Ed. Nu'mān Ṭaha, Maktabat & Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1958.
- 14) al-Ḥuṭay'ah, Ġarwal Ibn 'Aws Ibn Mālik al-'Absī, Dīwānuh, Ṭabī'at Dār Šādir, Bayrūt, 1967.
- 15) al-Ḥamīd, 'Abdal'azīz Ibn Ḥamīd, Naḥwa 'Aṭlas Luġawī Ġuġrāfi lil-Ġazīrah al-'Arabīyah, Maġallat al-'Ulūm al-'Arabīyah & al-Insānīyah, Ġamī'at al-Qašīm, '2, 2013.
- 16) Ibn Ḥalawayh, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn Našr, Šarḥ Dīwān 'Abī Firās al-Ḥamdānī li- Ibn Ḥalawayh, 'Idād: Muḥammad Ibn Šarīfah, Mu'assasat Ġā'izat 'Abdal'azīz Su'ūd al-Bābaṭīn lil-'ibda' al-Ši'rī, al-Kuwait, 2000.
- 17) al-Ḥaṭfī, Ġarīr Ibn 'Aṭīyah Ibn Ḥuḍayfah, Šarḥ Dīwān Ġarīr, Ed. Muḥammad 'Ismā'il 'Abdallāh al-Šawī, Dār al-'Andalus lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Bayrūt, N. D.
- 18) Ibn Ḥamīs, Allāh, Mu'ġam al-Yamāmah, Maṭābī' al-Farazdaq, al-Riyāḍ, 1980.
- 19) al-Dārimī, Hammām Ibn Ġalīb Ibn Ša'sa'ah, Šarḥ Dīwān al-Farazdaq, al-Maktabah al-Tiġārīyah al-Kubrā, Mišr, N. D.
- 20) al-Rāšid, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, & al-'Unayzān, 'Abdallāh Ibn Šālīḥ, 'Aṭlas 'Asmā' al-'Amākin fi al-Ši'r al-'Arabī (al-Mu'allaqāt al-'Ašr namūdāġan), al-Riyāḍ, 2012.
- 21) Darwiš, 'Aḥmad, fi Naqd al-Ši'r al-Kalimah & al-Miġhar, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah, 1996.
- 22) Dalīl 'Asmā' al-'Amākin fi Minṭaqat al-Riyāḍ, Wizārat al-Dāḥiliyah & 'Imārat Madīnat al-Riyāḍ, al-Su'ūdiyyah, 2000.
- 23) al-Zubaydī, 'Amr Ibn Ma'dī Karīb, Ši'r 'Amr Ibn Ma'dī Karīb al-Zubaydī, Maṭbū'at Maġma' al-Luġah al-'Arabīyah, Dimašq, 1985.
- 24) al-Zubaydī, Muḥammad Ibn 'Abdalrazzāq al-Murtaḍā, Taġ al-'Arūs min Ġawāhir al-Qāmūs, Ed. Maġmū'ah mina al-Muḥaqqiqīn, Wizārat al-'Ilām, al-Kuwait, 1987.
- 25) al-Zarkalī, Ḥayr al-Dīn, al-'A'lām, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 2002.
- 26) al-Sukkarī, Sa'd Ibn al-Ḥasan, Šarḥ Dīwān Ka'b Ibn Zuhayr, al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, 1950.
- 27) Ibn Sīdah, 'Abū al-Ḥasan 'Alī, al-Muḥššaš fi al-Luġah, ed: Laġnat 'Iḥyā' al-Turāt, Manšūrāt Dār al-Āfāq al-Ġadīdah, Bayrūt, N. D.



- 28) al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal Ibn Muḥammad Ibn Ya'lá, al-Mufaḍḍaliyāt, Ed. 'Aḥmad Muḥammad Šakir & 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Ma'arif, Mišr, N. D.
- 29) al-Ṭā'ī, Ḥabīb Ibn Aws Ibn al-Ḥarīṭ, Šarḥ Dīwān 'Abī Tammām, Ḍabaṭahu & Šaraḥahu Šāhīn 'Aṭīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1987.
- 30) al-Ṭā'ī, Zayd al-Ḥayl al-Ṭā'ī, Dīwānuh, Maṭba'at al-Nu'mān, al-Naḡaf, al-'Irāq, 1968.
- 31) Laṭrwš, al-Šarīf, al-Ġuġrafiyā al-Luġawīyah & al-'Aṭlas al-Luġawī fi al-Turāt al-'Arabī, Maġallat Ġāmi'at Mustagānim, al-Ġazā'ir, '21, 2021.
- 32) Ibn Rabī'ah, Labīd Ibn Rabī'ah Ibn Mālik, Šarḥ Dīwān Labīd Ibn Rabī'ah, Qaddama la-hu & Šaraḥahu: 'Ibrāhīm Ḥazīnī, Dār al-Qāmūs & Maktabat al-Nahḍah, Baġdād, N. D.
- 33) al-'Āmirī, Labīd Ibn Rabī'ah Ibn Mālik, Dīwānuh, Ed. 'Iḥsān 'Abbās, al-Kuwait, N. D.
- 34) Ibn 'Abbād, al-Šāhib 'Abū al-Qāsim 'Ismā'il, al-Muḥīṭ fi al-Luġah, Ed. Muḥammad 'Uṭmān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2010.
- 35) al-'Absī, 'Antarah Ibn Šaddād, Šarḥ Dīwān 'Antarah, Ed. Muḥammad Ma'rūf al-Sa'idī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1985.
- 36) al-'Abbūdī, Muḥammad Ibn Nāšir, Mu'ġam Bilād al-Qašīm, al-Riyāḍ, 1990.
- 37) al-'Adawī, Ġaylān Ibn 'Uqbah, Šarḥ Dīwān Dī al-Rummah, Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, N. D.
- 38) 'Isāwī, 'Abdalwahāb, al-Dīwān al-Asbarī, Maktabat Nūmīdiyā, Dār Mīm lil-Našr, al-Ġazā'ir, 2000.
- 39) al-'Uyūnī, 'Alī Ibn al-Muqarrab, Dīwān Ibn al-Muqarrab & Šaraḥahu, Ed. 'Aḥmad Mūsā al-Ḥaṭīb, 'Išdār Mū'assasat 'Abdal'azīz Su'ūd al-Babaṭīn, al-Kuwait, 2002.
- 40) al-Ġanawī, Ṭufayl Ibn 'Awf Ibn Ka'b, Dīwān Ṭufayl al-Ġanawī, Ed. Muḥammad 'Abdalqādir 'Aḥmad, Dār al-Ġadīd, Bayrūt, 1978.
- 41) al-Ġunaym, 'Abdallāh Ibn Yūsuf, al-Ġuhūd al-'Arabīyah fī ḍabṭ al-'A'lām al-Ġuġrafiyah li-Šibh al-Ġazirah al-'Arabīyah ḍimna Buḥūt Nadwat 'Asmā' al-'Amākin al-Ġuġrafiyah fī al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, Dārat al-Malik 'Abd-al-'Azīz, al-Su'ūdīyah, 2007.
- 42) al-Fayṣal, 'Abdal'azīz Ibn Muḥammad, Šarḥ al-Mu'allaqāt al-'Ašr, al-Riyāḍ, 2002.
- 43) al-Kindī, Imru' al-Qays Ibn Ḥaġar Ibn al-Ḥarīṭ, Dīwān Imry' al-Qays Šarḥ: Muḥammad al-'Iskandarānī & Nihād Mazwaq, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 2006.



- 44) al-Kindī, Imru' al-Qays Ibn Ḥaḡar Ibn al-Ḥārīt, Šarḥ Dīwān Imry' al-Qays, & Ma'ahu 'Aḡbār al-Marāqisah & 'Aš'aruhum, Ġam' Ḥasan al-Sandūbī, al-Maktabah al-Ṭaqāfiyah, Bayrūt, 1982.
- 45) Maḡnūn Laylá, Qays Ibn Mu'āḏ Ibn al-Mulawwah, Dīwān Maḡnūn Laylá, Šarḥ 'Adnān Zakī Darwiš, Dār Šādir, Bayrūt, 1994.
- 46) al-Muzanī, Zuhayr Ibn 'Abī Sulmá, Šarḥ Dīwān Zuhayr Ibn 'Abī Salmá, Šan'at al-'Imām 'Abī al-'Abbās 'Aḡmad Ibn Yaḡyá Ṭa'lab, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qahirah, 1945.
- 47) al-Ma'arri, 'Abū al-'Alá' 'Aḡmad Ibn 'Abdallāh Ibn Sulaymān, Saqṭ al-Zand, Dār Bayrūt & Dār Šādir, Bayrūt, 1957.
- 48) Ibn Manẓūr, 'Abū al-Faḏl Ġamāl al-Dīn, Lisān al-'Arab, Ṭabī'at Dār Šādir, Bayrūt, N. D.
- 49) Mawsū'at 'Asmā' al-'Amākin fī al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdiyyah, Dārat al-Malik 'Abd-al-'Azīz, & Hay'at al-Misāḡah al-Ġiyūlūġīyah al-Su'ūdiyyah, 2003.
- 50) al-Walī'ī, 'Abdallāh Ibn Nāšir, minṭaqat al-Riyāḏ dirāsah Tārīḡīyah & Ġuġrāfiyah & Iġtimā'iyah, 'Amānat Madīnat al-Riyāḏ, & Dārat al-Malik 'Abdal'azīz, al-Su'ūdiyyah, 1999.





التناص مع التراث في شعر إبراهيم الدامغ

منيف بن سعود بن سمير الحربي*

mssm9321@hotmail.com

ملخص:

استهدف البحث دراسة التناص مع التراث في شعر إبراهيم الدامغ، ورصد أهم مصادره التاريخية والأدبية في شعره، والكشف عن آلياته وتقنياته الفنية ونتائجها الدلالية في تحقيق القيم، وتفجير طاقاته الإبداعية، وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة تضم أهمية الموضوع، وأسبابه، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، أما في المبحث الأول فجاء الحديث عن التناص مع الموروث التاريخي، الذي يشتمل على الرموز التاريخية، والوقائع التاريخية، وأما المبحث الثاني فجاء الحديث فيه عن التناص مع الموروث الأدبي الذي اشتمل على التناص مع الشعر، والتناص مع الحكم والأمثال، والتناص مع الشخصيات الأدبية. وتوصل البحث إلى عدد من النتائج، أبرزها ما يلي: استطاع الشاعر أن يجعل من التناص أرضاً خصبة، وصورة حيّة، ونقاط التقاء بين الذاكرة والمتلقي في استعادة الموروث، وربط الأحداث والوقائع بالنصوص التي أنتجتها، واستغلال التناص لمتين تلاؤم الأفكار، وتقوية الروابط بين القديم والحديث. أن تعدد مصادر التناص عند الدامغ يدل على ثقافة الشاعر، وسعة أفقه المعرفي، وقدرته على صهرها في قالب شعري جديد، وتوظيفها لخدمة تجربته الشعرية، وإثرائها.

الكلمات المفتاحية: التناص، شعر إبراهيم الدامغ، التراث، تداخل النصوص.

* طالب دكتوراه الفلسفة في الدراسات الأدبية - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحربي، منيف بن سعود بن سمير، التناص مع التراث في شعر إبراهيم الدامغ، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023: 295-324.



Intertextuality with Heritage in the Poetry of Ibrahim Al-Damegh

Munif Bin Saud Bin Sameer Al-Harbi *

mssm9321@hotmail.com**Abstract:**

The purpose of this research was to examine the intertextuality between heritage and poetry in the works of Ibrahim Al-Damegh. The study focused on his significant historical and literary sources, revealing the artistic techniques he used and the semantic results he achieved. The research was structured into an introduction that discussed the significance of the topic, its causes, objectives, previous studies, and research methodology. The first section of the research focused on the intertextuality between historical heritage and poetry, including historical symbols and facts. The second section focused on the intertextuality between literary heritage and poetry, including intertextuality with other poetry, proverbs, and literary figures. The research found that Al-Damegh was skilled in making intertextuality a fertile ground, using it to create vivid images and points of connection between memory and the reader. Through intertextuality, Al-Damegh was able to strengthen the compatibility of ideas and links between ancient and modern. The study also concluded that the various sources of intertextuality in Al-Damegh's work indicated his broad cultural knowledge and ability to incorporate it into his poetry, enriching his poetic experience.

Keywords: Intertextuality, Ibrahim Al-Damegh's Poetry, Heritage, Texts Overlapping.

* PhD Scholar in Literary Studies, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Harbi, Munif Bin Saud Bin Sameer, Intertextuality with Heritage in the Poetry of Ibrahim Al-Damegh, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 295 -324.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

تعدُّ ظاهرة التناص من الظواهر الأدبية والنقدية التي تسعى إلى قراءة النصوص قراءة عميقة في ضوء علاقاتها مع غيرها من النصوص، إذ تنظر إلى النص بوصفه نقطة تقاطع للعديد من الأفكار، أي: "تكرار وحدة خطابية في خطاب آخر"⁽¹⁾؛ مما يحقق التوالد الذي يخلق نوعاً من الانسجام بين النصوص، والتفاعل فيما بينها، وهو مصطلح نقدي أُريدَ به تشابك النصوص وتعالقها، واندماج اللاحق في السابق؛ مما يعطي النص سياقاً جديداً يخدم بناءه.

وتأتي دراسة هذه الظاهرة في شعر إبراهيم الدامغ، تحت عنوان: "التناص مع التراث في شعر إبراهيم الدامغ"، والتناص من حيث المفهوم "هو الفعل الذي يعيد بموجبه نص ما كتابة نص آخر"⁽²⁾، وفي الحقيقة فإنه لا يوجد "نص يُكتب بمعزل عما كُتب سابقاً"⁽³⁾، وشعر الدامغ لم يحظَ بدراسةٍ تناسيةٍ شاملةٍ، وفق ما اقترحته الدراسات النقدية عند ميخائيل باختين، وجوليا كريستيفا، ومايكل ريفاتير، وغيرهم، تُبين كيف أنّ التداخل بين مقاطع نصية أو أقوال منتمية إلى أجناس مختلفة يُعد طاقةً خلّاقة، ومصدراً من مصادر الإبداع، وتكثيف الصور في العالم الشعري، في خطاب الشاعر.

وتكمن أهمية البحث في الوقوف على خصائص التناص مع الموروث التاريخي والأدبي في شعر إبراهيم الدامغ، وتبسيط الضوء على وظائفه ودلالاته، من حيث تنوع مصادره، واختلاف أشكاله، وقد اخترتُ شعر الدامغ دون سواه، لأسباب منها:

أنه لم يحظَ بدراسةٍ علميةٍ شاملةٍ متجذّرة تهتم بتتبع التفاعل بينه وبين النصوص القديمة والتراثية، والعلاقة فيما بينها؛ لخلق صور تحويلية دلالية وجمالية عن طريق التناص، والقدرة على التفاعل مع التراث.

أن تناول التناص بالدراسة والبحث يكشف عن قدرة النصوص الشعرية على خلق ملاءمة الغرض لسياق الخطاب، وهو ما شجّعني على البحث والتنقيب عنه في شعر إبراهيم الدامغ. كما أنه لا يزال في حاجةٍ إلى دراسةٍ علميةٍ تقوم على منهج التناص، وتكشف عن شتى العلاقات المؤدية إلى التفاعل والتوافق والانسجام والملاءمة المؤدية إلى تطوير المعاني، وإنتاج الأفكار. ويهدف البحث إلى دراسة خصائص التناص مع التراث ودرجاته وأنواعه ووظائفه في شعر إبراهيم الدامغ، ورصد أهم المصادر التاريخية والأدبية المتعلاقة مع شعره.

وسيحاول البحث الإجابة عن أسئلة عدة، منها ما يأتي:

- ما المكانة التي يحتلها التناص في شعر إبراهيم الدامغ؟

- ما أهم مصادره ووظائفه في شعره؟

أما الدراسات السابقة المتصلة بشعر إبراهيم الدامغ اتصالاً مباشراً، فقد وقف الباحث على

مجموعة منها، وهي على النحو التالي:

- كتاب "اتجاهات الشعر المعاصر في نجد" لحسن الهويمل، الذي طبعه النادي الأدبي بالقصيم عام 1404هـ، وقد تحدّث المؤلف فيه عن اتجاه الشعر المعاصر عامّة، وعن مجالاته في نجد خاصّة، مروراً بشعر إبراهيم الدامغ في الصفحات (267-269) حيث صنّف هذا الكتاب إبراهيم الدامغ من شعراء الاتجاه الرومانتيكيّ، دون الحديث عن ظاهرة التناص في شعره.

- كتاب "حركة الشعر في منطقة القصيم" من العام 1352-1420هـ، لإبراهيم المطوّع، وقد طُبِع في نادي القصيم الأدبيّ، في عام 1428هـ، وقد ورد اسم إبراهيم الدامغ في الجزء الثاني في الصفحات (847-878)، حيث تحدّث المطوّع عن نهوض حركة الشعر في منطقة القصيم، ومعلوم أن الشاعر إبراهيم الدامغ أحد أبناء المنطقة، وتحديداً (عنيزة)، فجاء البحث متناولاً جميع أبعاد الحركة الأدبية في المنطقة، وقد عدّه من أعلام الشعر المحافظين، كما تحدّث عن ثقافته وقراءاته الأدبيّة، وعن أهم موضوعاته الشعريّة: الشعر الوطنيّ، والشعر الذاتيّ، دون التطرق إلى التناص في شعره.

- دراسة بعنوان "تطور المعجم الشعريّ عند شعراء منطقة القصيم"، رسالة ماجستير، لسليمان المطلق، جامعة القصيم، في عام 1433هـ-2012م، حيث تحدّث فيه المؤلف عن شعراء منطقة القصيم، ومنهم الدامغ، وكيف تطوّر هذا الشعر لديهم بصفةٍ عامّة.

- كتاب "الشعر في البلاد السعودية في الغابر والحاضر"، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهريّ، من إصدار دار الأصالة للثقافة والنشر، 1983م، تحدّث الظاهري فيه عن شعر الدامغ في الصفحات (185-189)، وخاصة الصورة الشعريّة والأسلوبية والموسيقا واللغة، ولم يتطرق فيه إلى التناص في شعر الدامغ.

- كتاب "شعر إبراهيم الدامغ"، لنهلاء بنت سليمان الفلاج، من إصدارات النادي الأدبي بمنطقة القصيم، ط 1، 2017م، وقد جاء وفق الدراسة الأسلوبية في اختيار الجُمْل، والانزياح والوزن



والقافية وجماليات الأسلوب في التكرار والمفارقة، متحدّثاً في المبحث الثالث عن التناص، ولكن بإيجاز، بخلاف ما جاءت به هذه الدراسة التي ستعمّق في دراسة الظاهرة في مستوى التناص القائم على تفاعل النصوص.

- كتاب "شعراء نجد المعاصرون"، لعبدالله بن إدريس، من إصدارات النادي الأدبي بالرياض، ط2، 2002م، تحدث الكاتب فيه عن شعر الدامغ من حيث البناء والصياغة، ولم يتطرق فيه إلى التناص في شعره.

- كتاب "من أعلام الشعر السعودي"، لبدويّ طبانة، الرياض، دار الرفاعي، ط1، 1993م، تحدث فيه عن معاناة الشاعر إبراهيم الدامغ، والمُح إلى وجود الرمزية في شعره بعد قراءة نقدية، دون التطرق إلى التناص في شعره على وجه الخصوص، وتفاعله مع التراث.

- كتاب "شعراء من الجزيرة العربية"، لعبدالله بن سالم الحميد، ط1، ج1، في عام 1413هـ، الرياض، طويق للخدمات الإعلامية والنشر، تحدّث فيه المؤلف عن شعر إبراهيم الدامغ عامّة، من حيث الصور البلاغية والاستعارية، وتأثير الذاكرة في شعره، في قراءة تأملية لقصائده، ولم يتطرق إلى التناص في شعر الدامغ.

- دراسة بعنوان "تشكيل الصورة البيانية عند شعراء القصيم"، موازنة بين الشاعرين إبراهيم الدامغ وأحمد الصالح، رسالة ماجستير، لعبدالكريم الجطيلي، جامعة القصيم، 2013م، تحدّث فيها عن الاستعارة والمجاز المرسل، دون الحديث عن ظاهرة التناص في شعر إبراهيم الدامغ.

- كتاب "شعراء من أرض عبقّر"، لمحمد عيد الخطراوي، نشره النادي الأدبي بالمدينة المنورة، سنة 1395هـ، تحدّث الباحث في الجزء الأول منه عن بيئة الشاعر، ومسارته الشعرية، دون الحديث عن ظاهرة التناص في شعره.

تناولت هذه الدراسات بعض جوانب شعر الدامغ، ولكنّ معظمها اهتمّ بالوصف، واللغة، والبناء، والمجاز والاستعارة، وهذا بخلاف ما جاءت به هذه الدراسة: "التناص مع التراث في شعر إبراهيم الدامغ".

أما ما يتعلق بمنهج البحث، فسأعتمد على التناص بوصفه منهجاً قائماً بذاته، من خلال قراءة المناطق التي تماسّت فيها النصوص، ومدى قدرتها على التفاعل مع الموروث التاريخي والأدبي.



وأما خطة البحث، فقد اقتضت طبيعة الدراسة أن يقسمها الباحث إلى مقدمة، ومبحثين، حيث يشتمل المبحث الأول على التناس مع الموروث التاريخي الذي يشتمل على مطلبين: الرموز التاريخية، والوقائع التاريخية، والمبحث الثاني جاء الحديث فيه عن التناس مع الموروث الأدبي، الذي يشتمل على ثلاثة مطالب: التناس مع الشعر، التناس مع الحكم والأمثال، والتناس مع الشخصيات الأدبية، ثم الخاتمة التي تضم أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الدراسة. وسيتم تفصيل ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: التناس مع الموروث التاريخي

للتناس مع الموروث التاريخي أهمية بالغة؛ إذ يعد خيطاً ممتداً يصل الماضي بالحاضر، ويعتبر رافداً مهماً من روافد الحركة الشعرية، وفيه استعادة للذاكرة الثقافية والجمالية لأهم الرموز التاريخية أو الوقائع التاريخية، وفيه استلهاً لأهم حوادثها وصورها وأشكالها، فاستقطاب الموروث التاريخي من مقومات الإبداع الشعري، وهو ما يؤكد أنه لا يوجد نص شعري يخلو في محتواه من نصوص سابقة، وهو التناس الذي يقصده الشاعر قصداً؛ بغية استخدامه لغرض ما، أو وظيفة ما، أو دلالة ما، وهي التي تعني البحث هنا، وهي علاقة النص الشعري بالموروث التاريخي، ومدى تفاعله معه؛ نتيجة للظروف والحيثيات التي مر بها الشاعر، والمشابهة لتلك الظروف والوقائع التي تناس معها، ف"قد تعددت طرائق تناس الشاعر العربي مع التراث الإنساني، وتباينت عمقا وسطحا؛ نتيجة لظروف مرّت بها الشعرية العربية ومُنْجِزُهَا معاً"⁽⁴⁾.

ويلحظ المتصفح لشعر الدامغ استناده في الغالب على هذا النوع من التناس، سواء من خلال الرموز التاريخية أو الوقائع المختلفة والمتنوعة التي استلها الشاعر من نصوص كثيرة؛ بغية توظيفها في النص، وهو ما أطلق عليه جبرار جنيث "التعددية النصية" التي تعني "أن يلحظ القارئ علاقات بين عمل وأعمال أخرى سبقتة أو جاءت بعده"⁽⁵⁾، والشاعر إبراهيم الدامغ في تناسه مع الموروث التاريخي يتجه نحو نوعين منه: الأول: الرموز التاريخية، والثاني: الوقائع التاريخية.

1- الرموز التاريخية

نالت الرموز التاريخية اهتماماً كبيراً في الشعر العربي، وأدرك الشعراء أهمية توظيف الرموز التاريخية في العملية الشعرية، فاستلهم الشعراء الرموز وأعادوا كتابتها، بما يتوافق مع أغراض



شعرهم، وموضوعاتهم، ومقاصدهم، وجعلوا منها نسقا بنائيا، وشبكة من العلاقات والروابط التي ينتجها السياق الجديد من النص الشعري.

ويظهر شعر الدامغ متكئا على التراث، حيث يتفاوت فيه استدعاء الرموز التاريخية بين تمجيد، وازدراء، وضجر من ضعف الأمة، وقد تكون غايته من استدعائها نقل صورة الواقع المتردي، فاستجلاب الرموز التاريخية عنده يعتبر مكونا رئيسيا في بناء النص، ويُلحظ في تناصه في هذا الجانب استدعاؤه لمختلف العصور، فالنص قد يستدعي رموزا من عصر صدر الإسلام، أو من العصور الوسطى، وكأنه أراد بهذا التنوع الوقوف على الجانبين السلي والإيجابي لتلك العصور، وهو ما يبرزه المقام الذي طرحت فيه تلك الشخصيات.

ومن مظاهر التناص والتفاعل مع الرموز التاريخية استدعاؤه شخصية (المثنى بن حارثة) في قصيدة (دماء الثَّار)⁽⁶⁾، إذ يقول:

ذلك القردُ الذي هانت به (للمثنى) رايهٌ لَمْ تُغْلَبِ

يرسم النص من خلال التناص مع شخصية (المثنى) الصورة البطولية لتلك الشخصية التاريخية، وقد دعاه الموقف إلى استحضار حدث تاريخي مهم، يهدف من خلاله إلى تدعيم النص بالتعاليق المباشر معه، حيث جاء بالتناص تذكيرا بالطريقة المثلث التي يجب التعامل بها مع الأحداث، وموضحا دلالة ما آل إليه التناص في كيفية تعامل الإنسان مع القضايا التي تريد زرع الفتنة بين المسلمين، وزعزعة أمنهم واستقرارهم، وتشتيت شملهم، وتدمير وحدتهم، وهو ما نجده أيضا في القصيدة ذاتها، حين استدعى شخصية (خالد بن الوليد)، وشخصية (سعد بن أبي وقاص) التاريخيتين، بقوله:

يوم سار الزحف يُدني خَطْوُهُ فلق الصبح وهام الشُّهْبُ

في رؤى (سَعْدٍ) ومسرى (خالدٍ) يتسامى منكبًا في منكبٍ

فهو يستمد من صفحات هذه الشخصيات التاريخية المشرقة نماذج من القوة، والعزيمة، والإصرار، وربط الحدث بالنتيجة، فالحدث: (يوم سار الزحف)، والنتيجة: (يدني خَطْوُهُ فلق الصبح)، وهو ما دعاه إلى استعمال عنصر التشبيه برؤى سعد بن أبي وقاص، ومسرى خالد بن الوليد، وهي إشارة إلى الفرج بعد الصبر، والرخاء بعد الشدة.

وقد جاء التَّنَاصُّ منطلقاً نحو وظيفة جمالية تستقر في ذهن المتلقي لإثبات الوجود وعزة النفس؛ مما يثري النصّ من جانبين: الجانب الأول الجانب التفاضليّ، وهو عنصر التمكين والنصر، ورؤية الحق، وأمّا الجانب الثاني، فهو جانب الواقع المعاش؛ إذ يشير النص إلى التملّص، والضجر من الواقع المزري الذي تعيشه الأمة؛ نتيجة ضعفها وتهاونها، فأفاد السياق ربط صورة الماضي بالحاضر، والسابق باللاحق، وهو امتداد لاستدعاء شخصية خالد بن الوليد مرّة أخرى في قصيدة (قَدَرُ ومأساة)⁽⁷⁾:

يا أُمّتي ولمن أقولُ وأجتلي (ألخالد اليرموك) وهو يُكَبِّرُ؟

فقد اقترن اسم خالد بن الوليد بموقعة اليرموك الدالّة من الناحية الرمزيّة على بداية الفتوحات الإسلاميّة خارج جزيرة العرب، وعلى انطلاق الدعوة الإسلاميّة، وانتشار عقيدة التوحيد ونور الإسلام في أقطار جديدة، فالتناص هنا أتى خادماً للسياق السابق، الذي يحاول من خلاله النصّ الوصول إلى غايته من بنائه الشّعريّ، والتأويل الذي يلائم هذه التجربة، وهي النتيجة المكررة من بناء النصوص الشعريّة لدى الشاعر، التي تفيد: بناء مشهد عن حال المسلمين في تلك الحقبة من الزمن، ومقارنتها بحالهم اليوم، وقد اعتمد الشاعر على الاستفهام؛ الذي يفيد التحسر على الماضي المشرق، والحاضر الكئيب، مدعماً ذلك بأسلوب النداء للأمة المضافة إلى ياء المتكلم (أُمّتي)؛ مما يوحي بقربه من أمته، وتحمله همومها، ودعوتها للنهوض من سباتها.

ويستلهم النصّ ما في التراث من طاقة كامنة، ويستوحي ما في المتناسات من دلالات تحمل معاناة الروح، ففي قصيدة (وراء الحدود)⁽⁸⁾ يستدعي شخصيّة (عمرو بن العاص):

تسَنَّمْتُ رُوحِي الْأَطْيَافَ مَلْهَبَةً بِسُورَةِ الْحَقِّدِ حَتَّى شَلَّهَا الضَّجَرُ
أَرَدْتُ عَمْرًا وَغَيْرِي شَامَ خَارِجَةً فَمَنْ لَأَمْرِ بِهِ الْأَيَّامُ تَأْتَمُرُ؟

يستحضر الشاعر هنا شخصيتين تاريخيتين هما شخصيّة (عمرو بن العاص)، وشخصيّة (خارجة بن حذافة)، ليتناص بحكايتهما مع ما يريد أن يقوله، وهي قصة تدور حول التعارض بين إرادة العبد وإرادة ربّه، فلا تنفذ إلا إرادة الله تعالى، فقد أراد عمرو التميي أن يقتل عمر بن العاص عند صلاته بالناس، فمرض عمرو، فأناّب عنه خارجة للصلاة بالناس ذلك اليوم، فظن التميي أنه عمرو، فقتله، فلما اتضح الأمر، قال: "أردتُ عمرًا وأراد الله خارجة" فأصبح مثلاً⁽⁹⁾، فالشاعر هنا يصور سورة الحقد التي تسَنَّمَتْ روحه، فكان يريد بها أمراً ما، ولكن غيره -الذي يبدو أنه أكبر منه



سلطة- أراد غير ذلك، وهذا التعالق بين النصوص يزيد من التأثير على المتلقي، فيجعله متفاعلا مع الشاعر، ومشاركا له.

ونجده في قصيدة (بين اللقاء والفداء)⁽¹⁰⁾ يستحضر شخصية (طارق بن زياد)، في قوله:

أيام كان النصر مورد عزّها حرم الجياد وصارم الأسياف
في طارق من آل يعرب فاتح زرع الفضاء بعزمه الطواف
غرس البطولة في إهاب مشرق فزها بنسبته إلى الأسلاف

وكأنه ينحو -هنا- منحى آخر، وهو مغاير لما كان عليه، فالتنافس مع شخصية (طارق بن زياد) يذهب بالنص إلى استدعاء النصر والتمكين، فالنص يتحدث عن قضية نصر المسلمين على الأعداء، وهو ما تمثله شخصية طارق بن زياد، التي يقتزن ذكرها دائما بفتح الأندلس. فالعلاقة بين النص اللاحق والشخصية التاريخية هي علاقة تأكيد وإثبات، وما يمكن قوله عن شخصية طارق بن زياد هنا يمتد إلى شخصية صلاح الدين الأيوبي.

ففي قصيدة (قم بالحجيج)⁽¹¹⁾ يتنافس الشاعر مع الرمز التاريخي والقائد الإسلامي (صلاح الدين الأيوبي)، فيقول:

قم بالحجيج صلاح الدين وانتسب فليس بعدك من يدنو إلى الغلب
صاحت بأرضك أحداث تقلبها كف المروءة والإيمان والحسب

يرسم لنا النص من خلال التنافس مع شخصية (صلاح الدين الأيوبي)، صورة عن أمرين مختلفين، بين إيجاب وسلب، وقوة وضعف، وهما طريقتان متضادان، ولعل النص من خلال السياق استقر على المعطيات للحديث عن قضية فلسطين، وما يحمله السياق من دلالات مكتنزة فيه، كالهزيمة، والنكوص، والاختلاف عما كان عليه المسلمون من قبل، وهو ما يؤكد النص في استجلاب الشخصية التاريخية صلاح الدين، فيتولد لدى المتلقي الإحساس بالمقارنة بين ملامح القوة التي يمثلها عهد صلاح الدين، وبين الضعف والسقوط وقتل الأبرياء الذي يمثلها الوقت الحاضر.

فجاء التنافس التاريخي الرمزي المتمثل في استدعاء أسماء الشخصيات والرموز التاريخية باعثاً مهماً للعملية الأدبية الإبداعية، ومركزاً لنشاط الذاكرة، ورأساً صورة حية لأمجاد الماضي؛ بغية مقارنتها بالصورة القائمة لحاضرنا؛ عسى أن تتجدد فينا العزيمة، وننفض عنا روح الاستكانة والاستخذاء.

2- الوقائع التاريخية

أما القسم الثاني من التناسع مع الموروث التاريخي فيشمل الوقائع التاريخية، فقد احتلت في شعر إبراهيم الدامغ حيزاً واسعاً، حيث اتخذ منها الدامغ أداة للتعبير عن مكنوناته الداخلية، وخباياه الفكرية والشعورية، فيكشف النص عن تعالقه مع وقائع سابقة له، أو متزامنة معه، وهذا التعالق يبين قيمة النص الشعري في تمثيل الوقائع، عن طريق إعادة بنائها؛ للوصول إلى دلالات جديدة، فالم تأمل في النصوص الشعرية عند إبراهيم الدامغ يجد أن الوقائع التاريخية متعددة ومتباينة ومستقاة من عصور مختلفة.

فالنص يضع المتلقي في فضاءٍ رحب يمزج فيه بين النصوص ويتفاعل فيه السياق من النص الشعري والتناسع التاريخي معاً، فتتصهر الوقائع التاريخية في النص الشعري انصهاراً واضحاً، فيتحول إلى علامات فنية تحمل دلالات جديدة ومتعددة.

إن الوقائع التاريخية تسهم بدرجة كبيرة في إدخال المتلقي إلى فضاء النص، وتجعله مشاركاً فيه، من خلال استحضار الوقائع واستجلائها، وبذلك يمنح التناص النص الأدبي قيمته الأدبية والجمالية والإقناعية.

ومن هذه الوقائع (موقعة حطين)، حيث جاء الاستشهاد بها، في قصيدة (کردستان)⁽¹²⁾ يقول:

رواية الفتح في (حطين) قد نُسجت خيوطها بخيول العزّ والرّسنِ
فاستفتحي بعبيرٍ من ملامحها يا أمة المجد واهمي النصر للوطني

هنا يستدعي الدامغ الأحداث التاريخية من خلال التناص؛ ليعبر للأمة الإسلامية عن حال كردستان التي جار عليها الزمن بالفتك، والتعذيب، وأنواع التشديد، وصنوف الإبادة، فجاء توظيف "واقعة حطين" تذكيراً بحال الأمة في عهد صلاح الدين الأيوبي، واستدعاءً لحالات التفوق، والتمكين، والعزة، والاستعلاء، والنصر على الأعداء، وكانت الغاية من توظيف التناص الكشف عن مجد الأمة، فأفاد الخطاب الشعري في مضمونه تعزيز الثبات، والصبر، وتحمل المشاق، وهو ما يجسده التناص مع معركة حطين الفاصلة في انتصار المسلمين.

ثم يعيد النص التناص مرة أخرى مع موقعة حطين في قصيدة أخرى (قم بالحجيج)⁽¹³⁾:

قم بالحجيج صلاح الدين وانتسب فليس بعدك من يدنو إلى الغلب



ويستزيد الدامغ من دفع همم العرب والمسلمين بتذكيرهم بموقعة أخرى، وهي فتح مكة، في قصيدة (أفول)⁽¹⁴⁾، فيقول:

بنيتم مجدكم سلفاً فكانت روائعكم من السبع المثاني
فماذا لو أعدتم يوم بدرٍ ويوم الفتح بالبكرِ العوان؟
يعد التناص -هنا- امتداداً للنسق البنائي في الخطاب الديني الشعري للدامغ، حيث يكشف التناص عن صراعه النفسي في عوالم تأملاته الفكرية، بين الماضي والحاضر، والقوة والضعف، والمجد والهوان، فبإعادة النظر في النص الشعري نجد أنه يبين عن مفرداته من خلال التعالق مع الوقائع التاريخية، (بنيتم مجدكم سلفاً)، (فكانت روائعكم)، (ماذا لو أعدتم يوم بدر؟)، و (يوم الفتح)، متخذاً من هذه المتناصات طريقاً إلى التعزيز من فكرته، وهدفه من بناء النص، والمتمثل في توثيق التواصل مع التاريخ، والارتباط بمجد هذه الأمة، وكأن النص يسير في دالتين بين الماضي والحاضر، وثنائية القوة والضعف؛ في سبيل تحقيق الغاية منه، والتي مفادها: الاعتزاز بالدين.
إن المتأمل في شعر الدامغ يدرك سيطرة الحدث التاريخي على شعره، ومجرياته عليه، ومدى انتشاره في أثناء النص الشعري، ومدى تناغمه مع النصوص السابقة، ففي قصيدة (العراق في فم التنين)⁽¹⁵⁾ التي منها قوله:

وإذا بشعب الرافدين يُعيدُها (بكرًا) و(تغلب) حيث شاء غزائهُ
يشير الشاعر إلى حرب البسوس، تلك الحرب التي دارت رحاها بين بكر وتغلب مدة طويلة، بلغت حسب الروايات القديمة أربعين سنة؛ ليعبر عن الغرض الذي أراد الحديث عنه، إذ أتى بهذا النص لتصوير المشهد العراقي، وتبيين مدى الانقسام الحاصل بين أبناء الشعب الواحد.
فقد جاء التناص لخدمة الغرض من بناء النص، وهو تصوير الحال التي عاشها العراق مدة من الزمن، وعانى فيها شعبه الويلات؛ نتيجة الصراعات الداخلية، والحروب العنيفة المأساوية، حيث الدمار والشقاء والبؤس، وهي الحال نفسها بين البكرين والتغليبين، فقارن الشاعر بين الأحداث المتشابهة في الماضي والحاضر، وربط ذاكرة المتلقي بمشاهد العنف والمأساة، وهو ما يتضح في عنوان القصيدة (العراق في فم التنين).

ويستمر النص في استجلاب التناص لخدمة السياق العام للقضية العراقية، بتكراره تصوير المشهد العراقي، ولكن هذه المرة من خلال التناص مع حرب البسوس في قصيدة (قدرٌ مأساة)⁽¹⁶⁾:



ويد الغزاة على الزناد تجوسُها حَرْبُ البسوسِ ونحن لا نتذمُّرُ
وتتوالى الأحداث التاريخية المتناصّة، في تراكيب تعبيرية شعريّة يستخدمها الشاعر من أجل
التفاعل والتعالق مع أحداث ووقائع معاصرة؛ بغرض إبرازها وإظهارها، مثل يوم الجزائر، في
قصيدته الموسومة بـ(يوم الجزائر)⁽¹⁷⁾، يقول:

فما بذل الدِّماءِ سوى كفاحٍ على أشلائه يعلو البناءُ
وما شعب الجزائر غير شعبٍ لنا فيه المحبّة والإخاءُ
وما "أوراس" إن هتفت وثارَتِ سوى "الفيحاء" حُقَّ لها الولاءُ

يتمثل التناص هنا في تعالق النص مع حرب الجزائر، إذ يجعل الشاعر من التناص بؤرة
تفاعل، من خلال تداخل النصوص والأحداث؛ ليمدّ جسراً وثيقاً بين النّصّ وذاكرة المتلقي، فقسيده
يوم الجزائر أمدت المتلقي بأحداث يوم الجزائر التي أشعلت في نفسه النخوة، والحمية، والولاء
لأولئك الأبطال الذين قدّموا من أجل الجزائر الأرواح والحياة، وقدموا كل ذلك فداءً للوطن
والشعب.

فالنص يبسط أمام المتلقي الأحداث التاريخية، ويشير في سياقه إلى أن الإنسان لا ينال
مبتغاه إلا بعد التضحية ومقارعة الشدائد، مثلما فعله الجزائريون يوم حربهم، فكان الهدف من
إيراد التناص هو إيصال رسالة مفادها: أن البذل والعطاء والشجاعة نتائجها محمودة، وأن العزة
والمجد والسؤدد ثمنها الأرواح والمُهَج.

ومن نماذجِه أيضاً قصيدة (قبلة المجد)⁽¹⁸⁾ وما جاء فيها في استقطاب فتح عمورية:

فما استقرت له في البذل نائلة حتى تألّق في أرجائها الطّربُ
تلك الخلال ولللهي جاء واردها وراية النصر من سلطانها لقبُ
يحمي حماها ويطوي عزّاً قاصدها كما تَسَنَّم (عمورية) الطلبُ

هنا يتابع نصّ الدماغ تطويع الحدث لخدمة السياق العام، متمثلاً دلالات التناص مع فتح
عمورية في العصر العباسي، فالنص الشعري يتحدث في سياقه عن فلسطين، وما يخالج النفس تجاه
هذه القضية، فجاء التناص ليقرب الصورة إلى ذاكرة المتلقي، ويعيد تشكيلها بما يتفق مع تموجات
النفس، وخيوط الرؤية الشعرية، فالتوظيف يخدم النص من خلال ما تحققه الصورة من قدرتها
على نقل رسالة ما إلى المتلقي، فتسهم في منح النص فضاءً تعبيرياً واسعاً، وعلاقة دلالية متعددة.



وهذا ما يظهر في حديث الشاعر عن نصرة الإسلام، وفي ربطه بين الحدث السابق والحدث اللاحق، وعلاقة التفاعل والتداخل بينهما، على مستوى البناء الداخلي للنص، وتتمثل هذه العلاقة في ربطه بين فتح عمورية، وتحرير فلسطين.

ومن خلال تحليل الأحداث التاريخية التي ذكرنا نخلص إلى ما يأتي:

- 1- أسهم ارتباط التناص بالموروث القديم من خلال استدعاء الرموز التاريخية في تنمية الطاقة الشعرية للقصائد، وإثراء النص بالدلالات الجديدة والمتعددة، بعد تفاعله مع الموروث التاريخي، برؤية تناصية تفاعلية.
- 2- أدى التناص مع الموروث التاريخي في شعر إبراهيم الدامغ إلى وجود تعاضد بين البنية اللفظية والدلالة المعنوية، في السياق الشعري، ويأتي ذلك من خلال عملية التفاعل، والتقاطع، والتعلق مع نصوص سابقة.
- 3- يسهم التناص مع التاريخ في شعر إبراهيم الدامغ في بناء النص، والربط بين الماضي والحاضر، ومحاولة ربط الذاكرة بالأحداث التاريخية، وفق منظومة نصية تفاعلية مع نصوص أخرى.
- 4- استدعاء الرموز التاريخية في النص الشعري يشكل مصدراً أساسياً، ورافداً مهماً لإنتاج الصورة الشعرية، حيث تعتمد تلك النصوص على استجلاب المتناصات التاريخية للإفادة منها، وجعلها وسيلة لخدمة النص الحاضر.
- 5- لا تكاد تخلو قصيدة من قصائد الدامغ من معلم نصي ذي قيمة تاريخية، سواء كان في استدعاء الرموز التاريخية، أم الوقائع؛ مما يجعل التناص مع التاريخ ذا وظيفة دلالية، سواء من حيث الاعتزاز والافتخار بالأمجاد والمآثر، وتمجيد القيم، أم من حيث كشف الحال، وبيان المستور، أم من حيث قلب الأوجاع والهموم.

المبحث الثاني: التناص مع الموروث الأدبي

يُعدُّ التناص مع الموروث الأدبي من أهم المرجعيات التي تستند إليها النصوص، إذ تتوالد الدلالات والمعاني، انطلاقاً من أن هذا النوع يجعل النص المتناص بؤرة لالتقاء عدد من الأفكار والتقاطعات فيما بينها.

فالتناص مع الموروث الأدبي هو إعادة قراءة النصوص الأدبية والموروثات القديمة في ضوء معطيات جديدة، ولعل أبرز أهدافها تثبيت المعنى، والإلمام بمقصوده، والتفاعل مع النص الحاضر

بقراءاته المتعددة، والكشف عن المواطن التي يتقاطع فيه الشعراء مع غيرهم، والإفادة منها من خلال الوقوف على سياقٍ جديدٍ، وفكرةٍ جديدةٍ، بما يخدم العملية الإبداعية، فيتحول استدعاء النصوص بفضل التناسل إلى توجيه في المعنى، وإدراك للغاية بين نص سابق ونص لاحق، وإبراز الابتكار الناتج عن التفاعل النصي بين الشعراء.

إنَّ التناسلات مع الموروث الأدبي في شعر إبراهيم الدامغ كثيرة ومتعددة، فمنها ما جاء تناسلاً مع الشعر بمختلف عصوره وأغراضه ومعانيه، ومنها ما جاء تناسلاً مع الأمثال والحكم، ومنها ما جاء متعلقاً مع الشخصيات الأدبية.

1- التناسل مع الشعر العربي القديم

يُقصد بالتناسل مع الشعر العربي القديم تلك العلاقات التي يقيمها الشاعر مع نصوص من الشعر القديم، أي مع نصوص شعراء آخرين سبقوه من حيث البناء والترتيب والمعنى العام والألفاظ، ثم تحويلها إلى معنى جديد يلائم السياق المراد من بناء النص، "ويعد التناسل مع الشعر العربي القديم أحد الآليات التي توسلها الشاعر العربي المعاصر لتخصيب نصه؛ ذلك أن الشعر العربي القديم أحد أدوات الإبداع الإنساني المندرجة في إطار التراث الأدبي"⁽¹⁹⁾، وذلك من خلال إعادة الصياغة لغة وأسلوباً، وتوجيه المبنى والمعنى إلى دلالات جديدة، تخدم الفكرة الرئيسة من النص الشعري وبناؤه.

أتى التناسل مع الشعر العربي القديم في شعر الدامغ متنوعاً، إذ لم يركز الشاعر في تجربته الشعرية على عصر واحد دون آخر، بل جاء التناسل متفاوتاً ومتعددًا، حيث تبين تأثر نصوصه الشعرية بالتراث الشعري القديم عامة، ولا سيما شعر ما قبل القرن الثالث الهجري، فقد قرأ الدامغ لكثير من الشعراء، واتسعت ثقافته الشعرية ومختاراته، وبان في إبداعه تأثره بهم، سواء كانوا من شعراء العصر الجاهلي، أم من شعراء صدر الإسلام، أم من شعراء العصر الأموي، أم من شعراء العصر العباسي، أم من غيرهم، وهذا يبرز أوجه التفاعل مع التراث القديم، واستدعاء تلك النصوص، بما يخدم أغراض الشعر، وآلية إعادة القراءة وظيفيًا، وهو ما يبين دور النصوص ذاتها في العملية الإبداعية. فمن نماذج ما جاء في قصيدة (يا نفسُ ماذا تريحين؟)⁽²⁰⁾ إذ يقول:

أطرب بصوتك مهجتي يا بليلي وارفع ستار الحادثات المسدل
يا بلبل الأفراح أقبل أقبل فالليل أوشك أن يزول وينجلي
وتفيض بسمة ذلك الصبح المبين.



يعبر الشاعر في عجز البيت الثاني بالملفوظات: (الليل - ينجلي) عن مكوناته الداخلية التي تشير إلى الحزن والكآبة والسوداوية، والهم الجاثم على صدره، ويعبر بالملفوظات: (أطرب بصوتك مهجتي)، (يا بلبل الأفراح) عن انقضاء الليل الذي يرمز إلى الهموم والحزن، وهو عكس ما يجده في النهار من الانكشاف والوضوح، وهنا تتعمق الدلالة في التناص مع بيت امرئ القيس في معلقته الشهيرة:

وليلٍ كموج البحر أرخى سُدُولَهُ عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلتُ له لمّا تمطّى بصلْبِهِ وأردف أعجازًا وناءً بگلْگلِ
ألا أيُّها الليل الطويل ألا انجلِ بصُبحٍ وما الإصباحُ منكُ بأمثَلِ⁽²¹⁾

فنص امرئ القيس ينطلق من وصف الليل؛ ليصل إلى النتيجة وهي الانكشاف والانفراج، أما نص الدامغ فيشير منذ استهلاله إلى أسلوب الأمر والحوار مع طائر البلبل، ليصل إلى النتيجة التي أراد أن يعبر عنها وهي: الانقضاء والانهاء، فالنصان مختلفان من حيث التعبير عن الاستهلال، ومتفقان من حيث النتيجة، إن التناص هنا يعضد الهدف وهو: استشعار المتلقي بوطأة الهموم، وثقل الأسى.

وفي قصيدة شعريّة أخرى يذهب الشاعر للتناص مع شاعر آخر، وهو زهير بن أبي سلمى، حيث نجده يناجي نفسه في حوار داخلي (مونولوج) وذلك في قصيدته (يا نفس ماذا ترحين؟)⁽²²⁾ إذ يقول:

يا نفس طيري للسماء وحلّقي وتطلّي أسبابها وتعلّقي
فالأرض ضاقت من سنائك المشرق وتكثرت لزلالك المترقّق
فإلامَ هذا الصبر يا نفس الحنون؟

وهنا يستحضر الدامغ بيت زهير الشهير:

"وَمَنْ هَابَ أسباب المنايا ينلنه وإن يرق أسباب السماء بسلمٍ"⁽²³⁾

يدخل النص اللاحق -هنا- مع النص السابق في تناص إحصالي، بعد أن عمد إلى تفكيك معمار النص السابق، وخلخلته، والإبقاء على فكرة الصعود إلى السماء، ودال واحد محور منه (أسبابها)، فضلا عن أنه قد عمل على نفي المعنى واستبداله في سياقه بمعنى مختلف ناتج عن المقصدية التي تختلف بين النصين، فنص زهير يقدم حكمة مفادها: الخوف من أسباب المنايا يقرب المنايا من الخائف منها أكثر، ولن يفيد خوفه شيئا، في حين أن نص الدامغ يطلب من النفس الخوض في



تجربة الصعود إلى السماء، ونيل المنية بعد ضيق العيش، وعبثية البقاء في الحياة، والأرض التي ضاقت ولم يعد البقاء فيها مجدياً.

إن التناص في هذا السياق قد عمل على استحضار تجربة نص زهير التي لا تتعلق بالذات، بل تقدم نصاً حكماً للذات (دون تحديد)، لكنه عمل على قلبها، واستبدالها بتجربة مختلفة متعلقة بالذات نفسها (السارد في النص)، وشتان بين المعنيين وما يستتبعهما من تفاصيل.

فالنص يتعالق مع أبيات زهير، وقد تأثر الدماغ بمعجم زهير وإن كان تأثراً جزئياً، وهو يتضمن تجديدًا للمعنى الذي جاء في شعر زهير حكماً تأملياً. وفي شعر الدماغ نزوعٌ أكثر إلى الرومنسية الحاملة، أو هو معبرٌ عن الألم والحيرة والحسرة بقوله: "يا نفس طيري للسماء"، فالدماغ بهذا الخطاب الباطني يرسل إشارات واضحة في شحذ النفس إلى العلو، وفي دفعها إلى الارتفاع والسمو، والبعد عن الدنو، والانحدار والانحطاط، متناسلاً فيما جاء في معنى قصيدة زهير، وقد أضاف أبعاداً دلاليةً جديدة، وانفتح خطابه على فكر حيويّ نشأ من خلال تفاعل النصين، ومزج طاقات الإبداع الشعريّ، فجاء التفاعل بين النصين صورةً حيّةً، ومشهداً ممتعاً لتجربة الشاعر.

وفي مشهدٍ آخر من مشاهد استدعاء الموروث الأدبي يستعمل الدماغ حكمة شعرية حديثة، ولكننا نعدّها من الموروث؛ لأن صاحبها سبق عصر الدماغ، فيقول في قصيدة (ذئبٌ وحمل)⁽²⁴⁾:

فما طلبُ المعالي غير مَسٍّ إذا لم يعتلق فيه الرياءُ
وما نيلُ العلا إلا اختلاق إذا لم ينتظر منه الشقاءُ

وهذه الأبيات تذهب بالمتلقي مباشرة إلى النَّصِّ الغائب في بيت أحمد شوقي:

(وما نيلُ المطالبِ بالتمني ولكن تُؤخذُ الدنيا غلاباً)⁽²⁵⁾

إن التَّنَاصَّ في هذا المثال جاء ليعبّر بالصورة المباشرة عن تجربة الشاعر في الحياة، فراه يرسم بالصورة ملامح الردى والشؤم في وجوه الموسرين؛ الذين يراهم يتزلفون، ويرفلون بالخير، والتباهي به أمام المعسرّين المعدمين من الناس، فجاء التَّنَاصُّ ليحقق الهدف، ويصاحب المعنى، وفي الغرض، فيبني الدماغ أسلوبه في صياغة الأبيات على ألفاظ النَّصِّ الغائب وعبارته وقوالبه الأسلوبية.

وفي تناصٍّ آخر يستند إبراهيم الدماغ في تجاربه الشعرية إلى نصوص أخرى، فالمتتبع لشعره يرى تأثره الكبير بأبي الطيب المتنبي، ففي قصيدة (موكب العيد)⁽²⁶⁾، يقول:

عد بالسلامة والهدى يا عيدُ فالعودُ منك لعزمنّا تجديدُ



وفي قصيدة (اليتيم في العيد)⁽²⁷⁾ ، يقول:

قل لي بأية حالٍ عدت يا عيدُ إن لم يكن فيك للأفراح تجديدُ ؟
حيث تناص الدامغ في القصيدتين مع قصيدة المتنبي الشهيرة:

عيدٌ بأية حالٍ عُدتْ يا عيدُ بما مضى أم لأمرٍ فيك تجديدُ ؟⁽²⁸⁾

وهذا التواتر في مخاطبة العيد نجده منذ العصر الجاهلي في قصيدة تأبط شراً التي مطلعها:

يا عيدُ ما لك من شوقي وإيراقٍ ومَرٍ طيفٍ على الأهوالِ طَرَّاقٍ⁽²⁹⁾ .

وهي بنية عميقة تكررت في قصائد كثيرة، يقول عنها صالح بن الهادي رمضان: "ومن عيون القصائد التي جمعها المفضل الضبي في مفضلياته قصيدة لتأبط شراً، مطلعها: يا عيد مالك من هم وإيراق، وهي قافية يمكن أن نعدّها نموذجاً للبنية السطحية في القصيد البدوي المنسوب إلى الفضاء الجاهلي"⁽³⁰⁾، وقد تناصّها شعراء كثيرون حتى وصلت إلى شعر إبراهيم الدامغ.

وقد وظّف الشاعر التناص ليخرج من الغرض الغنائي الذاتي إلى الغرض الاجتماعي الملتزم بمشكلات الناس وهمومهم، وليخدم الغرض المنوط به، في كونه تعبيراً مباشراً عن حال الفقر، وعدم المساواة بين المسلمين، فيقول في مقدمة قصيدة "اليتيم في العيد": "إذ لم يكن العيد عيد الخير والمساواة التي نص عليها المصطفى ﷺ بقوله: (مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى)"⁽³¹⁾ فليس بعيداً⁽³²⁾.

وهذه النظرة الاجتماعية يشارك فيها هموم الآخرين، فجاء التناص خادماً للفكرة، عاضداً مسعى الشاعر، معبراً عن الوجدان الجماعي.

وفي مثال آخر من هذا اللون التناصي يتناص الدامغ مع شاعر الرسول ﷺ، حسان بن ثابت في قصيدته (ربيع الود)⁽³³⁾ يقول:

كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ بِأَلْفِ قَلْبٍ رَحِيمٍ يَحْتَمِي فِيهِ الدَّهَاءُ
تَمَدُّ بَنُورُكَ الدَّانِي وَتُؤَدِّي بِهِ الْقَاصِي فَيُورِدُكَ الْمَضَاءُ
فهنا الدامغ يثني على الدكتور "عبد الله العقل"⁽³⁴⁾، فيتناص مع حسان بن ثابت في الأسلوب،

حيث يقول حسان في مدحه للمصطفى -صلوات الله وسلامه عليه- (بحر الوافر):

(خُلِقْتَ مُبَرَّراً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ)⁽³⁵⁾ .



وفي قصيدة (شهيد القلم)⁽³⁶⁾ يقول:

وَكُلُّ مُعَمَّرٍ لَا بُدَّ يَوْمًا لَهُ مِنْ رَقْدَةٍ دُونَ التَّبَاسِ

ففي هذا البيت الحكمي يتناص الدامغ مع بيت كعب بن زهير الحكمي (بحر البسيط):

(كل ابن أنثى وإن طالت سلامته يوماً على آله حذاءً محمول)⁽³⁷⁾

ففي قراءة المعنى والعبارات المتناثرة في البيت نستطيع أن نستوحي النص الغائب الذي استطاع الدامغ من خلاله أن ينتقل بنا لمشاهدة صورة العمر في مسيرة الحياة⁽³⁸⁾، التي تنتهي بالموت، وبهذا البناء للنص الشعري، أخرج النص في لوحة فنية جمالية تتميز بالدقة في التعبير من خلال تداخل النصوص.

والمحصلة في هذا الجانب أن الموروث الشعري بالنسبة إلى الشاعر إبراهيم الدامغ كان بمنزلة معين ثري لا ينضب، وبيئة خصبة يستزيد الشاعر من خلالها من مصادره الشعرية، فأصبح شعره لامعاً متيناً قوياً، يسير من خلاله إلى صفحات الإبداع في كشف جماليات نصوصه الأدبية، والأسلوبية والتناصية.

2- التناص مع الحكم والأمثال

المتأمل في شعر الدامغ يلحظ تعدد روافده الثقافية، مما يمنح النص بُعداً ثقافياً، إذ يتحول النص الشعري إلى مشاهد من الإحالات والمرجعيات والامتصاصات الأدبية، والتعالقات النصية، فالتناص مع الأمثال يفتح آفاقاً دلالية، بعد توظيفها ضمن السياق الشعري الواردة فيه، وبعد الوقوف على دلالاتها التي اكتسبتها بعد استدعائها لتشكيل معنى جديد.

إن الأمثال والحكم مجال واسع من مجالات الاستشهاد في الثقافة العربية، لأن هذا اللون من المأثورات الأدبية ذات القيم الحجاجية العالية، وذات الطاقة التصويرية -في كثير من الأحيان- يمثل الذاكرة الثقافية، والأعراف التواصلية التي يلتزم الشاعر بها، ويسعى إلى الاستجابة لمقتضياتها داخل إطار الشعرية العربية.

ومن الشواهد الأدبية التناص مع الأمثال والحكم، وهذه إحدى تجليات العمل الأدبي في شعر إبراهيم الدامغ، إذ يسعى الشاعر في هذه الحالة إلى الدقة في اختيار الشاهد بما يتوافق مع السياق الرئيسي للنص الشعري، وتوظيفه بشكل متزن داخل أطر الفضاء النصي الجديد، وهذه الخاصية لا يمكن للشاعر إجادتها إلا بفهم المثل المراد توظيفه فهماً متمكناً من السياق الاستعمالي، يوازي



السياق الأصلي، ويكون متصلًا في مستوى دلالاته بالنص الحاضر وبنيته الدلالية وخصائصه التواصلية.

وينبغي أن يكون الشاهد في المثل أو الحكمة أو العبارة الماثورة عامّةً قائمًا على الانسجام والتماسك بين سياق الاستعمال، والبنية المستقبلية للعبارة والمضيضة لها، ويكون ملائمًا لما يوافق حياة المجتمع، وثقافته وانتظارات قراءته، ويتوافق كذلك مع بيئة الشاعر، فالأمثال التي ليست من طبيعة المجتمع لا يقبلها الناس في الشعر أو النثر، فضلًا عن أن يكون في الشعر.

ولعلنا نستطيع أن نستجلي بعض الأمثال التي جاءت شواهد أدبية في شعر إبراهيم الدامغ، ومنها ما جاء في قصيدة (عذاب السنين)⁽³⁹⁾. حيث يقول:

والأُماني موجةٌ من عذابٍ إن تَوَلَّى فُتُوهاً الأَشقياءُ.

وهو تناصّ مع الحكمة المشهورة "الأُماني رأس مال الفقراء"⁽⁴⁰⁾، وهذا الشاهد أتى به الدامغ ليعبر عن شدة أحوال العيش، وحسرة الشقاء، وسوء الوقت، فجاء بالمثل بوصفه وسيلة فاعلة من الوسائل التي وظّفها الكاتب للبرهنة على قسوة الحياة بالنسبة إليه، فظهرت المؤثرات الخارجية على فضاء النصّ من خلال الاستشهاد بالمثل.

ويتجلى التناصّ مع الأمثال في قصيدة أخرى هي (تَرْفُ المحبّة)⁽⁴¹⁾ إذ يقول:

وتربّعي فَنَنَ الكريمِ فَإِنَّهُ لَكَ بالوفاءِ تَبَتُّلٌ وَهَنَاءُ.

وهذا البيت من شعر الدامغ يستوحي المعنى مع الحكمة القائلة: "الكريمُ إذ وعد وَفَّى"⁽⁴²⁾. فهنا يقصد الشاعر بالكريم زوج ابنته، حيث إن القصيدة قيلت ليلة زفافهما⁽⁴³⁾. فجاء الشاهد معبرًا عمّا في داخله من مشاعر الفرح والسعادة والحبور والسرور، وجاء التناصّ رابطًا بين وحدات النصّ وأجزائه وتراكيبه وصيغته، وبذلك فإنّ الشاعر يجعل من المثل موجّهًا أعلى لدلالة النصّ، وإطارًا كبيرًا راسمًا حدوده، وبؤرة تفاعلية داخلية تعمل على تحقيق إحياء إيجابيّ تجاه أفق دلاليّ أرحب وأجمل.

وتميّز التناصّ مع الأمثال بالبساطة والسهولة، وهو يحقق في السياق الشعريّ جزالة المعنى، وسلامة اللفظ؛ حيث إن الأمثال السائرة على ألسنة الناس قريبة جدًّا من المستويات المعرفية والفكرية لعامة الناس؛ لذلك يتم توظيفها بنجاح في النصوص، وفي مختلف سياقات التلفظ بكافة أغراضه.

ومن وجوه طرافة استعمال العبارة المثليّة تناصّاً أدبياً عند الدامغ ما جاء في قصيدة (الغُلا البِكُر)⁽⁴⁴⁾، إذ يقول:

وما الشُّبْلُ إلّا من عَرِين ترومه
على لبّاتها البأسُ يُرْعِبُ.
وسياق البيت يتوافق مع المثل القائل: "الشُّبْلُ من ذاك الأسد"⁽⁴⁵⁾، كناية عن الشبه بين الابن وأبيه في الشجاعة والفراسة، فجاء الغرض من التَّنَاصِّ في سياق التَّنَاصِّ من باب الامتداح والافتخار بصاحبه والثناء عليه، وتتساق مفردات المثل مع ألفاظ البيت لتفتح المجال للقارئ؛ حتّى يعرف ما جاء في الخطاب النصّي من إشارات ودلائل، وإيحاءات.
وفي قصيدة (عذاب السنين)⁽⁴⁶⁾، يعود الشاعر فيستدعي مثلاً آخر، إذ يقول:

تَسْبَحُ الرُّوحُ في أساه وتقضي
وهي منه بدايةً وانتهاءً.
حيث يتقاطع البيت مع المثل: "لكل بداية نهاية"⁽⁴⁷⁾، وبهذا يجعل الشاعر من التَّنَاصِّ في الأمثال والحكم أنموذجاً رائعاً في تفاعل النصوص، ونشاطاً يُظهر ثقافته، فيكشف عن قدرة فائقة في التحام النصوص بعضها ببعض، وامتصاصها وتناسخها في علاقاتٍ سياقيّةٍ منسجمة ومتألّفة، وهذا بلا شك يعود إلى براعة الشاعر في مدّ جسور التواصل بين الموروث المثليّ، والسياق الشعريّ.

3-التناص مع الشخصيات الأدبيّة:

تحوّل الشخصية التاريخيّة في السياق الأدبيّ إلى علم، ثم تصبح علامة مثقلة بالإيحاءات، وذلك بحسب ما توحى به كل شخصيّة، فشخصيّة حاتم الطائيّ تختزل الكرم، وشخصيّة صلاح الدين الأيوبيّ تذهب إلى نصرة الإسلام، إلى غير ذلك.

ويلحظ القارئ لشعر إبراهيم الدامغ ورود أسماء لشخصيّات أدبيّة معروفة، نهضت بالأدب في مجالاته المتعدّدة وأشكاله المختلفة، سواء كان في المسرح، أم في الحكاية، أم في الرواية، أم في القصص، أم في الشعر، أم في غيرها من المجالات.

هذه الشخصيّات والأخبار الأدبيّة وردت في النّصّ الشعريّ فحقّق ورودها أهدافاً، وتضمن دلالات عميقة يهدف إليها الشاعر، ساعياً في ذلك إلى تكثيف المعنى، وتجميل المبني.

واستدعاء الشخصيّات الأدبيّة يُشكّل فناً من فنون الأدب في المنظومتين القديمة والحديثة، فقد يرمي الكاتب من خلال هذه الخصيصة الفنيّة الثقافيّة إلى إثبات قدرته الإبداعيّة، وسعة



ثقافته، وشدة ارتباطه بالشخصيات الأدبية المتعددة، وثناء ذاكرته، وقد جاءت هذه الميزة في كثير من السياقات داعمة للشعر، مقوية لأدواته، ساعية إلى إنجاحه وإظهار تميزه.

فمن الشخصيات الأدبية التي جاءت متناصة مع شعر الدامغ شخصية (أشعب)⁽⁴⁸⁾، هذه الشخصية الشفافة التي زحرت بنوادرها كتب الأدب القديمة، وأخبارها التي ترمز إلى الشراهة في الأكل، والإقدام على الطعام بنهم شديد، وإلى طرافة الحيل للوصول إلى ذلك، ففي قصيدة "المتنبى"⁽⁴⁹⁾ يقول الدامغ:

فلإذا رأى بين المناسم حفنةً من رجسه فكأنما هو (أشعبُ)
يجثو على طل الموائد خاشعاً ولعابُهُ فوق الثرى يتصببُ
في كلِّ ساريةٍ يَشُلُّ بنايَه زند الكفاح معطلاً ويُخرِبُ

في التناص هنا إشارة إلى "ما جاء به الدامغ في وصف أعداء المتنبى"، "فإنما عبّت من بحر هذين الناقمين اللذين لا يبصران إلا في عينٍ واحدةٍ تحجب الرؤية الصادقة، وتجسس النعمة الجارحة"⁽⁵⁰⁾.

وقد جاء الرابط بين العاملين لتقريب المشهد إلى المتلقي، وبناء صورة واضحة في ذهنه، وهي صورة أشعب، الذي يأكل بدون توشي الحذر، وبدون أن يفكر في الأضرار، ولا ينتبه إلى ما تؤدي إليه النتائج الوخيمة جزاء كثرة الأكل.

وفي هذا إثبات على قدرة النص على الجمع بين الشعر والنثر، وتأكيد على ثراء حافظة الشاعر بالمرورث القديم شعراً ونثراً.

كما وظّف النصّ شخصيات من قصص الأطفال، وحكايات على ألسنة الحيوانات؛ ليعبر بها عن غربة الإنسان الفقير في عالم متوحش، يمزّق العلاقات، ويفتك بالمبادئ، حاملاً معه مأساته ومعاناته من المجتمع.

منها ما جاء في قصيدة "فرية الأرناب"⁽⁵¹⁾ إذ يقول:

تملّقى يا أُمّة الأرناب ومثّلّي يا سمحة المناقب
فأنتَ بَيْنَ ما ترينَ من هوى وبينَ ظُلُمٍ مستبدٍ غالب
فالتناص في هذا السياق مع حكايات "الأرناب والأسد"⁽⁵²⁾، التي تجسد شخصية الأسد المتسمة بالشراسة والظلم وحب النفس، وهي تُظهر تمامًا شخصية الأرناب البائس، الغارقة في الضعف والهوان والحيرة والألم، وقد استدعى الشاعر الكثير من الرموز الأدبية والمواقف والشخصيات من



خلال تضمين الحكايات القصصية في شعره، ليصف الحالة الراهنة، ويبرز الواقع المعاصر الذي يعيشه.

لقد استحضر الدامغ الحكايات القصصية والشخصيات الأدبية مستفيداً من دلالاتها الماضية ورموزها وصورها في ذهن القارئ؛ ليصنع بها دلالات جديدة توافق الحاضر المعاش، وليجعل منها منفذاً فنياً للتعبير عن رغبة الإنسان المهموم القابع في متاهات الفقر ومزالق الأيام في الحياة، في التعايش الكريم مع الآخرين.

وفي قصيدة (قدر العدو)⁽⁵³⁾، ينتقل بنا الشاعر إلى شخصية أخرى من الشخصيات الأدبية وهي شخصية (شهریار)⁽⁵⁴⁾، وهي كما نعلم شخصية ذات ثقل فني في التراث السردى العربى، حيث يقول:

فإذا أغارت للعلوج سرية نفضت ملامح عصفها الأخبار
وروت ملامح (شهریار) قنائها فإذا الخيال هزيمة وحصار

فقد استلهم النص هذه الشخصية من حكايات ألف ليلة وليلة؛ ليعبر بها عن ظلم الحاكم في إيران، وتجبر الملك على أبناء شعبه، في إشارة إلى الاعتداء الغاشم والظلم الجائر الواقع في الحرم المكي الشريف⁽⁵⁵⁾.

فالنص يتناص مع هذه الحكاية؛ ليبين موقفه تجاه هذه الواقعة المؤلمة التي اهتز لها كل فؤاد صادق من أفئدة المسلمين، فيشير إلى أبعاد مختلفة، ومفارقات جريئة، وقد تضمنت العبارة دلالة اللوم والخزي والصفة الدموية التي عُرف بها شهریار في الحكايات القديمة، فوظف الشاعر في هذه القصيدة شخصية الملك الظالم (شهریار) المستبد في الحكم، والمعروف بالإقصاء دون وجه حق، وفي هذا التوظيف إشارة من الشاعر إلى إصراره على الانتقام منهم شعراً، والنيل منهم بطريقة مناسبة.

ونجد في مشهد آخر من مشاهد استدعاء الشخصيات شخصية الشاعر أبي العلاء المعري، وقد عُرف هذا الشاعر الضريع بعبارة عُرفت لدى مؤرخي الأدب، وهي كناية عن حياته القاحلة المتسمة بالجفاف والقحط، والعبارة هي: "رهين المحبسين"، وقد استخدم الدامغ العبارة: (رهين المحبسين)، فيقول في قصيدة (عداك اللوم)⁽⁵⁶⁾:

رهين المحبسين بل الـ محابس أنزف السقما



في إشارة إلى أنه رهين الأسقام والأوجاع والآلام، فيجعل من الماضي حاضرًا. ونراه في نص آخر يستدعي شخصية الشاعر الأعشى، وذلك في قوله: (صناجة العرب) في قصيدته (الفارس الطرب)⁽⁵⁷⁾:

حتى الرِّجَام استهامت وهي ضاحكة من فيضك العذب يا (صناجة العرب)
إنّ الصورة الشعرية التي دعت الشاعر إلى استقطاب الشخصيات الأدبية وإدراجها في نصّه الشعريّ بعثت الحيويّة في الفضاء النصّي، وأنشأت رابطة بين السياق الجديد والشخصيات الأدبية البارزة، وبما أن التَّنَاصّ أداة تعبيرية، ورؤية فكرية إبداعية، وعمليات إجرائية، فقد جاءت الشخصيات الأدبية متفاعلة مع النصّ، ومتعلقة معه وفق التجارب والأفكار والانفعالات الداخلية والخارجية الذاتية والموضوعية.

وحين دعت الحاجة الشاعر إبراهيم الدامغ إلى استدعاء الشخصيات والرموز الأدبية، فقد أتت بوصفها شواهد شعرية، ورموزًا تراثية منسجمة مع تجربته في الشعر، محققة أهدافه بما يتفق مع تطلعاته وتجلياته الإيجابية والسلبية.

وفي هذا المضمّار يقول عبد الجليل صرصور: "ولا تنهض تقانة التَّنَاصّ على كثرة التَّنَاصّات داخل العمل الفنيّ، بل على مدى حاجة النصّ إلى وجودها، وانسجامها مع تجربة المبدع وقدرتها على التفاعل مع مكونات النصّ"⁽⁵⁸⁾.

إنّ استدعاء النصوص الغائبة من خلال الشخصيات الأدبية يعطي النصوص الحاضرة بُعدًا ثقافيًا، من حيث القوالب الأدبية والإيقاعات والموسيقا والروابط والأدوات الشعرية في الأسلوب والتَّنَاصّ؛ ما يجعل النصّ ثريًا غنيًا بمقومات نجاحه، وبما تملكه تلك الأساليب من تفاعلات.

النتائج:

اهتمّ كثير من الباحثين بظاهرة التَّنَاصّ، وبذلوا الجهد في معالجة مفهومه، من حيث كونه آلية حوارية وموضوعًا من موضوعات التفاعل الأجناسي عند الشعراء القدماء والمحدثين، على السواء، فخرجت تلك التجارب والدراسات إلى نتائج ثرية جمة.

ويمكننا القول: إن شعر الدامغ قد استوحى صنوفًا عديدة من الموروث الأدبي والتاريخي القديم، من خلال هذه الظاهرة، حيث استطاع أن يستمد الشواهد الدينية، والأدبية، والتاريخية، والحكم، والأمثال، من خلال اختيارها من مظاهرها، وتحويلها إلى لبنات فنية في نسيج نصّه الشعريّ،



من جهة الغوص في أغوارها، ومن ناحية ربطها بالأدوات والأساليب، والآليات التَنَاصِيَّة؛ وذلك من أجل تحقيق الوظائف الممكن تحقيقها، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1- يتمتع الشاعر بمخزون ثقافي كبير، وذاكرة نصيَّة واسعة؛ مما ساعده على توظيف التَنَاص مع الأحداث والشخصيات التاريخية، والنصوص الأدبية بمختلف أغراضها وموضوعاتها وأعلامها وعصورها.

2- وظَّف إبراهيم الدامغ في شعره عبارات تناصية، وأساليب تفاعليَّة متوائمة أدت إلى خروج النَّصِّ بدلالات جديدة، تنمَّاهي مع ما يريد الشاعر التعبير عنه، وتنسجم مع السياق الجديد، وقد ارتكز التناص الأدبي على: الحكم، والأمثال، والعبارات والقوالب الموروثة، كما اعتمد على الارتباط بالشخصيات الأدبيَّة والدينيَّة؛ للوصول إلى الهدف من بناء النص، وبما يتفق مع السياق.

3- استطاع الشاعر أن يجعل من التَنَاص أرضاً خصبةً، وصورةً حيَّةً، ونقاط التقاء بين الذاكرة والمتلقي في استعادة الموروث، وربط الأحداث والوقائع بالنصوص التي أنتجتها، واستغلال التناص لثمتين تلاؤم الأفكار، وتقوية الروابط بين القديم والحديث.

4- أن تعدد مصادر التناص عند الدامغ يدل على ثقافة الشاعر، وسعة أفقه المعرفي، وقدرته على صهرها في قالب شعري جديد، وتوظيفها لخدمة تجربته الشعرية، وإثرائها.

5- أن ظاهرة التَنَاص في شعر إبراهيم الدامغ تخرج بالنَّص من غرضٍ إلى غرض، ومن أسلوبٍ إلى أسلوب، بفضل آليات التحويل الدلاليَّة واللفظيَّة التي أضفت على النَّص جملة من مظاهر الجمال، والدقة في التصوير.

6- أن إبراهيم الدامغ يمتلك أدوات شعريَّة غنيَّة وثرية، بدليل أن العمل على بناء الشاهد وتوظيفه في مختلف الأغراض يضيفي على النصوص الشعرية مسحة إحيائيَّة واضحة، ويسهم إسهامًا كبيرًا في نقل النَّص الشعري من التقليد إلى التوليد أو التناسل. فتقرأ النَّص وكأنَّه مركَّب من نصوص كثيرة جامعة بين القديم والحديث.

وفي الأخير يوصي البحث بإجراء دراسات علمية، تتناول شعر إبراهيم الدامغ من جوانب أخرى، وأذكر منها ما يأتي:

1- الحزن في شعر إبراهيم الدامغ.

2- النزعة التشاؤميَّة في شعر إبراهيم الدامغ.



3-المشاكلة والاختلاف في شعر إبراهيم الدامغ.

4-تجليات اللون في شعر إبراهيم الدامغ.

الهوامش والإحالات:

(1) ساميول، التناص ذاكرة الأدب: 22.

(2) غروس، مدخل إلى التناص: 11.

(3) نفسه، الصفحة نفسها.

(4) واصل، التناص التراثي: 32

(5) جانيت، طروس: 163.

(6) الدامغ، أسرار وأسوار: 77.

(7) نفسه: 19.

(8) نفسه: 67.

(9) ينظر: المبرد، الكامل: 149/3.

(10) نفسه: 82

(11) الدامغ، أسرار وأسوار: 108

(12) نفسه: 29.

(13) نفسه: 108.

(14) الدامغ، شرارة الثأر: 133.

(15) الدامغ، أسرار وأسوار: 103.

(16) الدامغ، ظلال البيادر: 19.

(17) الدامغ، أسرار وأسوار: 39.

(18) نفسه: 45.

(19) واصل، التناص التراثي: 119.

(20) الدامغ، شرارة الثأر: 143.

(21) إبراهيم، ديوان امرئ القيس: 18.

(22) الدامغ، شرارة الثأر: 143.

(23) ابن أبي سلعى، زهير، ديوانه: 5.

(24) الدامغ، أسرار وأسوار: 18.

(25) شوقي، الشوقيات: 68.

- (26) الدامغ، أسرار وأسوار: 216.
- (27) نفسه: 217.
- (28) المتنبي، ديوانه: 506.
- (29) الضبي، المفضليات: 7.
- (30) الهادي بن رمضان الخطاب الأدبي وتحديات المنهج: 247.
- (31) الدامغ، أسرار وأسوار: 216.
- (32) نفسه: 30.
- (33) نفسه: 30.
- (34) ينظر مقدمة القصيدة
- (35) حسّان بن ثابت، ديوانه: 10.
- (36) الدامغ، أسرار وأسوار: 187.
- (37) السكري، شرح ديوان كعب بن زهير: 19.
- (38) الفلاج، شعر إبراهيم الدامغ: 391.
- (39) الدامغ، أسرار وأسوار: 7.
- (40) الخوارزمي، الأمثال المولدة: 117.
- (41) الدامغ، أسرار وأسوار: 34.
- (42) الخوارزمي، الأمثال المولدة: 77.
- (43) ينظر مقدمة القصيدة.
- (44) الدامغ، أسرار وأسوار: 143.
- (45) الخوارزمي، الأمثال المولدة: 330.
- (46) الخوارزمي، أسرار وأسوار: 7.
- (47) الخوارزمي، الأمثال المولدة: 225.
- (48) ابن يحيى، مقامات بديع الزمان الهمداني: 41.
- (49) الدامغ، أسرار وأسوار: 122.
- (50) مقدمة قصيدة المتنبي، الدامغ، أسرار وأسوار: 122.
- (51) الدامغ، أسرار وأسوار: 104.
- (52) ابن المقفع، كيلة ودمنة: 77.
- (53) الدامغ، أسرار وأسوار: 141.
- (54) ألف ليلة وليلة: 9.



(55) مقدمة القصيدة، الدامغ، أسرار وأسوار: 141.

(56) الدامغ، أسرار وأسوار: 7.

(57) نفسه: 160.

(58) صرصور، التنافس في الشعر الفلسطيني المعاصر: 5-6.

المصادر والمراجع:

- (1) ابن إدريس، عبد الله، شعراء نجد المعاصرون، نادي الرياض الأدبي، السعودية، 2002م.
- (2) امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 2014م.
- (3) بارت، رولان، من الأثر إلى النص، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، باريس، ع38، 1986م.
- (4) بنيس، محمد، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب (مقارنة بنيوية تكوينية)، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1985م.
- (5) بيدبا، كليله ودمنة، ترجمة: عبد الله بن المقفع، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.
- (6) الجطيلي، عبد الكريم بن محمد، تشكيل الصورة البيانية عند شعراء القصيم المعاصرين، الموازنة بين الشاعرين إبراهيم الدامغ وأحمد الصالح، رسالة ماجستير، جامعة القصيم، السعودية، 1424هـ.
- (7) الحميد، عبد الله بن سالم، شعراء من الجزيرة العربية، طويق للخدمات الإعلامية والنشر، السعودية، 1992م.
- (8) الخطراوي، محمد، شعراء من أرض عبقر، النادي الأدبي بالمدينة المنورة، السعودية، 1975م.
- (9) الخوارزمي، أبو بكر محمد بن العباس، الأمثال المولدة، تحقيق: محمد حسين الأعرجي، المجمع الثقافي، الإمارات، 2003م.
- (10) الدامغ، إبراهيم، أسرار وأسوار، إصدار مركز صالح بن صالح الاجتماعي، عنيزة، 2005م.
- (11) الدامغ، إبراهيم، شرارة الثأر، إصدار دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، 1975م.
- (12) الدامغ، إبراهيم، ظلال البيادر، إصدار المطابع الوطنية، عنيزة، 1987م.
- (13) زهير بن أبي سلمى، ديوانه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- (14) ساميول، تيفين، التنافس ذاكرة الأدب، ترجمة: نجيب غزاوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007م.
- (15) السكري، سعيد بن الحسن، شرح ديوان كعب بن زهير، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950م.
- (16) ابن أبي سلمى، زهير، ديوانه، تحقيق: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية بيروت، 1988م.
- (17) شوقي، أحمد، الشوقيات، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، 1988م.

- 18) صرصور، عبد الجليل، التَّنَاصُّ في الشعر الفلسطيني المعاصر، مجلة جامعة الأزهر، سلسلة العلوم الإنسانية، جامعة الأزهر، غزة، مج 11، ع 2، 2009م.
- 19) طبانة، بدوي، من أعلام الشعر السعودي، دار الرفاعي، الرياض، 1993م.
- 20) العكبري، أبو البقاء، شرح ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، 1983م.
- 21) غروس، ناتالي ببيقي، مدخل إلى التناس، ترجمة: عبد الحميد بواريو، دار نينوي، دمشق، 2012م.
- 22) الفلاج، نهلاء بنت سليمان، شعر إبراهيم الدامغ - دراسة أسلوبية، نادي القصيم الأدبي، السعودية، 2017م.
- 23) كعب بن زهير، ديوانه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1950م.
- 24) مجموعة من المؤلفين، آفاق التناسية، المفهوم والمنظور، ترجمة: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013م.
- 25) محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.
- 26) المطلق، سليمان، تطور المعجم الشعري عند شعراء القصيم، رسالة ماجستير، جامعة القصيم، السعودية، 2012م.
- 27) المطوع، إبراهيم، حركة الشعر في منطقة القصيم من عام 1351هـ-1420هـ، النادي الأدبي بالقصيم، السعودية، 2007م.
- 28) ابن المقفع، عبد الله، ألف ليلة وليلة، بيروت، دار صادر، 1999م.
- 29) الميداني، أبو الفصل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، المعاونة الثقافية للأستاذة الرضوية المقدسة، 1355هـ.
- 30) الهويمل، حسن، اتجاهات الشعر المعاصر في نجد، نادي القصيم الأدبي، السعودية، 1994م.
- 31) واصل، عصام حفظ الله، التناس التراثي في الشعر العربي المعاصر، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، 2011م.
- 32) ابن يحيى، أحمد بن الحسين، مقامات بديع الزمان الهمداني، شرح: محمد محمود الرفاعي، مطبعة السعادة، مصر، د.ت.

Arabic references

- 1) Ibn 'Idrīs, 'Abdallāh, Šu'arā' Nağd al-Mu'āširūn, Nādī al-Riyāḍ al-'Adabī, al-Su'ūdīyah, 2002.
- 2) Imrū' al-Qays, Dīwānuh, Ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, N. D.



- 3) Barthes, Roland, Mina al-ʿAṭar ʾilā al-Naṣṣ, TR. ʿAbdalsalām Bin ʿabdalʿālī, Maḡallat al-Fikr al-ʿArabī al-Muʿāṣir, Bārīs, 38, 1986.
- 4) Bannīs, Muḥammad, Ḍāhirat al-Šīʾr al-Muʿāṣir fī al-Maḡrib (Muqāranah Binyawīyah Takwīnīyah), Dār al-Tanwīr lil-Ṭibāʿah, Bayrūt, 1985.
- 5) Baydabā, Kalīlah & Dimnah, Tr. ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, Ṣaydā, Bayrūt, N. D.
- 6) al-Ġuṭaylī, ʿAbd al-Karīm ibn Muḥammad, Taṣkīl al-Šūrah al-Bayānīyah ʿinda Šuʿarāʾ al-Qaṣīm al-Muʿāṣirūn, al-Muwāzanah bayna al-Šāʿirayn ʾIbrāhīm al-Dāmīg & ʿAḥmad al-Šālīḥ, Master's Thesis, Ġāmīʿat al-Qaṣīm, al-Suʿūdīyah, 1424.
- 7) al-Ḥamīd, ʿAbdallāh ibn Sālīm, Šuʿarāʾ mina al-Ġazīrah al-ʿArabīyah, Ṭuwayq lil-Ḥidmāt al-ʾIlmīyah & al-Naṣr, al-Suʿūdīyah, 1992.
- 8) al-Ḥaṭrāwī, Muḥammad, Šuʿarāʾ min ʾArḍ ʿAbqar, al-Nādī al-ʿAdabī bi-al-Madīnah al-Munawwarah, al-Suʿūdīyah, 1975.
- 9) al-Ḥawārizmī, ʾAbūbakr Muḥammad ibn al-ʿAbbās, al-ʿAmāl al-Mūwalladah, Ed. Muḥammad Ḥusayn al-ʾAʿraġī, al-Maġmaʿ al-Ṭaqāfī, al-ʾImārāt, 2003.
- 10) al-Dāmīg, ʾIbrāhīm, ʾAsrār & ʾAswār, ʾIṣdār Markaz Šālīḥ ibn Šālīḥ al-Iġtimāʿī, ʾUnayzah, 2005.
- 11) al-Dāmīg, ʾIbrāhīm, Šarārat al-Ṭaʾr, ʾIṣdār Dār al-ʾUlūm lil-Ṭibāʿah & al-Naṣr, al-Riyāḍ, 1975.
- 12) al-Dāmīg, ʾIbrāhīm, Ḍilāl al-Bayādir, ʾIṣdār al-Maṭābīʿ al-Waṭanīyah, ʾUnayzah, 1987.
- 13) Zuhayr ibn ʾAbī Salmā, Dīwānuh, Dār al-Kutub al-ʾIlmīyah, Bayrūt, 1988.
- 14) Samuel, Tiffin, al-Tanāṣṣ Dākīrat al-ʿAdab, TR. Naġīb Ġazzāwī, Manšūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-ʿArab, Dimašq, 2007.
- 15) al-Sukkarī, Saʿīd ibn al-Ḥasan, Šarḥ Dīwān Kaʿb ibn Zuhayr, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1950.
- 16) ibn ʾAbī Salmā, Zuhayr, Dīwānuh, Ed. ʾAlī Ḥasan Fāʿūr, Dār al-Kutub al-ʾIlmīyah Bayrūt, 1988.
- 17) Šawqī, ʾAḥmad, al-Šawqīyāt, al-ʾAʿmāl al-Šīʾrīyah al-Kāmilah, Dār al-ʾAwdah, Bayrūt, 1988.
- 18) Šarṣūr, ʾAbdalġalīl, al-Tanāṣṣ fī al-Šīʾr al-Filasṭīnī al-Muʿāṣir, Maḡallat Ġāmīʿat al-Azhar, Silsilat al-ʾUlūm al-ʾInsānīyah, Ġāmīʿat al-ʾAzhar, Ġazzah, V11, Issue 2, 2009.
- 19) Ṭabānah, Badawī, min ʾAʿlām al-Šīʾr al-Suʿūdī, Dār al-Rifāʿ, al-Riyāḍ, 1993.

- 20) al-'Ukbarī, 'Abū al-Baqā', Šarḥ Diwān al-Mutanabbī, Dār Bayrūt lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Lubnān, 1983.
- 21) Piegay-Gross, Nathalie, Madḥal 'ilā al-Tanāšš, TR. 'Abdalḥamīd Būāryw, Dār Nīnawā, Dimašq, 2012.
- 22) al-Fallāḡ, Nahlā' Bint Sulaymān, Šī'r 'Ibrāhīm al-Dāmīḡ - Dirāsah 'Uslūbiyah, Nādī al-Qašīm al-'Adabī, al-Su'ūdīyah, 2017.
- 23) Ka'b ibn Zuhayr, Diwānuh, al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, 1950.
- 24) Maḡmū'ah mina al-Mu'allifin, Āfāq al-Tanāššīyah, al-Mafhūm & al-Manzūr, TR. Muḥammad Ḥayr al-Biqā'ī, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 2013.
- 25) al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd, al-Kāmil fī al-Luḡah & al-'Adab, Ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhirah, 1997.
- 26) al-Muṭṭlaq, Sulaymān, Taṭawwur al-Mu'ḡam al-Šī'rī 'inda Šu'arā' al-Qašīm, Master's Thesis, Ḡamī'at al-Qašīm, al-Su'ūdīyah, 2012.
- 27) al-Muṭawwi', 'Ibrāhīm, Ḥarakat al-Šī'r fī minṭaqat al-Qašīm min 'Āmm 1351h - 1420h, al-Nādī al-'Adabī bi-al-Qašīm, al-Su'ūdīyah, 2007.
- 28) ibn al-Muqaffa', 'Abdallāh, 'Alf Laylah & Laylah. Bayrūt, Dār Šādir, 1999.
- 29) al-Maydānī, 'Abū al-Faḍl 'Aḥmad ibn Muḥammad, Maḡma' al-'Amṭāl, al-Mu'āwiniyah al-Taḡāfiyah lil-'Istānah al-Raḍawīyah al-Muqaddasah, 1355.
- 30) al-Huwaymil, Ḥasan, Ittiḡāhāt al-Šī'r al-Mu'āšir fī Naḡd, Nādī al-Qašīm al-'Adabī, al-Su'ūdīyah, 1994.
- 31) Wāšil, 'Išām Ḥiḏzallāh, al-Tanāšš al-Turāṭī fī al-Šī'r al-'Arabī al-Mu'āšir, Dār Ḡaydā' lil-Našr & al-Tawzī', al-'Urdun, 2011.
- 32) Ibn Yaḥyá, 'Aḥmad ibn al-Ḥusayn, Maqāmāt Badī' al-Zamān al-Hamaḍānī, Šarḥ: Muḥammad Maḥmūd al-Rāfi', Maṭba'at al-Sa'adah, Mišr, N. D.





الخوف من الفناء في الشعر الاحتفالي الأندلسي مقاربة لنصوص العمارة في العهد النصري

د. صالح عيظة الزهراني*

salalzahrani@ksu.edu.sa

ملخص

يهدف البحث إلى إلقاء الضوء على ظاهرة مشاعرية مثيرة للاهتمام تنساب خفية في الشعر الأندلسي الاحتفالي، خاصة في نصوص العمارة الأندلسية، وبالتحديد في قصر الحمراء بغرناطة. وقد قسم إلى مقدمة وتوطئة عن المشاعر أشرت فيها إلى بعض القضايا كعلاقة الشعور باللون والسياق الثقافي والاجتماعي. ومبحثين، كان موضوع المبحث الأول جذور الخوف عند الأندلسيين، وموضوع المبحث الثاني تمثيلات الخوف في النص الشعري الاحتفالي. ثم أهم النتائج، ومنها: أن ثمة ظاهرة عميقة تستوطن الشعر الأندلسي في المرحلة الأخيرة بخفاء تام. وتتمثل في دفقة من مشاعر الخوف والتشاؤم والقلق تختبئ وراء مظاهر شكلية من الاحتفاء والبهجة والطمأنينة. وأن هذه المخاوف المبطنة، ترجع جذورها إلى تراث القرون السابقة مع السقوط المتعاقب للمدن الأندلسية في أيدي المسيحيين. والكم اللافت من المؤامرات الداخلية التي عصفت ببلاط قصر الحمراء. ولقد كان دور الشعر حاسماً في كشف هذه المشاعر الخفية وتقديمها.

الكلمات المفتاحية: الخوف، الفناء، الأدب الأندلسي، العمارة الأندلسية.

* أستاذ الأدب الأندلسي المشارك - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الزهراني، صالح عيظة، الخوف من الفناء في الشعر الاحتفالي الأندلسي - مقاربة لنصوص العمارة في العهد النصري، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 325-352.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Fear of Annihilation in Andalusí Festive Poetry: A Study of Architecture Texts during Nasrid Dynasty

Dr. Saleh Aidha Al-Zaharani*

salalzahrani@ksu.edu.sa

Abstract:

The study aims to shed light on an implicit invisible interesting emotional phenomenon characterizing Andalusian festive poetry, with particular reference to texts of Andalusian architecture as featured in Alhamra Palace of Granada. The paper is divided into an introduction and two sections. The introduction deals with emotions, addressing the relationship between feeling and color and social and cultural context. The first section reviews the roots of fear among the Andalusians. The second section focuses on fear manifestations in festive poetic works. The study revealed that Andalusian poetry was replete with a deep sense of invisible flow of fear, pessimism and unrest embedded within the festive joyful textual form and structure. Such hidden apprehensions were traced back previous centuries' heritage marked with the successive fall of the Andalusian cities in the hands of the Christians and the internal plots and conspiracies inside Alhamra Palace. The study concluded that poetry played an instrumental role decisive depicting and representing such hidden feelings.

Keywords: Fear, Annihilation, Andalusian literature, Andalusian architecture.

* Associate Professor of Andalusian Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Zaharani, Saleh Aidha, Fear of Annihilation in Andalusí Festive Poetry: A Study of Architecture Texts during Nasrid Dynasty, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 325- 352.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

لطالما تعامل الباحثون مع الشعر الاحتفالي الأندلسي، ومنه نصوص العمارة وقصر الحمراء على وجه الخصوص؛ بوصفه انعكاساً لمشاعر البهجة والانبساط التي نسبت للأندلسيين بشيء من المبالغة، مردّها الصورة الذهنية التي مثلت الأندلس بوصفه فضاء للكأس والطبيعة والجارية الحسناء وهذه هي إشكالية البحث والباحث الأول له.

فهذه الدراسة تحاول تقويض هذا المعتقد بلفت الانتباه لمشاعر نقيضة كامنة في نفوس الأندلسيين وعبر عنها الشعراء في قصائدهم الاحتفالية.

هذه الاحتفالية البادية في هذا النوع من الشعر تخفي وراءها شعوراً غائراً بالقلق والخوف من الانهيار والتلاشي، يغذيه واقع مخيف من الضعف والتقرم السياسي في مواجهة الاندفاع المسيحي الذي يمضي بخطى ثابتة نحو استخلاص الأراضي الأندلسية من ذويعها عنوة. وتأتي الدراسة الحالية لتسائل ثيمة الخوف المستكنة هذه وإمالة اللثام عن دوافعها وتمثيلاتهما في النص الشعري، وهذا هو الجديد الذي تأمل الدراسة تقديمه للقارئ. ولأجل هذه الغاية، ستتكئ الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي لدراسة بواعث هذا الشعور المستتر وتمثيلاته في النص الشعري، وستستعين بالسياقات التاريخية والثقافية والنفسية، وبالمعطيات النصية للكشف عن هذا المخبوء الذي فرضه اللاوعي على الشاعر فرضاً. وعلى حد علمي، لا توجد دراسة سابقة التفتت لهذه المفارقة عبر نصوص العمارة تحديداً وقصر الحمراء على نحو أخص، ما قد يمنح هذه الدراسة أهمية بشكل أو بآخر.

وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة حول الموضوع وأهميته ومنهجه والدراسات السابقة، ثم توطئة يسيرة عن المشاعر أشرت فيها لبعض القضايا كعلاقة الشعور باللون والسياق الثقافي والاجتماعي. أما صلب الدراسة فجاء في مبحثين أساسيين: المبحث الأول: جذور الخوف عند الأندلسيين، ويعني ببواعث هذا الشعور كتراكم أخطاء الماضي ومكائد البلاط؛ والمبحث الثاني: تمثيلات الخوف في النص الشعري الاحتفالي كالنزعة إلى الخلود والديمومة، والاستعانة بالقوى السماوية، والتمائم والتعويذات. ثم تنتهي الدراسة بخاتمة تحوي أهم النتائج، تليها قائمة بالمصادر والمراجع.



توطئة:

ليس من غاية هذه الدراسة مناقشة ماهية المشاعر، أو مقارنة متصورات الباحثين حيال مفهوم الخوف مثلاً، فالمسألة أعقد وأعمق من أن تتناول في عجالة كهذه. ومع ذلك، فإن ملاسة طفيفة للموضوع قد تكون ضرورية بالقدر الذي يمنح القارئ مهاداً أو مدخلاً يلج منه على نحو منطقي إلى الدرس.

إن واحدة من أكثر الأفكار إثارة للانتباه هي أن المشاعر لا تقف على كونها مجرد ردات فعل على ما يجري حول الإنسان، بل هي تعبير أمين عن تجربتها⁽¹⁾. وعلى هذا يمكن القول بأن المشاعر -على وجه عام- هي نتيجة لمقدمات فردية أو جماعية تحدث داخل نظام اجتماعي وثقافي معين هي -ببساطة- تلك التجربة.

وفي سياق قريب، يلتفت باحثون إلى المعنى الحركي للأصل اللاتيني لمصطلح المشاعر⁽²⁾. هذا الالتفات يمنح انطباعاً مباشراً عن الديناميكية الكامنة في طبيعة العواطف بوصفها كينونة حية تنمو وتستجيب لما حولها من أنظمة ثقافية واجتماعية، وهي أقرب إلى أن تلحق بالجوانب الثقافية عمومًا لتفاعلها المباشر معها، أكثر من اعتبارها نتاجاً بيولوجياً أو جينياً. وعليه، يتعذر تفسير المشاعر دون اللجوء لسياقاتها الثقافية والاجتماعية، ما يعني عبث المحاولة لاستبطاء تعريف كوني للمشاعر الإنسانية على اختلاف الثقافات والأعراق.

ومن صور الانتباه إلى العلاقة بين السياق الثقافي والمشاعر، ما يقرره ويليام ريدي William Reddy وهو يربط الألوان بالمشاعر⁽³⁾. ولا شك أن هذا النوع من الارتباط مثير للانتباه، ويلعب السياق الثقافي دوراً مهماً فيه من حيث هو صانع الصلة بين اللون ودلالاته الشعورية، وهو ما يفسر تباين استجابة الناس نحو الألوان من ثقافة لأخرى، وإن صح أن بعض الألوان تثير مشاعر متشابهة في غير واحد من الثقافات بالرغم من اختلافها؛ فلا يصح أن يكون هذا حكماً عاماً على الإطلاق.

ومما يمكن أن يقفز إلى الذهن ونحن بصدد الفكرة في سياقها الأندلسي، دلالة اللون الأحمر مشاعرياً. فمن المعلوم أن هذا اللون كان شعاراً لبني الأحمر الغرناطين، وارتبط بقصر الحمراء وديوان الإنشاء ورايات الجيش وغير ذلك.



وقد حظي في الذاكرة الأندلسية بازدواجية مثيرة للاهتمام؛ فمن جهة هو علامة على الجمال ويثير في النفس مشاعر (الحب، الموسيقى، العبق، الطبيعة...)، ومن ناحية أخرى، يطوي شيئاً من إشارات القبح المثيرة للخوف والاشمئزاز (الدم، المؤامرات، التصفيات...). هذه الفكرة نموذج ملهم لدراستنا وباعث مهم لها من جهة انصراف الذهن حين يعرض للحديث عن الأندلس.

إنه فضاء للبهجة والسعادة والطمأنينة، غافلين عما يمكن أن يندس في أثناء ذلك من مشاعر القلق والخوف والاضطراب، التي -على سلبيتها وقسوتها- ساهمت في إحداث حالة من التوفر العبقري في المحيط الأندلسي ظهر أثره في هيئة إبداع شعري وفني.

ومن التساؤلات المهمة في مقارنة المشاعر عموماً، ما أثاره بعض الباحثين عن موقعها من الإنسان، أو بمعنى آخر مصدر نشأتها وتشكلها⁽⁴⁾. وجوهية هذا السؤال تكمن في أن الإجابة عنه يمكنها تعميق فهم المشاعر، ومن ثم السيطرة عليها وتطويرها. فهل المشاعر موجودة في القلب، أو في الدماغ، أو في البطن؟ وهل هي ثابتة في مستقرها أو يمكنها الانتقال من عضو إلى آخر؟ وهل هي جسدية أو روحية بحتة؟ ومع الاعتراف بأهمية هذه الأسئلة، لا نعد -في رأيي- بإعطاء إجابات محددة ومقنعة.

ليس الإنسان سوى مجموعة من المشاعر المتناقضة والمعقدة الناجمة عن تراكمات داخلية تشكلت على مر السنين. هذه المشاعر قد تظهر في شكل سلوكيات تستجيب للمحيط الذي يكتنف الإنسان، استجابة لا توطر دائماً بالوعي البشري أو العقل الواعي. إن دور العقل الباطن أو اللاواعي حاسم في إحداث استجاباتنا وتوجيه سلوكنا وقراراتنا، ولعل مكن خطورته في عدم معرفتنا بوجوده أو نقص إدراكنا لتأثيره وآلية عمله. هذه القوة الخفية هي نتاج برمجة معقدة، وفي مقدورها أن تكون قوة مدمرة إذا لم يمنحها الفرد اهتمامه ليتفهمها، ومن ثم يسيطر عليها.

ومن هذه المشاعر التي يمكنها التسلل إلى العقل الباطن شعور الخوف، وهو من السلبية بالقدر الذي يمكنه أن يترك أثراً في سلوك الإنسان ونتاجه دون أن يكون هذا الإنسان على وعي حقيقي به. وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن هذا الخوف المستكن في اللاوعي الفردي



والجمعي للإنسان الأندلسي، ممثلاً بالشعر الذي بدا ظاهرياً في حالة من الطمأنينة والسعادة وهو يصف الدور والقصور، دون أن يدرك ما تسلّل في أثناء أبياته من خوف عميق دون وعي. وتأكيداً على مسؤولية السياق في إحداث هذا الشعور؛ يصير علم النفس على دور المؤثر الخارجي في حدوثه، إذ إن الكائن الحي ليس له دوافع فطرية تدفعه للخوف⁽⁵⁾.

ولأن حديثنا عن الشعر الأندلسي ونقوش العمارة الأندلسية تحديداً؛ سيكون قصر الحمراء نموذجنا الذي تقوم عليه المقاربة، بوصفه ملخصاً ماثلاً لحضارة الأندلس، يمكن فيه تلمس آثار هذا الشعور الكامن لدى الأندلسيين عامة، والغرناطين على وجه الخصوص.

قصر الحمراء والخوف: الجذور والتمثيلات

ظروف التأسيس:

من المعلوم أن قصر الحمراء شيد في ظروف استثنائية، في وقت كان فيه الوجود العربي الإسلامي في الأندلس مهدداً، وكانت مقاليد السيطرة بيد المسيحيين مقابل ما اتسم به الوضع الأندلسي من الضعف والهشاشة. في ظل هذه الظروف لم يكن لمؤسس دولة بني الأحمر محمد بن يوسف بن نصر، خيار أفضل من التحالف مع قشتالة لتأسيس مملكة صغيرة على أنقاض الدولة الموحدية، ليصبح تابعاً للتاج الملكي القشتالي، ويدفع الأتاوة السنوية⁽⁶⁾.

هذه التبعية لقشتالة لم تكن كافية على الإطلاق لضمان السلام للمملكة الصغيرة الناشئة؛ فقراءة المدونات التاريخية لذلك العصر تكشف عن التهديدات المستمرة التي أحاطت بها من جهات ثلاث. فالحليف المسيحي لم يكن أكثر من عدو متربص، ولم تكن المواثيق لتمنعه بحال من إعلان الحرب على غرناطة كلما سنحت الفرصة لذلك. من جهة ثانية، لم يكن النصريون على وفاق دائم مع الجار المسلم في شمال أفريقيا؛ فالتاريخ يحكي كيف دب الخلاف غير مرة بين الجارين المسلمين لدرجة التصادم العسكري فعلياً. ومن جهة ثالثة، لا يمكن نسيان الأحداث الداخلية المؤهلة التي سترافق دولة بني نصر طوال تاريخها، حتى اصطبح تاريخها بالمؤامرات والدسائس وكثير من الاغتيالات.



ويلاحظ في هذا كله القاسم المشترك وهو التوجس والقلق حيال هذه الجهات الثلاث، حتى تمكن الخوف من نفوس الأندلسيين وأمسى واقعاً لا يمكن تغييره، وهو ما سنركز عليه في قادم الأسطر.

في تل الحمراء، كان أول المرافق نشأة ما يعرف بالقصبة Alcazaba، التي ارتفعت على قمة التل على العادة في التحصينات العسكرية الأندلسية لأغراض الدفاع والمراقبة ضد أي خطر محتمل. بعد ذلك، توالى المرافق الأخرى ومنها القصور الملكية الفخمة، وكأن هذه المجاورة بين الثكنة العسكرية بما تحوي من معاني الخطر والقسوة؛ والقصور الفخمة الهائلة؛ بمثابة إحداث التوازن بين الشقاء والسعادة.

وعليه، فمن السذاجة الاعتقاد بأن القصر كان مجرد أبنية فخمة لسكنى العائلة الحاكمة، لا نتاج تأمل فكري عميق تجسد في ذوق فني رفيع.

لكن السؤال الذي يلح هنا هو: إلى أي مدى يمكن أن تكون العمارة الأندلسية -التي تبدو فضاءات للبهجة والحيوية- مكاناً لمشاعر متجذرة تعاني من كرب دفين يسمح لنا أن نصف بانياتها وخاصة قصر الحمراء، على أنه "صرح الخوف"؟

وستحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذا السؤال عبر تحليل دقيق لشعر النقوش، الذي هو وسيلة تعبير تسلمت فيها مشاعر الخوف تلك دون وعي من الشاعر.

المبحث الأول: جذور الخوف (فقدان الأمن)

لعل الشعور العام بعدم الأمان هو أصل مشاعر الخوف والتوجس لدى الأندلسيين عبر مراحل مختلفة من تاريخهم. هذا الشعور المضطرب المشفوع بتوقع وشيك للاضمحلال، بلغ ذروته لدى الغرناطيين في مراحل وجودهم الأخيرة تحت الحكم النصري، بعد عملية إنضاج تاريخية نتيجة مجموعة من العوامل التي بذرت مشاعر سلبية وتشاؤمية نمت بخفاء مجاور لمشاعر الفرح والأمن والسعادة. وفيما يلي بعض هذه العوامل:

-تراكم الأخطاء (سقوط المدن و انكماش الأندلس)

أدى انهيار الخلافة الأموية في قرطبة، وتفكك الأندلس إلى ممالك صغيرة وضعيفة، وفرض قشتالة والممالك المسيحية نفسها قوى بديلة ومهيمنة في شبه الجزيرة الأيبيرية؛ إلى زرع



الخوف في نفوس الأندلسيين من قرب النهاية، وخسارة الوطن ومجهولية المصير. وكان الحدث الأبرز، الذي أفضى إلى تفاقم هذه المخاوف وجعلها واقعاً ملموساً؛ هو سقوط مملكة طليطلة في أيدي ملك قشتالة ألفونسو السادس نهاية القرن الحادي عشر الميلادي.

تسبب هذا السقوط في إحداث ضجة كبيرة بين الأندلسيين لأسباب مختلفة؛ فطليطلة لم تكن واحدة من أكبر مدن الأندلس وأهمها فحسب، بل كانت محصنة طبيعياً نظراً لموقعها الجغرافي إذ يحيط بها النهر من أسفلها، وتسمو على مرتفع شاهق يصعب معه اقتحامها. يضاف إلى ذلك موقعها في قلب الأندلس، ولو كانت مدينة هامشية أو حدودية لكان من الممكن تفهم سقوطها وخسارتها. هذه الحثيات مجتمعة كانت بمثابة الضربة المدوية التي خلخلت الحالة النفسية للأندلسيين وأيقظت فيهم مشاعر القلق العام وانعدام الأمن بشأن المستقبل، عبر عنها الشعر بصدق في هيئة ردة فعل بدت لبعضهم جامعة ولآخرين منطقية ومعقولة.

هكذا كان الحال مثلاً مع الشاعر ابن العسال الذي بدا رد فعله متأرجحاً بين اللامسؤولية والمنطقية. فبدلاً من الحث على المقاومة لاستعادة المدينة، رفع صوته داعياً الأندلسيين إلى النزوح وترك الأندلس لمصيرها مبدئياً انهزامية واضحة ممهورة بمنطقية عالية يفسرها بيتاه الشهيران⁽⁷⁾:

يا أهل أندلس حثوا مطيكم فما البقاء بها إلا من الغلط
الثوب ينسل من أطرافه وأرى ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط

هذه الواقعة المفاجئة كانت بمثابة دق ناقوس الخطر بالنسبة للأندلسيين، ومعها تولدت مشاعر القلق والخوف على المستقبل، ومع مرور الوقت، تمكن هذا الجذر في لاوعيمهم على وقع تسارع الأحداث التي عصفت بالأندلس نهاية عصر الموحدين، لتتهارق قرطبة وإشبيلية وبلنسية وغيرها من مدن الأندلس في ظرف سنوات معدودة.

ومع نشأة دولة بني نصر، منتصف القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً، عقب سقوط هذه المدن الكبرى؛ اختطت نهجاً سياسياً دقيقاً مع كل الأطراف المحيطة بها داخل شبه



الجزيرة الأيبيرية وخارجها؛ رغبة منها في استدامة وجودها دون ضمانة حقيقية، ما جعلها تحت الضغط الدائم وفي حالة دائمة من الترقب والقلق.

ولا شك أن قارئ تاريخ الأندلس في مرحلته الأخيرة خصوصاً، يواجه ظاهرة يصعب فهمها، ويمكن وصفها بظاهرة "أصدقاء الأمس أعداء اليوم، والعكس"، وقد أشير لذلك سابقاً. فإذا كان من السهل تفهم عداء غرناطة لقشتالة، فإنه يصعب تماماً فهم سر مشاعر الود المتبادلة في حال الصدام والحرب بينهما. هذا ما حدث حين مات الملك القشتالي ألفونسو الحادي عشر (1350م) في حصاره لجبل طارق، وكيف كان موته وانسحاب قواته فتحاً تاريخياً اعتبره الأندلسيون معونة ربانية عظيمة لشدة العنت الذي لقوه على يد هذا الملك. ومع ذلك، فما أن دفن الملك القشتالي حتى انطلق وفد غرناطي لتقديم تعازيهم لقشتالة واضعين الشموع على قبره!⁽⁸⁾

هذا الموقف المعقد يمكن أن يفسر-ضمن تفسيرات أخرى- على أنه نوع من الارتباك المشاعري عند الأندلسيين نتيجة مخاوفهم المستقرة في لاوعيمهم التي تدفعهم للمهادنة والمواذعة والدونية وهم في حال من الندية والمواجهة.

وفي كتابات ابن الخطيب نفسه، بوصفه المؤرخ الأهم لهذه الحقبة، تناقض بين اتجاه القشتاليين؛ إذ يكيل لهم المدح والذم في الوقت نفسه. فمن ناحية، يشيد بالملك القشتالي بدرو الأول، الذي عاون السلطان محمد الغني بالله على الرجوع من منفاه بالمغرب وتولي عرش غرناطة من جديد بعد حادثة الانقلاب الشهيرة ضده، ليعود، في صفحات لاحقة في الكتاب نفسه، ويهاجم المسيحيين واصفاً إياهم بأنهم أمة لا عهد لها ولا أمان⁽⁹⁾.

لقد كانت قشتالة عند الأندلسيين سبباً للسلام والاطمئنان ومصدراً للخوف العميق في وقت واحد، وهذا لا يمكن فهمه إلا في إطار انعدام الاستقرار النفسي لدى الأندلسيين؛ إذ يتداعى الخوف والقلق في غير مناسبته، أو بالأصح في مناسبة السلام والأمان.



-مكائد البلاط

ليس من المبالغة أن نقول بأن قصور الحكم الأندلسية كانت مصدرًا مهمًا لإحداث مشاعر الخوف وتعزيزها في نفوس الأندلسيين؛ خاصة منذ عصر الطوائف الذي اتصف بالشرذمة العالية للأندلس وشدة التنافسية على الحكم بين ملوكه.

ولعل الخوف الكامن داخل نفوس الحكام أنفسهم تضاعف حيال الدسائس الداخلية داخل البلاط الواحد؛ فلم يكن الحاكم الأندلسي يتوجس من عدوه الخارجي قدر توجسه من الداخلي، وربما كان للتاريخ الطويل من الدسائس البلاطية آنذاك أثر في بلورة هذا القلق والخوف واستدامته لدى النخب الحاكمة، وإن كان امتد هذا الأثر ليشمل الأندلسي أيًا كان موقعه وكيفما كانت صفته.

أما أكثر الحقب تمثيلًا لهذه المؤامرات التي تناهت معها مخاوف الفناء والاضمحلال، فهي -بلا شك- مرحلة بني نصر في غرناطة، حيث كان قصر الحمراء مسرحًا دائمًا للمكائد والاغتيالات السياسية. لقد كانت حالة هذا القصر فريدة في نوعها بين البلاطات العربية والأندلسية، من حيث إنه استقر في الذهن بوصفه نمطًا حيويًا متماسكًا إلى يومنا هذا.

ومن هذا غدا موضوعًا أدبيًا لغير قليل من الأعمال الروائية للكتاب الإسبان اليوم التي تتمثل البعد السلبي لهذا الفضاء بدسائسه المخيفة ونهاياته الفاجعة، ومنها على سبيل المثال:

La sangre sobre las azucenas / Manuel Fernando Estévez Goytre,

(الدم على السوسنات، مانويل فرناندو ستيبيث)؛

El Perfume de Bergamota / Gastón Morata,

(عطر البرغموت، غاستون موراتا)؛

El cautivo de Granada / Marceliano Galiano,

(أسير غرناطة، مارثيليانو غالانو)؛

El secreto nazarí de Paco López

(السر النصري، باكو لوبيث)؛



El Último Hayib de la Alhambra de Antonio Rodríguez Gómez,

(حاجب الحمراء الأخير، أنطونيو رودريغيث غوميث)..

لقد بدا تاريخ الدولة النصرية سجلاً متصلاً من المؤامرات السياسية الداخلية، التي كانت الحمراء شاهدة عليها⁽¹⁰⁾، فلم يكد يسلم سلطان من سلاطينها من أن يتورط في مكيدة داخلية أو يكون ضحية لها. فمحمد الفقيه، السلطان الثاني لقصر الحمراء وابن مؤسس السلالة النصرية؛ ينتهي به الأمر قتيلاً على يد ابنه محمد الثالث، بكعكة مسمومة، ومحمد الثالث هذا لا يلبث أن يطيح به أخوه نصر، الذي ثار ضده بمساعدة أهل غرناطة.

لكن نصرًا لم ينجح في البقاء طويلاً في السلطة، ليجد نفسه مخلوعاً وطريداً، ليخلفه إسماعيل الأول الذي لفظ أنفاسه على يد ابن عمه عند بوابة قصر الحمراء، بسبب جارية تنافسا عليها، ليخلفه ابنه القاصر محمد الرابع، الذي يغتاله رجال من حاشيته. كذلك يوسف الأول -شقيق محمد الرابع وخليفته- يقضي على يد رجل ممرور (مجنون) من أهل غرناطة في الحمراء، ونجله محمد الخامس يتعرض لانقلاب مفاجئ على يد أخيه إسماعيل الثاني وصهره محمد السادس، المعروف باسم برميخو، وإسماعيل هذا يقتله البرميخو الذي سيلقى حتفه بدوره عن قريب.

هكذا كان التاريخ الدموي لغرناطة حتى عهد أبي عبد الله الصغير، آخر سلاطين بني الأحمر هؤلاء، غير مقتصر على سلاطينهم؛ فقد واجه المصير المأساوي نفسه جلة من رجالات القصر ووجهائه كابن الحكيم، وابن الخطيب، وابن زمرك، إضافة إلى عائلة بني سراج ونهايتها المأساوية في جنبات قصر الحمراء الشهيرة⁽¹¹⁾.

من المؤكد أن هذه المؤامرات والصراعات تركت أثراً بالغاً بين الأندلسيين ورسخت مخاوفهم الوجودية، فقد كان يُنظر إلى قصر الحمراء على أنه معادل موضوعي للحياة ورمز أمين للأندلس، وحين يدب الموت في جنباته يكون بمثابة الموت للقصر نفسه ومن ثم للأندلس وأهله. وعلى وجهه النظر هذه، يأتي التوفر الشديد على بناء القصر وتزيينه، محاولة لمواجهة شعور الخوف والقلق حيال البقاء والاستمرار، تدل على ذلك التعبيرات والزخارف والتعبيرات الكتابية، خاصة الشعرية، التي يتراءى فيها بطريقة غير مباشرة هذا الشعور المتأصل.



المبحث الثاني: تمثيلات الخوف

في هذا الجزء من دراستنا، سنحاول الوقوف على أهم تمثيلات مشاعر الخوف الأندلسية المختبئة في اللغة الشعرية، عبر مراقبة العواطف المباشرة التي يختبئ وراءها هذا الشعور، أو بعبارة أخرى، التي يقاوم الشاعر مخاوفه من خلالها. هذه التمثيلات حاضرة في شريحة معتبرة من شعر هذه الحقبة، ما يوحي بأنها ظاهرة مستقرة ومتكررة، وليست مرتبطة فقط بقصر الحمراء، ومع ذلك، سنقصر مقاربتنا على الأبيات الشعرية المخصصة للقصر المذكور سواء منها المنقوش فعليًا وغير المنقوش، مما أعد لذلك.

وعلة الاكتفاء بنقوش الحمراء تعود –من وجهة نظري- إلى أن تسلسل الخوف الدفين فيها بدا أكثر وضوحًا، وتمثيلاته أكثر نضجًا. إن قصر الحمراء، بمظاهره الثقافية والجمالية، وقيمتها المعنوية بما هو الفضاء الرمزي للأندلس؛ خير من يغري بالتشبث بالحياة بالرغم من كل الظروف، وهو ما يلهب في النفوس الخوف من إمكانية فنائه، ومن ثم خسارة الأمل الجميل في البقاء على قيد هذه الحياة.

وفيما يلي أهم تمثيلات الخوف في شعر الحمراء التي أمكننا تحديدها وفهمها:

-الزعة إلى الخلود والديمومة

من أنبل الوسائل التي تجسدت في شعر نقوش الحمراء لمواجهة الخوف من الانقراض والتحول؛ هو ذلك الإصرار الأبدي على فكرة الخلود والديمومة. إن فهمًا جيدًا لسياق هذه النقوش، كفيل بإطلاعنا على محيط متوتر يحكمه الكثير من التحديات والصعوبات، كان الشاعر فيه شريكًا أو شاهد عيان على أحداث دموية جرت في هذا القصر، استطوت ذاكرته وتركته مهووسًا بالخوف والقلق والترقب بوعي أو بدون وعي منه.

ومن مظاهر هذه الزعة هنا، الإلحاح على معنى الخلود الذي يتغلغل في كثير من نصوص النقوش الشعرية. نذكر على سبيل المثال ابن زمرك شاعر قصر الحمراء الأهم، الذي يلح على هذا الموتيف في مناسبات مختلفة وهو يخاطب سيده سلطان غرناطة⁽¹²⁾:

عليك سلام الله فاسلم مخلدا تجدد أعيادا وتبلي أعاديا



خلد الله ذا المكان السعيدا يتقضى الزمان عيدا فعيدا

خلد الله مالكي رب ملك خالد الفخر في صفاح الصفاح

وخلد الله قصرًا أنت ساكنه والنصر فيه إلى عليك ينتسب

نلاحظ في هذا النموذج من شعر ابن زمرك كيف أن دلالات الخلود (خلد، مخلص)، أتت مكررة في قصائد مختلفة من حيث المناسبة والموضوع، حتى في البيت الواحد أحياناً. ومن يقرأ هذه الأبيات لأول وهلة، قد يقع في ذهنه أن هذا التكرار لا يعدو أن يكون من قبيل الصيغ المشتركة التي يحرص عليها الشعراء لإرضاء السلاطين الممدوحين ملحين في الدعاء لهم بالبقاء والسعادة، كعادة الشعراء العرب مع ذوي الجاه والسلطة. وقد يبدو أيضاً لهذا القارئ أن الأبيات إنما تعكس ضرورة التفاؤل والبهجة اللازمة في مثل هذه القصائد الاحتفالية. لكن تأملاً دقيقاً للسياق الثقافي والسياسي لهذه المرحلة، كفيل بالإبانة عن أن القضية تتجاوز مجرد دعوة معتادة أو حالة من البهجة في مناسبة سعيدة.

إن واقع تلك الحقبة يؤكد أن الظروف السياسية لم تكن على ما يرام، وأن الخوف من العدو الغاشم تزداد وطأته في نفوس الغرناطين، وأن النصر على العدو والسلام الحاسم -كما تعد الأبيات- ليس أكثر من وهم مستمر وخداع ذاتي.

إن المبالغة في الاحتفال بهذه المناسبات كانت بمثابة مسكنات لهذا الخوف، وربما ردة فعل بائسة على الواقع المرير، ترفض فكرة التلاشي والاضمحلال.

وفي إطار فكرة الخلود هذه، نجد تنوعاً للعلامات اللغوية التي تشير إليها وتستدعيها. من هذه العلامات "ديمومة"، "دام"، "لا زال"، "بقي"، التي تؤكد شدة التشبث الداخلي بالبقاء والرفض الخفي للفناء والعدم. ولعل دارس نقوش قصر الحمراء يلفتة حضور هذه الفكرة أيضاً في العبارات النثرية المنقوشة على جدران القصر، وهي من الوفرة بحيث إنها تصادف العين في غير زاوية وموضع منه، ومنها: "الغبطة المتصلة"، "بنائي مخلص"، "خلد الله ملكه"،



"الملك الدائم"، "العافية الباقية"، "الكرامة والسرور الدائم لصاحبه"⁽¹³⁾. وهذه العبارات ربما كشفت عن أن هذا الخوف الضمني جماعي لا فردي، تجذر بهدوء في الروح الشعبية. ولدعم هذه الأحكام، سنخرج على سلسلة من الأبيات لعدد من شعراء الحمراء ثم نتناولها بالتحليل. فقد كتب الوزير ابن الجياب⁽¹⁴⁾:

مما نقش على باب حمام دار الملك:
من كأبي الحجاج سلطاننا دام له الملك الرفيع المنار
ومما أنشأ ليكتب على القلعة الجديدة بالقصر:
من آل نصر دام في نصر وفي سعد فيبني ما يشاء كما يشاء
وقال لينقش في قبة قمارش:
يا قبة لم تزل بالملك أهلة محمية بصدور البيض والأسل
لا زال يعمر هذا القصر في نعم تهمني سحائبها والله خير ولي
ويقول عن قصر محمد الثاني:
بقيت في نعم تترى عليك وفي سعد مقيم مدى الأيام مضمون
وفي السياق ذاته، نظم لسان الدين ابن الخطيب لينقش على قبة العرض في قمارش أبياتاً منها⁽¹⁵⁾:

فدام جميع الشمل في ظل نعمة من الله مشمولاً بحسن العواقب
ومما نظم ابن زمرك لينقش على بعض طيقان القصر⁽¹⁶⁾:
دام في رفعة شأن آمناً وقت الزوال
وعلى قوس طاق آخر يقول:
دمت شمساً في أفق هذا المجال آمناً وقتها طروق الزوال
ومما نقش على طاق القبة:
لا زال في أفق الخلافة نيراً يجلو بياهر عدله الأحلاك



ومما نقش في القبة الغربية:

فدام قريـر العين مني بغبطة ينظم للإسلام في ربعه شمالاً

ومن شعره المنقوش في طاق آخر من القصر:

أدامَ ربي لمولاي البقاء كما أدام للدين والدنيا به المنحاً

وكتب الشاعر ابن فركون لينقش على بعض مرافق القصر⁽¹⁷⁾:

لا زال في غبطة موصولة أبداً مخلصاً فيه حتى تنشر الصحفُ

ونظم لينقش على مرفق آخر:

دام في غبطة وطول سرورٍ يقدم النصرُ جيشه حيث حلا

هذه شريحة من الأبيات المكرسة لقصر الحمراء، تضمنت علامات أخرى للبقاء الأبدي:

"دام"، "لا زال"، "أدام"، "دمت"، "لم يزل"، مع تكرار وغلبة لـ "دام" ومشتقاتها، ربما لانسائها في الذهن وعلى اللسان مقابلاً شعرياً لـ "الزوال" و "الفناء".

ولا شك أنها ورفيقاتها من العلامات قد نجحت في منحنا انطباعاً عن تشبث مؤكد

بالبقاء وخوف عميق من النهاية، ولعل عبارات من قبيل "مشمولاً بحسن العواقب" أو "أمناً

وقت الزوال" أو "أمناً وقتها طروق الزوال" تؤكد هذا الخوف المستكن في نفوس الأندلسيين

حيال فكرة الزوال والانقضاء، لأنها عبارات قد لا تناسب مقام الاحتفاء حين تشير للزوال

والعواقب أو النهايات، وقد تسربت من اللاواعي لتجعل من البهجة فعلاً مشروطاً.

وجدير بالذكر أن هذه الأبيات ترتبط بممارسة علمية نشطة عند الأندلسيين تتوسل

بالقوى السماوية للأجرام من أجل تخليد قصر الحمراء كما سنناقشه لاحقاً. ومن اللافت في

السلسلة السابقة من الأبيات، فكرة الثبات النفسي والمشاعري لشعراء غرناطة، خاصة شعراء

الحمراء آنفي الذكر، حيال موضوع الخوف من الفناء، خاصة كلما ازداد القصر كملاً وبهاءً،

في معادلة عكسية تخالف المعهود، ما يعني الخوف حيال التمام والكمال لا حين النقص

والتهاافت.



ولعل تجربة ابن زمرك تحديداً هي الأوسع بين شعراء الحمراء في هذا السياق؛ ففي شعره تنوع واضح لهذه الموتيفات والعلامات التي تعبر عن رغبة عميقة في البقاء، والخوف من المجهول المنذر بالخراب والفناء. وقد يكون هذا بسبب أن ابن زمرك شهد مرحلة عصيبة من التقلبات السياسية المصحوبة بأزمة اجتماعية وثقافية خاصة بعد مصرع شيخه ابن الخطيب آخر الشخصيات الأندلسية العظيمة كما يقال، ما جعل من الشاعر في حالة من الشعور بالانحدار والترقب انعكست في شعره، لينتهي به المطاف قتيلاً في داره وبين عياله.

-الاستعانة بالقوى السماوية

ليس بالجديد القول بأن قصر الحمراء بني على أساس من فكرة المضارعة مع العناصر السماوية بحثاً عن التشابه مع العوالم العلوية، وأكدها الجنة السماوية وكل ما يحيط بها، كالعناية الإلهية، والحضرة الربانية، وعرش الله، وما إلى ذلك.

ومن نقوش القصر الكتابية ما يدعم هذه الفكرة ويؤكد ترسخها في ذهن صناع القصر، من مثل الاقتباس القرآني: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرَتًا فِيهَا مِّنَ النَّارِ﴾ [يس: 34]⁽¹⁸⁾، كما أن عديد الأبيات الشعرية تشير لذات الشيء، مما سنأتي عليه أدناه.

ويكفي أن نتأمل قبة قمارش على سبيل المثال وتمثيلها الفاخر للعالم العلوي وترميزها لذات الله وعرشه لتبين قصدية المشابهة، التي بدونها لا يمكن فهم قصر الحمراء.

لكن ما لا تحسن الغفلة عنه، هو أن استحضار هذا النموذج العلوي ليس على سبيل الرغبة في المماثلة الجمالية أو لدوافع دينية وفكرية فقط. ففي رأيي، هناك حافز وجودي ضاغط يختبئ في لاوعي الأندلسي مرده خوف مستتر محجوب خلف مظاهر خادعة من الفرح والسرور. هذا التوجس حيال البقاء، المتجذر في روح الأندلسي وعقله الباطن، ألجأه لقوى السماء وعناصرها الخالدة، خاصة الجنة، وهو ما يظهر في طرق التعبير لديه التي تستجيب لهذا المضمر النفسي، جاعلة الجنة الأرضية هي السماوية نفسها لا نسختها، لتكون ألصق بفكرة الأبدية وأقرب لها فتقليد الجنة ليس كاستنزائها كما هي.



من جهة أخرى، وعطفاً على قصب السبق الذي أحرزه الأندلسيون في مجال علم الأجرام واتكائهم على التنجيم، فقد فعلوا ذلك لجلب الفأل والحماية من الشرور وصروف الدهر، ليضمنوا البقاء بأمان في لجة من الخوف والاضطراب.

هذه الممارسة تغلغلت في شتى مناحي الحياة، بداية من ختان المواليد وصولاً لتشديد المنازل والمُنِيَّات. ومن الثابت أن قصر الحمراء قد شيد على هدي مما يعرف بـ "النسبة الفلكية"⁽¹⁹⁾، وهي مواضع فلكية يكون اقتران الكواكب فيها جالباً للحظ والسعادة وضامناً للخلود والبقاء، وفي شعر تلك الحقبة ما يشير لذلك صراحة⁽²⁰⁾.

لقد عبر ابن زمرك عن فكرة استئزال الجنة السماوية إلى الأرض، ففي قصيدته التي أعدها لتُنقش على قبة قاعة الأختين يقول⁽²¹⁾:

فمُتّع مولانا بجنة خلدها جزاء بما أولى الجميل الذي والى
وقال في نقش على طاقات القصر:
هذه الدار جنة للخلود في سرور مواصل وسعود
جُمعتُ للنعيم فيها فنونٌ من ظلال تندي وعذب برود

هذه جنة الخلود تبدت ليس عنها لساكناً من براح
وربما أدرك القارئ من قراءته لهذه الأبيات، أن إشارة الشاعر إلى الجنة في هذا السياق لم تكن لمعاني النعيم واللذة فيها فقط؛ بل لأمر أهم يختلج بدواخله، وهو ما تشتمل عليه من معنى الخلود الذي يجابه به فكرة الزوال المؤلمة.

لقد عبر الشاعر عن قلق الأندلسي من استحضر النعمة مجردة، فكل نعمة إلى زوال خاصة في ظروف كظروف الأندلس، فاستحضر معها فكرة الخلود التي لا يمثلها شيء كما تمثله الجنة السماوية التي وعد الله بها عباده ضامناً لهم فيها الخلود، وتدل على هذا الاقتران القصدي والضروري الذي يشف عن خوف دفين من الفناء؛ عبارة ابن زمرك نفسه: "ليس عنها لساكناً من براح"، ليدوم نعيم قصر الحمراء والأندلس.



وفي هذا الصدد، تلفت الذهن إشارة بلاغية مهمة للغاية؛ فالشاعر، وهو يزوج بين قصر الحمراء والفردوس العلوي، يسقط أداة التشبيه ليكون التشبيه بليغاً "هذه جنة الخلود". فهذا الملمح البلاغي يعطينا انطباعاً أن المسألة ليست إرادة المضارعة فقط، وأن الأمر لا يتعلق بكيانين منفصلين ومستقلين بينهما شبه بشيء واحد؛ وعليه فقصر الحمراء لا يشبه الجنة السماوية بل هو الجنة نفسها، وليس نسختها بل عيها.

استمرت هذه النزعة في مرحلة ما بعد القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي (وهو قرن الاغتيالات والدسائس البلاطية المتوالية)، الذي شيدت فيه أهم مرافق الحمراء وآخرها تقريباً. فعلى سبيل المثال، في القرن التالي وهو الأخير في عمر الأندلس؛ هذا شاعر يوسف الثالث ابن فركون ينظم أبياتاً لتنقش على أحد مرافق القصر، ومنها⁽²²⁾:

كأن من جنة الفردوس منشأ فهذه غرف من فوقها غرفُ

يصف هذا البيت أعمال الترميم والتوسعة التي قام بها يوسف الثالث في قصر الحمراء، وهو ضمن مقطوعة على لسان البناء نفسه، وفيها إشارة إلى الفردوس الأرضي، الذي يصلي الشاعر من أجله في نهاية النص ليدوم ويخلد:

لا زال في غبطة موصولة أبداً مخلداً فيه حتى تنشر الصحفُ

والواضح في دعوة الفردوس السماوي هنا استقدام الشاعر لواحدة من أهم عناصرها وهي الغرف أو المنازل المتراكمة، ما يعطي انطباعاً بعمدية المشابهة في بنيان الحمراء ليكون مقابلاً تماماً لنظيره الذهني في الجنة العليا. ومع أن الشاعر يوظف أداة التشبيه "كأن"، فقد بقيت فكرة النزعة للتخليد والدوام ماثلة بفكرة الغرف الكاثرة والمنازل الطبقية التي تزيد الشعور بالأمان الطويل والسكنى الأبدية.

ولا يغيب أن هذا البيت الذي يشير للغرف الأرضية في الحمراء؛ يستلهم تعبيراً قرآنياً في سياق وصف الله تعالى للجنة في الآخرة: ﴿لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ عُرفٌ مِّنْ فَوْقِهَا عُرفٌ مَّبِيَّةٌ﴾ [الزمر: 20]، وحضور القرآن نفسه تأكيد على نزعة التخليد التي يلجأ إليها الأندلسي، فالقرآن باق لا يطاله التغيير ولا التبديل: قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]



ومن الجدير بالتأمل كثرة الاقتباسات القرآنية على جدران الحمراء، تعويذاً له من الفناء وضمانة لخلوده واستمراره.

ويلاحظ في نصوص قصر الحمراء الشعرية فيما يتعلق بهذا الجانب؛ تنوع عناصر السماء الموظفة في وصف القصر: الشمس، والهلال، والبدر، والنجوم، والأقواس، والأبراج. لقد نظر الشاعر الغرناطي إلى ما هو خارج الواقع المخيف الذي يعيشه ويعجز عن السيطرة عليه؛ بوصفه قوة حماية خاصة للعالم العلوي المدعوم بالجبروت الإلهي.

في شعر ابن زمرك شاعر الحمراء الأهم؛ حضور لافت لهذه العناصر السماوية، مثل قوله مما نظم لينقش على مرافق الحمراء⁽²³⁾:

والأفق يهوى أن تكون بوجهه لك في الخلافة منزلاً ومقيلاً

واعتبر تاجي تجده مشمياً تاج الهلال

وقد ينصرف الذهن إلى أن استلهم عناصر السماء في هذه القصائد التي نظمت في غير مناسبة؛ لا يعدو أن يكون من قبيل الوسيلة الموضوعية للتوصل لنظم هذا النوع من القصائد، يعضدها فكرة التشابه الشكلي والاسمي بين عناصر القصر وعناصر السماء. وهذا وإن كان تعليلاً سليماً في إطاره العام، فإنني أعتقد بأن الأمر أعمق من ذلك؛ إذ إن هذا الإلحاح المستمر لبناء القصيدة على العنصر السماوي نابع من خوف دفين من المفاجآت السيئة والمصائر الكارثية التي يمكن أن تحل بالقصر.

ونظراً للبقاء الأبدى الذي تتصف به العناصر السماوية، فقد عمد إليها الشاعر لجعل قصر الحمراء كينونة دوام أبدي تحارب شبح الفناء والنهايات التي لم تزل تطارد الأندلسيين، خاصة في هذه المرحلة البائسة من تاريخهم.

-التعويذات والتماائم

سلف القول بأن الأندلسي في أواخر مراحل وجوده في شبه الجزيرة الإيبيرية، ألزم بالتعايش مع واقع أقل ما يقال عنه إنه مضطرب ومخيف؛ وذلك نتيجة عوامل عدة أهمها



الضغط المتزايد من القوى المسيحية ضمن ما عرف بحروب الاسترداد، وتردي الأوضاع الداخلية الذي أدى لغياب شخصية القائد النموذجي خاصة مع انقطاع المدد العسكري من الجار المغربي منذ أواخر النصف الأول من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. لذا تمدد شعور اليأس حيال هذا الواقع في نفوس الأندلسيين، محدثاً انتكاسة حضارية كان من أجل علاماتها الانزياح عن الواقع والتعلق بالأساطير والخرافات.

ولفهم ذلك على نحو أوضح، يكفي تأمل عادة الأندلسيين في بعث رسائلهم إلى ضريح النبي عليه الصلاة والسلام في شبه الجزيرة العربية، مستغيثين بشخصه وطالبيين منه المدد والعون⁽²⁴⁾.

هذه الحالة من التوجس والقلق بشأن قرب النهاية ودنو الفناء الكامنة في دواخل الأندلسيين؛ تؤكد لها شهادة المقرري في كتابه "نفح الطيب"؛ حيث يروي حكاية الطلسم المعروف بـ"فروج الرواح"، المدفون في قصبة غرناطة القديمة.

تقول الأسطورة: إنه إذا اكتشفت هذه التعويذة، ستهار غرناطة وتتوارى الأندلس إلى الأبد⁽²⁵⁾.

ومع أنه لا توجد معلومات كافية عن حقيقة هذا الطلسم وتاريخه، يظل دالاً جداً على طبيعة الحال في هذه المرحلة المتأزمة، وسيطرة الخوف على مشاعر الغرناطيين للحد الذي ألجأهم إلى طلسم مدفون يودعون فيهم آمالهم لأجل البقاء لعله يمنحهم الحماية التي لم يعد الواقع يضمنها لهم.

في قصر الحمراء نجد عبارات ورموزاً تجسد هذه المشاعر الخفية في نفوس أهل غرناطة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، رمز "التخميسة" أو ما يعرف بـ"يد فاطمة" الذي يمكن رؤيته اليوم بكل وضوح على بعض المرافق كـ Puerta del Vino، تعويذاً للقصر من بابه الرئيس حتى تقف على عتباته كل الشرور من عين حاسد أو طوية عدو متربص.

هذه التعويذات والتمائم حاضرة كذلك في أبيات غير واحد من شعراء بني نصر، ومن ذلك ما نطالعه في ديوان ابن الجياب⁽²⁶⁾:

"وقال أبياتاً رسمت على حجاب صنع للدار الكريمة..."



أناس ستر مسبل على الإمام وهو ظل وارف على الأنام
فلي الحجابة الكبرى التي أحفظ السر بها حفظ الكرام
وبمولاي أبي الحجاج لي غاية الفخر وحسي والسلام
دام محجوبًا [.....] نعيم مستدام

نقش هذا النص -الذي وصل إلينا مبتورًا- على تميمة أو "حجاب" على حد تعبير الشاعر، صنع خصيصًا ليكون تعويذة حماية لقصر الحمراء ولساكنه الأهم وهو السلطان. ومع أنه وصل إلينا مبتورًا كما هو واضح، فقد أمكنه الإفصاح عن دوافع التعويذة ووظائفها، التي يمكن فهمها في ضوء فكرة البحث التي نحن بصدددها.

لقد شفت الأبيات عن شعور من الخوف والانزعاج كان كامنًا خلف مظاهر البهجة المرتبطة باتخاذ القصور والزينة، وفي الوقت الذي تؤدي التعويذة دورها في حماية المكان والإنسان ومقاومة الشعور بالزوال ورفضه؛ بدا هذا التوجس والقلق دافعها الأهم، لكنه دافع غير معلن ولا ظاهر. لذا نرى الشاعر يلج في أبياته على فكرة الحفظ والحماية الدائمة ويكررها، من مثل قوله: "ستر"، "دام"، "محجوب"، "مستدام"، كاشفًا عن مكنوناته النفسية الخفية التي تتحكم في سلوكه اللغوي وتجربته الشعرية، على غير وعي منه في الغالب.

وفي السياق ذاته، في سلسلة أخرى من الأبيات المخصصة للحمراء، يستدعي الشعراء الغيبيات ويستعينون بمواضع الأبراج للحديث عن القصر. ففي نظم طويل لابن الجياب يصف فيه قصرًا شيده هناك السلطان محمد الثاني المعروف بالفقيه؛ يقول⁽²⁷⁾:

فاهنأ بها دار ملك قد حللت بها بطالع السعد والطير الميامين

إن "طالع السعد" هذا ما هو إلا منازل الأبراج التي على أساس منها كان بناء قصر الحمراء أو سكنها "حللت بها"، وهي النصب الفلكية التي سبقت الإشارة إليها. لقد أبان البيت عن مدى تعلق الغرناطين بفأل السماء وهم يشيدون رمزهم الحضاري وأهم معالمهم، لأنهم آمنوا بأثر السماء (الأبراج هنا) فيما يحدث على وجه الأرض. مثال ذلك ودليله، لسان الدين



ابن الخطيب، مفكر الأندلس الأهم في العصر الأخير؛ الذي كان على يقين من علاقة الأبراج بمصائر الناس⁽²⁸⁾.

ومن المثير للانتباه أن بيت ابن الجياب المذكور، يقرن -حسب فهمي- فأل السماء بفأل الأرض؛ فعلاوة على النصبه الفلكية، يستعيد الأسطورة العربية القديمة التي تسترشد بحركة الطير ونوعه لتوقع الخير أو الشر والتصرف بناء عليه. وعليه فطائر السعد المتيامن شريك في حماية الحمراء، وقد لا يكون الأمر من قبيل الاستدعاء الذهني لأسطورة قديمة فقط؛ بل ربما جرى الاحتكام فعلياً لحركة الطير لتشديد القصر.

هذا النداء للقوى العميقة من طرف بناء قصر الحمراء من أجل سلامتهم وخلودهم، ما هو إلا علامة على مخاوفهم الدفينة، تتبدى بإلحاح في أثناء نتاجهم الشعري. فعند ابن زمرك يتباهى قصر الحمراء نفسه بنصبته السعيدة التي تضمن صيانة فتنته من البلى والفناء⁽²⁹⁾:

وأنا الذي يزهي بأيمن نصبة والشاهدان العدل والتعديل

هنا يذكر النصبه الميمونة التي يزهبها القصر وتمنحه ميزة الثقة في البقاء، وهو في مقام البهجة والسرور؛ ليس بوسعها أن تخفي مكنون الشاعر الخائف من تصارييف الزمان وإمكانية الفناء. ويعود يشير الشاعر نفسه مرة أخرى ليلح على الفكرة ذاتها، فيشير إلى الرعاية السماوية عند وصف قصر محمد الغني بالله⁽³⁰⁾:

تبيت له خمس الثريا معيزة ويصبح معتل النواسم راقيا

إنها الحماية العليا المفروضة لمصلحة قصر الحمراء عبر الحلف الأجرامي الخماسي، ولأن القصر نشأ على فأله، فإن هذا الخماسي معني بالضرورة بالحفاظ عليه، ولا يغيب عن فهم القارئ ما للرقم "خمس" من ارتباط بفكرة التعويذ والحفظ ضد الشرور كما في "التخميسة" أو "يد فاطمة"، التي أتينا عليها سابقاً. كما أن توظيف الشاعر للفعل "تبيت" يحيل الحماية إلى فعل دائم؛ فهو فعل مضارع يمنح -في اللغة العربية- شعوراً بالاستمرارية، ويؤكد -من طرف آخر- أن ثريا السماء بقوتها الخماسية تقوم على حراسة القصر عندما يكون



عرضة للشرور، وذلك أثناء الليل، عندما يستلقي حارس الأرض، تاركًا المهمة الأخطر لحارس أكثر يقظة وتفوقًا، وهو الحارس العلوي.

ويعود ابن زمرك من جديد لتأكيد عمق إلحاح المخاوف على تطلب الفأل والحماية⁽³¹⁾:
وخاتمي الأعلى عليّ تميمية معوذة مولاي بالملأ الأعلى

هنا نتحدث القبة عن محاسنها وأنها في حماية تامة؛ فجزؤها العلوي يشبه الخاتم التعويذة شبهًا يبدو أنه كان مقصودًا لإحداث الأثر الوقائي نفسه. تمتد هذه الحماية إلى السلطان الغرناطي وتؤكد له أنه في حراسة قوة علوية، يمكن فهمها على أنها النصبة الفلكية أو الرعاية الإلهية.

ويبدو أن هذا السلطان (محمد الغني بالله) بالذات، قد اجتاحتها المخاوف واستحوذت على تفكيره، ولعل أهم أسبابها كان الانقلاب الشهير الذي اضطره إلى الفرار والنجاة بنفسه، وبالرغم من أنه تمكن لاحقًا من العودة لعرشه؛ فقد ظل مهزوز الثقة يخشى تكرار التجربة، يفزعه طيف الفناء ويتشبث بما يخالفه ويقاومه، ويبدو أن استنفاره التاريخي لتشييد أهم مرافق الحمراء بعد رجوعه لعرشه؛ يفسر رغبته في مواجهة مخاوف الفناء والموت بإقامة مظاهر الحياة ثم الإصرار على إلباسها لباس الخلود والديمومة.

وفي موضع آخر من مواضع القصر، مما نقش على طاق تحدث عن نفسها؛ يكشف ابن زمرك -دون وعي- عن هذا الخوف المستتر⁽³²⁾:

رُفعت قوس سماء ترمي من السعد نبال

يستثمر الشاعر بلاغة الجناس ليقابل القوس المعماري للقصر بالقوس السماوي ويحيل الذهن أيضًا لقوس ثالثة وهي السلاح المعروف الذي يرمي النبال على العدو. هذه الإحالة للقوس الحربية تعيدنا مرة أخرى لهوس مجابهة الأخطار والتطلع للأمان، واضعة القصر تحت الحماية القصوى، في صورة مركبة تكثف فكرة الخلود بفضل رعاية النجم السماوي، الذي يصوب نحو القصر سهام سعده لتدفع الشؤم والشرور، في تمثيل معقد لمواجهة الخوف والتوجس، يحكي تعقيدات هذا الشعور في نفوس الأندلسيين بصفة عامة.



النتائج:

إن قراءة متأنية للشعر الأندلسي، لاسيما في مراحلها الأخيرة؛ تطلعننا على ظاهرة عميقة تستوطنه بخفاء تام. هذه الظاهرة التي توخيناها في عينة الدراسة من أبيات شعراء قصر الحمراء، تتمثل في دفقة من مشاعر الخوف والتشاؤم والقلق تختبئ وراء مظاهر شكلية من الاحتفاء والبهجة والطمأنينة. فالشاعر الغرناطي وهو يلقي قصيدته أمام سلطانه في قصر الحمراء خلال احتفالات اجتماعية ودينية بهيجة؛ تتسرب منه -بغير وعي- عبارات وألفاظ تكشف عن خوف متجذر من تلاشي الأيام السعيدة.

هذه المخاوف المبطنة، التي حفرت في الروح الأندلسية؛ ترجع جذورها إلى تراث القرون السابقة مع السقوط المتعاقب للمدن الأندلسية بأيدي المسيحيين. يضاف لذلك، الكم اللافت من المؤامرات الداخلية التي عصفت ببلاط قصر الحمراء (المفترض به أن يكون علامة سعادة واطمئنان)، وذهب ضحيتها ساسة بارزون ووزراء ووجهاء. كل هذا، ترك بصمة سوداء في نفوس النصرين، وبذر فهم الخوف وهز ثقتهم في البقاء والاستقرار.

هذه المشاعر القاتمة التي ابتعثها الشعر من أعماق الروح الأندلسية دون وعي الشاعر بها؛ ظهرت في تمثيلات شعرية أهمها نزعة الشاعر للخلود عبر مجموعة من العلامات المتكررة في الأبيات مثل: (دام، خلد، مخلص، لا زال...)، إضافة للاستعانة بالعالم العلوي كالجنة والأجرام السماوية؛ لما تحتويه من معاني الخلود التي تمنح الشاعر ما يحتاجه من اطمئنان حيال مستقبل وجوده.

لقد كان دور الشعر حاسماً في كشف هذه المشاعر الخفية وتقديمها؛ فهو المرأة المباشرة لدواخل الشعراء، وخطابه يعد أساساً لاستيعاب ظروف تلك المرحلة الحرجة. يضاف إلى ذلك قصر الحمراء نفسه بوصفه الفضاء المواتي لتدفق هذه المشاعر من حيث هو باعث السعادة والقلق في الآن ذاته.

الهوامش والإحالات:

(1) BARCLAY, Katie. Introduction: Emotions and Change: 3.

(2) BARRAGÁN, Ahmad Ramsés y MORALES MARTÍNEZ, Cinthya Itzel: 104.



- (3) REDDY, William M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*: 3.
- (4) PLAMPER, Jan. *The History of Emotions: An Introduction*: 29.
- (5) وجيه، مدخل علم النفس: 50.
- (6) LADERO, Miguel. *Granada. Historia de un país islámico*: 127.
- (7) المقرئ، نفح الطيب: 352.
- (8) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب: 531.
- (9) ابن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب: 115.
- (10) VIDAL, Francisco. *El asesinato político en al-Andalus*: 349-397.
- (11) عنان، دولة الإسلام بالأندلس: 150-112.
- (12) ابن زمرك، ديوانه: 130، 308، 155.
- (13) PUERTA, Miguel. *Leer la Alhambra*: 53, 97, 195, 200, 287, 320, 312, 353.
- (14) ابن الجياب، ديوانه: 182، 224، 355، 451.
- (15) ابن الخطيب، ديوانه: 115.
- (16) ابن زمرك، ديوانه: 155، 309، 128، 129.
- (17) ابن فركون، ديوان: 272، 275.
- (18) الآية منقوشة في ساحة الساقية el Patio de Acequia بجنة العريف في الحمراء.
- (19) SAMSÓ, *Astrometeorología y astronomía medievales*, pp. XII, XIII, XIV.
- (20) ابن زمرك، ديوان: 306.
- (21) نفسه: 126، 156، 157.
- (22) ابن فركون، ديوانه: 271.
- (23) ابن زمرك، ديوانه: 154-155.
- (24) ابن الخطيب، ديوانه: 156-157.
- (25) المقرئ، نفح الطيب: 507.
- (26) ابن الجياب، ديوانه: 378.
- (27) نفسه: 451.

(28) ابن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب: 132، 133.

(29) ابن زمرك، ديوانه: 306.

(30) نفسه: 125.

(31) نفسه: 128.

(32) نفسه: 131.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) ابن الجياب، علي بن محمد بن سليمان، ديوانه، تحقيق: فوزي عيسى، دن، القاهرة، 2014م.
- 2) ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد، ديوانه، تحقيق: محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1989م.
- 3) ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد، ربحانة الكتاب ونجعة المنتخب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.
- 4) ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق: أحمد مختار العبادي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985م.
- 5) ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق: السعدية فاغية، مطبعة الجديدة، الدار البيضاء، 1989م.
- 6) ابن زمرك، ديوانه، تحقيق: محمد النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.
- 7) عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام بالأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م.
- 8) ابن فركون، أبو الحسين، ديوانه، تحقيق: محمد ابن شريفة، الأكاديمية الملكية المغربية، المغرب، 1987م.
- 9) محمود، إبراهيم وجيه، مدخل علم النفس، دار المعارف، القاهرة، 1980م.
- 10) المقرئ، أحمد بن محمد بن أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م.

Arabic References

- 1) Ibn al-Ġayyāb, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān, Dīwānuh, Ed. Fawzī 'Isā, D. N, al-Qāhirah, 2014.



- 2) Ibn al-Ḥaṭīb, Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Sa'īd, Dīwānuh, Ed. Muḥammad Miftāḥ, Dār al-Taḳāfah, al-Dār al-Bayḍā', 1989.
- 3) Ibn al-Ḥaṭīb, Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Sa'īd, Rayḥānah al-Kitāb & Nağ'at al-Muntāb, Ed. Muḥammad 'Abdallāh 'Inān, Maktabat al-Ḥānğī, al-Qāhirah, 1980.
- 4) Ibn al-Ḥaṭīb, Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Sa'īd, Nufāḍat al-Ğirāb fī 'Ilālāt al-Iğtirāb, Ed. 'Aḥmad Muḥtār al-'Abbādī, Dār al-Naṣr al-Mağribīyah, al-Dār al-Bayḍā', 1985.
- 5) Ibn al-Ḥaṭīb, Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Sa'īd, Nufāḍat al-Ğirāb fī 'Ilālāt al-Iğtirāb, Ed. al-Sa'dīyah Fāğīyah, Maṭba'at al-Ğadīdah, al-Dār al-Bayḍā', 1989.
- 6) Ibn Zamrak, Dīwānuh, Ed. Muḥammad al-Nayfar, Dār al-Ğarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1997.
- 7) 'Inān, Muḥammad 'Abdallāh, Dawlat al-'Islām bi-al-'Andalus, Maktabat al-Ḥānğī, al-Qāhirah, 1997.
- 8) Ibn Furkūn, 'Abū al-Ḥusayn, Dīwānuh, Ed. Muḥammad Ibn Šarīfah, al-'Akādīmīyah al-Mamlakah al-Mağribīyah, al-Mağrib, 1987.
- 9) Maḥmūd, 'Ibrāhīm Wağīḥ, Madḥal 'Ilm al-Nafs, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1980.
- 10) al-Muqrī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Nafḥ al-Ṭayyib min Ġuṣn al-'Andalus al-Raṭīb, Ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār Šādir, Bayrūt, 1988.

ثانيًا: المراجع باللغة الأجنبية

- 1) BARCLAY, Katie. «Introduction: Emotions and Change», en *Emotions: History, Culture, Society*, Vol. 1 No. 2, 2017.
- 2) BARRAGÁN ESTRADA, Ahmad Ramsés y MORALES MARTÍNEZ, Cinthya Itzel. «Psicología de las emociones positivas: generalidades y beneficios», en *Enseñanza e investigación en psicología*, Vol. 19, núm. 1, enero-junio, 2014.
- 3) LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, Gredos, 1989.



- 4) PLAMPER, Jan. *The History of Emotions: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- 5) PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. *Leer la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra, 2010.
- 6) SAMSÓ, Julio. *Astrometeorología y astronomía medievales*, U. De Barcelona, 2008.
- 7) REDDY, William M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- 8) VIDAL, Francisco. «El asesinato político en al-Andalus: la muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)», en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XIV*, Madrid, Editorial del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.





الاتساق في قصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر: عيسى بن علي جرابا

إبراهيم يحيى محمد هجري *

e0yahya@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل مظاهر الاتساق في قصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر: عيسى بن علي جرابا، وأثر ذلك في تماسك النص الشعري والتحام أجزائه. معتمداً في التحليل على أطروحات النظرية النصية لدى (ديبوجراند depeaugrande) و(دريسler Dressler). وقد سار البحث في تمهيد نظري عن الاتساق مصطلحاً ومفهوماً ثم ثلاثة محاور هي: الاتساق الصوتي والاتساق النحوي والاتساق المعجمي، وتوصل إلى: تنوعت وسائل الاتساق النصي في قصيدة الراحل الحبيب، حيث جاءت على ثلاثة مستويات: فعلى المستوى الصوتي تجلّى اتساق النص من خلال الوزن والاقطاع الشعري، والقافية، والتصريع، والعلل العروضية. حيث تضافرت مكونة نسيجاً نصياً متماسكاً. وعلى المستوى النحوي كان للإحالة الضميرية والموصولية دور بارز في اتساق النص، كما كان ذات الأثر حاضراً من خلال الربط بالأداة. وعلى المستوى المعجمي فقد ظهر تآزر النص عن طريق ظاهرة التكرار، كلياً كان أو جزئياً.

الكلمات المفتاحية: اتساق النص، الاتساق الصوتي، الاتساق النحوي، الاتساق المعجمي.

* طالب دكتوراه في اللغويات - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: هجري، إبراهيم يحيى محمد، الاتساق في قصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر عيسى بن علي جرابا، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 353-385.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Cohesion in the Poem of "al-Rāḥil al-Ḥabīb" by Issa Bin Ali Jaraba

Ibrahim Yahya Muhammed Hijri*

e0yahya@gmail.com**Abstract:**

This research aims to analyze the various ways in which cohesion is exhibited in the poem "al-Rāḥil al-Ḥabīb" by Issa bin Ali Jaraba. The study examines how cohesion affects the overall coherence of the poetic text and the merging of its different sections. To achieve this, the research relies on the textual theory principles proposed by Depeaugrande and Dressler for analysis. The study begins with a theoretical introduction discussing the concepts and terminology related to cohesion. It is then divided into three sections: phonetic cohesion, grammatical cohesion, and lexical cohesion. The study finds a variety of means for achieving textual cohesion in the poem "al-Rāḥil al-Ḥabīb" on three levels. On the phonetic level, the cohesive texture of the text was created by the combination of poetic meter, rhythm, rhyme, inflection, and prosodic features. On the grammatical level, the use of pronouns, connectives, and tools played a prominent role in creating cohesion in the text. The same effect was also achieved through linking. On the lexical level, the text achieved cohesion through the use of repetition, either in whole or in part.

Keywords: Text Cohesion, Phonetic Cohesion, Grammatical Cohesion, Lexical Cohesion.

* A PhD Scholar in Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Human Sciences, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Hijri, Ibrahim Yahya Muhammed, Cohesion in the Poem of "al-Rāḥil al-Ḥabīb" by Issa Bin Ali Jaraba, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 353-385.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

اللسانيات النصية اتجاه حديث في الدرس اللغوي، يجعل من النص وحدة كبرى للتحليل، يهدف من خلال ذلك إلى تكوين معنى أعمق للدلالات المرادة من النص، عبر تلك الألفاظ والجمل والعبارات المتتابعة داخله، فهو يفسر النصوص مسترشدا بمعطيات نحو الجملة، فهما لا ينفك بعضهما عن بعض، غير أن نحو النص يبتعد عن المعيارية المتمثلة في نحو الجملة.

وفي ضوء نحو النص يسير البحث واصفا ومحللا قصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر: عيسى بن علي جرايا في ضوء أحد معايير النص السبعة، عند دي بوجراندي وديريسلر، وهو معيار الاتساق وبيان أثره في الربط النصي، ويهدف البحث إلى الوقوف على مظاهر الاتساق بمستوياته الثلاثة: (الصوتي، والنحوي، والمعجمي)، وبيان أثرها في اتساق النص الشعري في قصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر: عيسى بن علي جرايا، من ديوانه (ويورق الخريف).

وتكمن أهمية هذا البحث في جدته؛ إذ يتناول قصيدة مهمة هي قصيدة (الراحل الحبيب)، للشاعر: عيسى بن علي جرايا، الذي يعد من أهم الشعراء المعاصرين الذين أسهموا في إثراء الشعر السعودي، فضلا عن كونه محاولة تطبيقية لنظرية نصية تسهم في الكشف عن مدى تماسك هذه القصيدة البنائي وانسجامها الدلالي. ومن ثم سيمهد هذا التطبيق طريقا لدراسات وبحوث تبني هذا المنهج مستقبلا.

ومما دعا إلى تناول هذا الموضوع هو قرب شعر الشاعر جرايا من نفسي عامة وقصيدته (الراحل الحبيب) خاصة، إلى جانب الرغبة في تطبيق منهج لساني على أنموذج شعري من نتاجه الأدبي، فكان أمامي (نحو النص)؛ لما له من غنى نظري وإجرائي يمكن الباحث من تحليل النص مراعيًا منطلقاته الثلاثة (النص والمؤلف والمتلقي) من خلال معايير سبعة حددها ديوبوجراندي، ولأن المقام لا يتسع لتطبيق تلك المعايير فقد اخترت معيار الاتساق لما يمثله بين تلك المعايير من مركز نصي عبر مستويات ثلاثة تغطي بنية النص إيقاعا وتركيبا ومعجما فضلا عن قالبته في أثناء التحليل من مراعاة ظلال المعايير الأخرى.

وقد اعتمد البحث نظرية نحو النص منهجا لسانيا يسترشد به في وصفه وتحليله للقصيدة الشعرية، وتسليط الضوء على ما يتعلق باتساق النص وترابط أجزائه. ولتسهيل التطبيق وضبطه سلك الباحث الآتي:



1. كتابة القصيدة كاملة في نهاية التمهيد، مع ترقيم أبياتها ليسهل على القارئ الرجوع إليها.
2. الاعتماد على استقرار ظواهر الاتساق في النص على المستويات الثلاثة اعتماداً على الإحصاء الذي يسهم في ضبط التحليل ودقة النتائج.

التمهيد:

الاتساق في اللسانيات النصية:

الاتساق (Cohesion) أحد المعايير السبعة التي ذكرها (بوجراند R.depeaugrande) و(دريسler Dressler) حين عرفا النص بأنه: "فعل اتصالي تتحقق نصيته إذا اجتمعت له سبعة معايير، هي: الربط، والتماسك، والقصدية، والمقبولية، والإخبارية، والموقفية، والتناس" ⁽¹⁾. ويعتبر ركيزة أساسية في التحليل اللساني النصي، إذ يختص برصد الوسائل التي تتحقق من خلالها الاستمرارية في ظاهر النص (Surface text)، كما يبحث في الكيفية التي يتم من خلالها ربط العناصر اللغوية في مستوى البنية السطحية بحيث يؤدي السابق منها إلى اللاحق ⁽²⁾.

ويركز هذا المعيار على بنية النص الشكلية، إذ يركز على وجود مجموعة من القوانين الاختيارية التي استخلصت من النص ذاته، ودراسة النص، وتراكيبه، وأبنيته، ووظيفته بمعايير علمية ⁽³⁾.

أهمية الاتساق في الدراسات النصية:

يتفق علماء النص على أهمية هذا المعيار في تشكل النص وتفسيره، فمن خلال توافر وسائله في النص يكون الكلام مفيداً، وتتضح من خلاله العلاقة بين كلمات الجملة الواحدة أو الجمل المتعددة، ويؤمن اللبس في أداء المقصود، ويستبعد الخلط بين عناصر الجملة، وهو عامل مهم من عوامل استقرار النص ورسوخه، إذ يسهم في عدم تشتت الدلالات الواردة في النص ⁽⁴⁾. فمتى تعذر على النص أن يكون متسقاً على مستوى البنية السطحية فإنه يؤدي إلى فساد المعنى واضطرابه، وتشتت عناصر التراكيب ويحصل الخلط بينها، بل لا يكون حينها النص نصاً؛ لانعدام معايير النصية فيه والتي من أهمها معيار الاتساق.

وحين ننظر إلى النص على أنه وحدة تكاملية تكونت من تتابع الجمل داخله، وكل جملة منها مرتبطة بما قبلها وما بعدها بنسيج لفظي تركيبى يجعلها متآزرة فيما بينها واتساقاً يجعلها كالكتلة



الواحدة، تسير معا على المستوى اللفظي لتحقيق ما جاءت لأجله على المستوى الدلالي، فإن وسائل الربط داخل الجملة الواحدة تحقق تماسكها، ووسائل الربط خارج حدود الجملة الواحدة مع سابقتها ولاحقتها تسمح لنا في أن نفهم النص⁽⁵⁾.

مستويات الاتساق في هذه الدراسة.

أشار (هاليدي، ورقية حسن) إلى أن الاتساق ينقسم إلى قسمين هما:

1-الاتساق النحوي (Grammatical Cohesion).

2-الاتساق المعجمي (Lexical Cohesion)⁽⁶⁾.

وأضاف بعضهم (الاتساق الصوتي) إلى النوعين السابقين، بعد أن وقف على جعل (بوجراند) لمصطلح التنعيم محورا صوتيا رئيسا في اتساق النص وتناسقه⁽⁷⁾.

ومن هذه المستويات الثلاثة سينطلق التحليل النصي لمظاهر اتساق النص في النص المدروس، وبما أنه معيار يُعنى بالظواهر اللفظية الشكلية التي تعين على تناسق النص (صوتيا / نحويا / معجميا)، فسيركز البحث على تناول أدواته المؤثرة داخل نطاق الجملة الواحدة أو تتابع الجمل المكونة للنص المدروس (الراحل الحبيب) للشاعر: عيسى بن علي جرايا⁽⁸⁾:

نص القصيدة⁽⁹⁾:

الراحل الحبيب

ونامَ فوقَ جفونيَ الهَمُّ والأرقُ	1-ثاقِلَ الخطوُ وامتدَّتْ بيَ الطرُقُ
هَجِرُها وبنارِ الصبرِ أحترقُ	2-وفي فؤادي صحارى الحزنِ يعصفُ بي
أشكولهُ كُلُّهمَ عني قدِ افترقوا	3-غَصَصْتُ بالدمعِ لما لم أجدَ أحداً
فَكَدْتُ بينَ غبارِ الخوفِ أختنقُ	4-وخلتُ أن الدِّياجي جحفلٌ لَجِبُ
سَياطُها وبغِيرِ الله لا أثقُ	5-أمشي وخلفي صروفُ الدهرِ تلهُبُني
حتى إذا جئتُهُ فالدمعُ يَسْتَبِقُ	6-أسابِقُ الرِيحِ إن طيفٌ بداً أملاً
حَيَرى وبينَ ضُلوعي أشعلتُ حُرُقُ	7-أبى رحلتَ وفي عينيَّ أسئلةٌ



في دمعها مقلٌ والصبرُ منغلِقُ
كلِّ الوجوه وموجُ الحزنِ يصْطَفِقُ
ثوبًا يُزَيِّنُهُ الإحسانُ والخُلُقُ
على بنيهِ ووجهًا باتَ يَأْتَلِقُ
وحكمةً لم يَشْنُها في الوري نَزَقُ
ما جاوزَ العشرَ يطوي جسمه الرَهَقُ
ما باله لم يَعُدْ؟ أَرَزَى بي القلقُ
له عوارضُ أو طالتْ به الطرقُ
أو حينَ يَحْمُرُ في أرجائنا الشَّقَقُ
إشراقه الوجهِ حينَ الفجرِ يَنْبِثُ
صَمْتًا تكادُ به الساعاتُ تَنْفَلِقُ
إلا سهامَ الأسمى تَفْري وتَخْتَرِقُ
روضي وأجذبَ فيه الشَّدُو والعَبَقُ
شمسُ الحبيبِ وأجرتْ دمعها الحَدَقُ
ويَبْلَعُ الأثَّةَ المكلومة الغَسَقُ
صَحْبِي ورانَ عليَّ اليأسُ والْفَرَقُ
مُدَّتْ إليه فعادَتْ والمُنى مِرَقُ
بإذنِ ربِّك لا هَمٌّ ولا أَرْقُ
في حقلِكَ الزَّرْعُ مُشْتَدًّا به العَدَقُ
حمامةٌ وتَراءى البدرُ يَأْتَلِقُ

8-لم أنسَ يومَ أتى الناعي وقد غَرِقَتْ
9-وراعني يومها موتُ الحياة على
10-أبي رحلتْ زكيَّ النفسِ مُنْشَجًا
11-أهفو إليك فؤادًا فاضَ مَرَحَمَةً
12-وقامةً في ثباتٍ للعلا سَمَقَتْ
13-أبي رحلتْ وقد خَلَفَتْ مُنْتَظِرًا
14-يبكي ويصرخُ يا أمَّاه أينَ أبي؟
15-قولي سيأتي ولكن رُبَّما عَرَضَتْ
16-قولي سيأتي قُبَيْلَ العصرِ في وَلَه
17-قولي تأخَّرَ في شُغلٍ وسوفَ ترى
18-قولي وقولي أذيمي في مُخِيلَتِي
19-أبي وعشرونَ عامًا ما رأيتُ بها
20-رحلتْ دُونَ لقاءٍ يُرتَجى فَذَوَى
21-وَجَرَعَ القلبُ كأسَ السُّهْدِ مذ غربتْ
22-كمِ بَتُّ أَحْمِلُ الألمي أنوءُ بها
23-سامرتُ نجمَ الدِّياجي حينَ أنكرني
24-أَبُّهُ بعضَ ما بي غيرَ أنَّ يدي
25-أبي سَكَنْتَ جنانَ الخلدِ مُتَكَيِّمًا
26-حصدتَ ما زرعْتَ كَفَّاك حينَ زَكَا
27-سقى ضريحَكَ صوبُ الغيثِ ما سَجَعَتْ



28-أرجو من الله أن ألقاك يا أبتّي في جنةٍ قد أُعدتْ للألّٰى صدّقوا

29-كادت تفيضُ عليك الرُّوحُ من أسفٍ لولا يقيني بأنّا سوف نفترقُ

المبحث الأول: الاتساق الصوتي

حينما يعتمد منتج النص إلى عرض خطابه على المتلقي لا يخرج عن وسيلتين اثنتين، هما النطق أو الكتابة، وبما أن القصيدة الشعرية يغلب عليها الطابع الصوتي وزنا وإيقاعا، فإن هناك من الظواهر الصوتية ما يسهم في ترابطها وتلاحم أجزائها، وقد اهتم علماء النص بدراسة هذه الظواهر وتتبعها على المستوى الصوتي للنص شعرا أو نثرا، وقد أشار بعضهم إلى أن لبعض الظواهر الشكلية المتمثلة في الوزن (Meter)، والقافية (Rhyme)⁽¹⁰⁾ إسهاما واضحا في اتساق النص وتأزره، وفيما يلي تتبع لبعض هذه الظواهر الصوتية في هذه القصيدة الشعرية.

1-الوزن والإيقاع الشعري

إذا علمنا أن الوزن الشعري والقافية هما أهم ما يميز الشعر عن غيره، إذ هو " قول موزون مقفى دال على معنى"⁽¹¹⁾، فإننا حينئذ ندرك ما لهما من أثر كبير في اتساق النص الشعري. ويلاحظ تلاؤم أجزاء هذه القصيدة داخل الإيقاع الصوتي الذي تمثل في (بحر البسيط)، فالنسق الصوتي الذي سارت عليه أبيات القصيدة يُظهر مقدار الترابط الإيقاعي الذي يسهم في اتساقها حين يكون ذات الإيقاع منتشرا على مستوى أبيات النص الشعري، ويمكن تقطيع بيت المطلع على النحو الآتي :

ونامَ فوقَ جفونيَ الهُمُّ والأرقُ	وتثاقلَ الخطوُ وامتدَّتْ بيَ الطرقُ
ونامفو قجفو نلهممؤل أرقو	تثاقلل خطوؤم تدتبيط طرقو
o// o// o// o//	o// o// o// o//
متفعّلن فاعلن مستفعّلن فعلن	متفعّلن فاعلن مستفعّلن فعلن

فيما تتبعها بقية أبيات القصيدة على ذات النمط، فالجملة مع جارتها كونت إيقاعَ شطري شعري التحم مع أخيه في بيت شعري، هذا البيت الشعري الذي تكون من مجموعة تفاعيل تمثلت في (مستفعّلن فاعلن مستفعّلن فعلن) اتسق مع لاحقه في ذات الإيقاع الصوتي المنتظم، وتأزر لاحقه مع سابقه كذلك في تشكيل كتلة نصية واحدة ظهرت في تكوين هذه القصيدة.



وكذا الأمر حينما يحدو الحادي هذه القصيدة الشعرية، يلحظ كيفية تأثير النغم المتزن في أثنائها، وربما لو اختل هذا الإيقاع في أحد مكوناتها لظهر الاضطراب، ولتشكل انعدام المقبولية لهذا النص في ردة فعل المتلقي، فهو شريك النص الذي يحاول تتبع جمالياته وفك شفراته.

2-القافية

القافية هي المكمل الآخر للنغم الموسيقي داخل النص الشعري، فهما "عناصر صوتية تقارب بين كلمات النص على أساس مبدأ المشابهة أو الوحدة الإيقاعية"⁽¹²⁾، وهي عند الخليل: "آخر حَرْف ساكن فيه البَيْت إلى أَوَّل ساكنٍ يليه مَعَ الحَرَكَةِ الَّتِي قَبْلَ السَّاكِنِ"⁽¹³⁾. وتُعرَّف القافية بأنها: "الحَرْفُ الَّذِي تُبْنَى عَلَيْهِ الْقَصِيدَةُ، وَهُوَ الْمُسَمَّى رَوِيًّا"⁽¹⁴⁾.

وبالوزن والقافية مجتمعين يشعر المتلقي باتساق النص، فالقافية الشعرية (القاف المضمومة) في هذه القصيدة قد أضفت بعدا اتساقيا آخر؛ حينما يأتي البعد الموسيقي على ما يهواه المتلقي، بانتظام يتحقق في سائر أبيات القصيدة، يحقق من خلاله النص ذلك التماسك على المستوى الرأسي. هذا الربط الذي أحدثته القافية جعل القصيدة كتلة واحدة تسير في إطار تضافري، ملتحة التحاما يُوصف بقوة الاتساق.

وإذا كان وزن القصيدة قد وحد النص في إطار صوتي واحد، فإن القافية قد وحدت بين مجموعة من الكلمات (الأرق، أحرَق، افترقُوا، أختنقُ،...) على مدار 29 بيتا، يتوقف عنده انسياب الإيقاع الشعري، فهي تحمل القارئ على إدراك معاني كلماتها المتوالية المتصلة بغرض القصيدة الرئيس⁽¹⁵⁾؛ فهي بمثابة الفواصل الموسيقية التي تتردد على السامع ويستمتع بها على فترات منتظمة متناسقة. وبهذا يتحقق عبر القافية تماسك القصيدة.

3-التصريع

يقول الزبيدي: "وتصريع الشعر هو تقفية المصراع الأول، مأخوذ من مصراع الباب. وقيل: تصريع البيت من الشعر: جعل عروضه كضربه"⁽¹⁶⁾. حيث تتفق التفعيلتان (العروض) و(الضرب) في الوزن والحرف.

ويلاحظ في البيت الأول من القصيدة اتفاق العروض (طُرُق) مع الضرب (أرق) في الحرف الأخير، وهذا هو التصريع الذي يضيف اتساقا على المستوى الأفقي للبيت الشعري⁽¹⁷⁾، فقد تماسك شطره الأول مع شطره الثاني عبر هذه الظاهرة، التي جعلت منه نصا التحم بعضه بالآخر، ويحيل



آخره على أوله عبر هذه النغمة الخاصة التي نتجت من خلال هذا التصريح، الذي هو "أكثر الأشكال دلالة على توافق عنصرين صوتيين على المستوى الأفقي"⁽¹⁸⁾.

4-العلل العروضية⁽¹⁹⁾

إذا تأملنا الإيقاع الصوتي في أثناء القصيدة وجدنا أن النغمة الشعرية قد أسهمت كما تقدم في اتساق النص؛ بحيث جعلته كالكتلة الواحدة التي تلاحمت أجزاؤها عن طريق هذا الظاهرة الصوتية، وتَقَرَّرَ أن هذا الاتساق حاضر في جميع أبيات القصيدة؛ فهو يتجلى رأسياً فيتحد فيه البيت من القصيدة مع غيره في تنابعات تكون نصاً يظهر فيه التماسك.

وهذا التماسك ذاته تجده واضحاً في تفعيلتي العروض والضرب من كل بيت شعري سواء على المستوى الأفقي لذات البيت أم على المستوى الرأسي حضوراً في جميع أبيات القصيدة، وذلك عن طريق العلة العروضية التي أصابت كلاً من تفعيلتي العروض والضرب.

فالتفعيلة الأخيرة من الشطر الأول مع التفعيلة الأخيرة من الشطر الثاني كونتا انسجماً صوتياً حين أصاب كلا منهما الخبن⁽²⁰⁾، فتحولت التفعيلتان من (فاعلن / // /) في عروض البيت وضربه إلى (فعلن / ///).

ففي البيت الأول تمثلت في عروضه (طُرُقُ)، وضربه (أَرَقُ). فكونتا اتساقاً صوتياً أفقياً، وهكذا تجد في جميع أبيات القصيدة تحقُّق التماسك الأفقي على مستوى البيت الواحد. كما تجد هذه العلة في جميع تفعيلات العروض في أبيات القصيدة كـ (2-صف بي، 3-أحدًا، 4-لَجِبُ، 5-هَيْي...)، وتجدها كذلك في جميع تفعيلات الضرب كـ (2-تَرِقُ، 3-تَرِقُوا، 4-تَنِقُ، 5-أَتِقُ...) وهكذا رأسياً مع العروض والضرب في كل بيت؛ سعياً من منتج النص إلى إضفاء تماسك نصي يستمر على مدار القصيدة.

ومن خلال هذا التوافق على المستوى الأفقي الذي تحقق من خلال التصريح، والتوافق الرأسي الذي أحدثته القافية، والتوافق الكلي الذي أحدثه الإيقاع المنتظم للوزن الشعري، والعلل العروضية يُخلص إلى أن الظواهر الصوتية الأنفة الذكر قد تعاضدت لتُخرج هذه القصيدة نصاً يتمتع بالاتساق والإحكام.



المبحث الثاني: الاتساق النحوي

يُعنى الاتساق النحوي بكيفية ربط المفردات داخل النص عبر تلك العلاقات النحوية على المستوى السطحي، ابتداء من وحدته الصغرى المكونة له وصولاً إلى تلك المتتابعات من الوحدات المتتالية المتجاوزة داخل النص اللغوي. وهذا النوع من الاتساق يحكم حركة التفاعل الظاهرة على السطح؛ نتيجة الحركة المماثلة في بنيته العميقة، فقواعد النحو في أي لغة تولّد وتنتج تراكيب جمل صحيحة نحويًا، يتمكن من خلالها المنتج من إيصال مقصده للمتلقّي. وهذه القواعد قادرة على أن تظهر سبب كون الجملة غير صحيحة حين يعتبرها ابن اللغة كذلك⁽²¹⁾. وفيما يلي عرض لبعض مظاهر الاتساق النحوي في القصيدة:

أولاً: الإحالة

هي أكثر مظاهر الاتساق النحوي شيوعاً، وتأثيرها على الاتساق النصي بيّن واضح، وقد عرفها بوجراند بأنها: "العلاقة بين العبارات من جهة وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات"⁽²²⁾، وتمثل بؤرة التوجيه داخل النص، كالشعلة التي تدلّ كلا من القارئ والسماع إلى فهم المعنى المراد، والتعامل مع النص في إطار علاقات تحيل عناصرها إلى بعضها لتكون اتساقاً نصياً⁽²³⁾.

وهذه العلاقة تجعل المعنى ذا استمرارية عبر اتساق اللفظ الدال عليه بعضه بالآخر، فهناك أدوات في النص تجبر المتلقي على البحث عن معناها في مكان آخر، داخل النص أو خارجه، فهي كلمات لا تملك معنى في نفسها وإنما في غيرها⁽²⁴⁾، هذا الغير قد يكون منتشرًا في أرجاء النص، وبالعودة إليه يحصل اتساق النص بوصفه كتلة واحدة، أو تكون خارجه فتجعل النص يتأزر مع سياقه ليُكون نصاً متسقاً ومتلاحماً الأجزاء.

وتخضع الإحالة لقيد دلالي، إذا لا بد من اشتراك العنصر المحيل مع العنصر المحال إليه في بعض الخصائص، باختلاف مواقعهما داخل النص أو خارجه⁽²⁵⁾، وعلى هذا تحتاج هذه الظاهرة التي تؤثر في اتساق النص إلى عنصرين رئيسين يُكوّنانها وهما:

1-العنصر الإحالي: وهو المحيل المهم الذي يحتاج إلى ما يفسره، ضميراً كان أو اسم إشارة أو اسماً موصولاً أو غير ذلك من الكلمات المهمة التي تحيل إلى غيرها في تمام معناها.



2-العنصر الإشاري: وهو المحال إليه الذي يفسر إبهام العنصر الإحالي، وقد يكون داخل النص أو خارجه ويستنبط من خلال السياق⁽²⁶⁾.

وحين يعود الضمير على متقدم، بحيث يكون العنصر الإشاري سابقا على العنصر الإحالي، تسمى الإحالة حينئذ (إحالة قبلية Anaphora)، وعلى العكس من ذلك (الإحالة البعيدة Cataphora)، حينما يعود العنصر الإحالي على العنصر الإشاري المتأخر عنه.

وهذان النوعان يندرجان تحت (الإحالة النصية الداخلية Endophora)، التي يكون فيها العنصر المشار إليه موجودا في محيط النص. فإن كان المشار إليه غير موجود في النص وإنما يفهم من سياق الموقف فستكون الإحالة هنا (إحالة سياقية خارجية Exophonic Reference)⁽²⁷⁾.

وفي هذه القصيدة تظهر الإحالة وسيلة مؤثرة في اتساق النص الشعري، والضمائر هي النوع الأكثر مجيئا في هذه القصيدة مقارنة بالألفاظ والعناصر المحيلة الأخرى، فقد وردت بشكل كبير داخل النص الشعري، لتشكل مع العنصر الإشاري تلاحما أسهم في اتساق النص على المستوى السطحي والعميق، وفيما يلي بيان لبعض المواضع التي جاءت فيها:

الإحالة الضميرية:

الضمائر من العناصر اللغوية التي لا تكتفي بذاتها في التأويل، بل لا بد من العودة إلى ما تحيل إليه لأجل الوصول إلى تأويل مناسب لها ولما تعود عليه، وبهذا يحصل الاتساق النصي عبر استرجاع المعنى. وقد تنوعت هذه الضمائر في هذه القصيدة وتعددت؛ ولعل السبب في ذلك اعتماد الشاعر على الحوار الذي كان يفترضه في أثناء النص الشعري، فانتشرت الإحالة الضميرية بكثافة على مستوى البنية السطحية للنص، فجعلت في معظمها تعود على عناصر إشارية ثلاثية: (الشاعر، الأب، الأم)، وفيما يلي بيانها.

1. الإحالة الخارجية التي تمثلت في العنصر الإشاري الأول (الشاعر): وهو يمثل العنصر الإشاري الأكثر من حيث عدد العناصر المحيلة إليه داخل النص، فقد أحيل إليه ثلاثة وأربعون عنصرا إحاليا، وهو خارج إطار النص الشعري، وهذه العناصر موضحة في الجدول التالي:



العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	رقم البيت
الشاعر: عيسى جربا	ياء المتكلم في: (بي)	1، 2، 24
	(جفوني)	1
	(فؤادي)	2
	(عني)	3
	(أمشي)	5
	(خلفي)	5
	(تلهيني)	5
	(أبي)	7، 10، 13، 19، 25
	(عيني)	7
	(ضلوعي)	7
	(راعي)	9
	(روضي)	20
	(ألامي)	22
	(أنكرني)	23
	(صحي)	23
	(عليّ)	23
	(يدي)	24
	(أبتي)	28
	(يقيني)	29
	تاء الفاعل في: (غصصت)	3
	(خلت)	4



4	(كدت)	الشاعر: عيسى جرايا
6	(جئته)	
19	(ما رأيت)	
22	(بتّ)	
23	(سامرت)	
2	الضمير المستتر (أنا) في: (أحترق)	
3	(لم أجد)	
3	(أشكو)	
4	(أختنق)	
5	(لا أثق)	
6	(أسابق)	
11	(أهفو)	
22	(أحمل)	
22	(أنوء)	
24	(أبثّه)	
28	(ألقاك)	

وبلاحظ على هذه الإحالة ما يأتي:

-تنوعت هذه الإحالة بين الضمائر البارزة والمستترة، فقد جاءت الضمائر البارزة في اثنين وثلاثين موضعاً، بخلاف قسيمتها الأخرى التي جاءت في أحد عشر موضعاً. كما كان لـ (ياء المتكلم) النصيب الأكبر في تلك الضمائر البارزة بتعداد بلغ ثلاثاً وعشرين مرة في حين جاءت (تاء الفاعل) بوصفها عنصراً إحالياً في خمسة مواضع. وجاءت الضمائر المستترة متمثلة روح المتكلم كذلك في أحد



عشر موضعا تجسدت في ضمير المتكلم المستتر (أنا).

- جاءت روح الشاعر ساكنة لتلك المواضع الإحالية على المستويين البارز والمستتر، فقد برز كل من (ياء المتكلم، وتاء الفاعل)، واستتر ضمير المتكلم (أنا) في إشارة واضحة لحضور الشاعر على مستوى النص الشعري بما يقاسيه من آلام، ويسكنه من أحزان نتيجة فراق والده.

- جاءت هذه الإحالة لتشير في معناها إلى خارج إطار النص، حيث وقع فيها العنصر الإشاري خارج النص الشعري، وكان لها دور بارز في اتساق النص وتماسكه؛ فقد استغرقت مسافة ثمانية وعشرين بيتا، عملت فيه هذه الضمائر على الربط بين الشاعر خارج حدود النص، وما يحيل إليه داخل النص وذلك عن طريق إدخال سياق الموقف في عملية تفسير مدلولاتها.

- عملت هذه الضمائر على إحداث اتساق نصي في أبيات هذه القصيدة، فهي على مستوى الاتساق الأفقي حاضرة بتأثيرها اللفظي والدلالي، ففي البيت 1- تجد (بي، جفوني)، وفي البيت 2- (بي، فؤادي، أحترق)، وفي البيت 3- (لم أجد، أشكو، عني)، وفي البيت 4- (خلت، كدت)، وفي البيت 5- (أمشي، خلفي، تلهبني، لا أثق)، وفي البيت 6- (أسابق، جئته)، وفي البيت 7- (أبي، عيني، ضلوعي)، وفي البيت 19- (أبي، مارأيت)، وفي البيت 22- (بت، أحمل، آلامي، أنوء)، وفي البيت 23- (سامرت، أنكرني، صحي، علي)، وفي البيت 24- (أبته، مابي، يدي)، وفي البيت 28- (أرجو، أبت).

وهكذا انتشرت كما هو موضح في أبيات النص الشعري على مستوى أفقي في البيت الواحد متعاونة فيما بينها لتحقيق ترابطا أكبر على مستوى النص كاملا (المستوى الرأسي).

2. الإحالة الداخلية المعجمية التي تمثلت في العنصر الإشاري الأول (الشاعر): وهي إحالة داخلية معجمية، حيث ذكر الشاعر نفسه داخل النص، وجعل يحيل إليه بعض الضمائر التي أسهمت في بناء تماسك نصي، وقد جاءت في النص كالاتي:

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	رقم البيت
الشاعر: حين وصف نفسه في البيت 13 بـ (منتظرا).	ياء المتكلم في: (أبي)	14
	(بي)	14
	(مخيلتي)	18
	هاء الغائب في: (جسمه)	13



13	الضمير المستتر (هو): (جاوز)	
14	(يبكي)	
14	(يصرخ)	
17	الضمير المستتر (أنت): (تري)	

ويلاحظ على هذه الإحالة ما يأتي :

-بدأ الشاعر في إقحام نفسه في النص باعتباره عنصرا إشاريا، ابتداء من البيت 13 وصولا إلى البيت 18، وقد أحال إليه ثمانية ضمائر تنوعت بين البارزة والمستترة، بين المتكلمة والغائبة والمخاطبة، فـ (ياء المتكلم) و (هاء الغائب)، والضمير المستتر (هو)، و (أنت)، توجي بتنوع يلفت النظر إلى حضور الشاعر داخل النص وخارجه، كما تدل على نشوء حوار داخلي يفهم من خلال ضمير المخاطب (أنت)، فهو في لحظة صراع مع نفسه ومع غيره، ويحاول أن يبحث عن مخرج لذاته من ألم الفقد الذي يعيشه حين يضع نفسه موضع المتكلم تارة وموضع المخاطب تارة أخرى.

-تنوعت هذه الإحالة الداخلية المعجمية بين أن تكون إحالة قريبة المدى، فالمسافة بين العنصر الإحالي والعنصر الإشاري لم تتجاوز حدود البيت الواحد أو الجملة الواحدة، فلفظة (جسمه) مشتملة على ضمير يعود على (منتظرا) وهما في نفس البيت 13. كما أن المسافة في هذه الإحالة بدأت تزداد شيئا فشيئا حينما ذكرت العناصر الإحالية في أبيات أخرى، فالضمير (أبي، بي) وقع في البيت 14، كما وقع الضمير المستتر (أنت) في كلمة (تري) في البيت 17، وكلما ازدادت المسافة بعدا ازداد الاتساق النصي في ظهوره، وهذه الإحالة في هذا المقام تُسمى إحالة بعيدة المدى.

3. الإحالة الداخلية المعجمية التي تمثلت في العنصر الإشاري الثاني (الأب): وقد تعددت الضمائر المحيلة عليه وتنوعت في عشرين موضعا، جاءت على النحو التالي:

العنصر الإشاري	العناصر الإحالية	رقم البيت
الأب (أبي)	تاء الفاعل للمخاطب في: (رحلت)	7، 10، 13، 20

13	(خلفت)	
25	(سكنت)	
26	(حصدت)	
11	كاف الخطاب في: (إليك)	
25	(ربك)	
26	(كفأك)	
26	(حقلك)	
27	(ضريحك)	
28	(ألقاك)	
13	هاء الغائب في: (ما باله)	
15	(له)	
15	(به)	
14	الضمير المستتر (هو) في: (لم يعد)	
16، 15	(سيأتي)	
17	(تأخر)	

ويلاحظ على هذه الإحالة ما يأتي:

-تنوعت العناصر الإحالية وتعددت، فهي بين ضمير مخاطب وغائب، وبين ضمير بارز وآخر مستتر، فقد جاءت تاء الفاعل للمخاطب في سبعة مواضع، وكذلك كاف الخطاب التي تعود على العنصر الإشاري (أبي) في ستة مواضع، كما جاءت ها الغائب في ثلاثة، واستتر الضمير الذي قدر به



(هو) الذي يُحيل على الأب في أربعة مواضع. وهذا التعدد الذي سبق بيانه في الجدول جعل ترابط النص متمثلاً في عودة هذه الضمائر على مفسرها.

-جاء العنصر الإشاري قريباً من العنصر الإحالي في مواضع منها، (رحلت) في البيت 7 و 10 و 13، حيث كان العنصر الإشاري مع العنصر الإحالي في جملة واحدة، ولك أن ترى الفرق بين هذه المواضع وموضع (رحلت) في البيت 20، فقد بُعد عنها العنصر الإشاري (أبي) وجاء في بداية البيت 19 خارج إطار الجملة والبيت الذي تضمن العنصر الإحالي.

ومثلها في كونها إحالة بعيدة المدى، الضمائر في الكلمات (سكنت، حصدت، إليك، ربك، كفاك، حقلك، ألقاك، ما بله، له، به، لم يعد، سيأتي، تأخر)، هذه الإحالات القريبة والبعيدة تضافرت في النص لتنتج نصاً شعرياً مسبوکاً.

-استعمل الشاعر ضمائر الخطاب حين يخاطب والده -رحمه الله- في ثلاثة عشر موضعاً، في حين استخدم ضمائر الغائب سبع مرات، ولعل هيمنة ضمائر الخطاب يدل على محاولة الشاعر في استحضار والده المتوفي وتجسيده واقعاً أمامه؛ حتى يحظى بحوار الابن مع أبيه، ويثثه معاناته التي عاش معها منذ كان صغيراً لم يتجاوز العاشرة، في حين قلت ضمائر الغيبة لحضورها في نفس الشاعر، حتى كأنه قد ألف غيبة أبيه.

-أسهمت هذه الضمائر بعودتها على عنصر إشاري واحد في اتساق النص لفظياً، وحبكه معنوياً.

4. الإحالة الداخلية المعجمية التي تمثلت في العنصر الإشاري الثالث (الأم)، وهي قليلة مقارنة بسابقتها من الإحالات المتقدمة، فقد أحال النص على (الأم) في ستة مواضع كلها بواسطة الضمير (يا المخاطبة)، فالضمير في كلمة (قولي) ورد في البيت 15، 16، 17، 18. وفي كلمة (أذبي) في البيت 18.

وتكاد تكون هذه أبرز العناصر الإشارية في القصيدة، فهي قد مثلت الجانب الأكثر حضوراً من حيث عدد العناصر الإحالية العائدة عليها، ولهذا حظي النص على مستوى البنية السطحية بتماسك بين؛ حيث تناول الشاعر فيها ثلاثة محاور تمثلت في: (الشاعر، الأب، الأم). وبهذا ظهر مسبوکاً بعضه إلى بعضه في دائرة اتسمت بشدة تلاحم أجزائه.

كما لا يُغفل الجانب الاتساق الذي أضفته تلك العناصر الإحالية والإشارية الأخرى التي



انتشرت في أثناء النص أفقيا ورأسيا محققة تماسكا نصيا. وهي عددا لا تقارن بما ذكر سابقا من هذه العناصر، وقد تم بالتركيز هنا على الأبرز لبيان أثره الواضح.

الإحالة الموصولية:

الأسماء الموصولة كالضمائر، مهمة تحتاج إلى تفسير، وهي بذلك تحيل إلى عنصر إشاري يتمم معناها ويجليه؛ وبهذا عُدَّت من وسائل اتساق اللفظي بين الكلمات داخل الجملة الواحدة أو بين الجمل داخل منظومة النص.

وفي هذه القصيدة كان حضور العناصر الإحالية الموصولية قليلاً جداً مقارنة بسابقتها في الإحالة الضميرية، وأثرها على اتساق النص محدود جداً، ورغم هذا فإن تأثيرها يتضح في إطار الجملة أو البيت الواردة فيه. وقد جاءت في موضعين هما:

1. البيت 24: جاء العنصر الإحالي الموصولي (ما) في قول الشاعر: (أبثه بعض ما بي). وهي إحالة داخلية لأن العنصر الإشاري (بي) موجود داخل النص، وهي كذلك إحالة بعدية؛ لأن العنصر الإحالي جاء سابقاً للعنصر الإشاري، وقد جاء كلُّ منهما في بيت واحد، بل في جملة واحدة جعل مداها قريباً، وهي بذلك تسهم في ربط البيت لفظياً ببعضه ببعض.

2. البيت 26: جاء العنصر الإحالي الموصولي (ما) في قول الشاعر: (حصدت ما زرعت كفاك حين زكا في حقلك الزرع...)، وهي إحالة داخلية بعدية قريبة المدى كذلك، غير أن تأثيرها في اتساق البيت أقوى من سابقتها، كون العنصر الإشاري فيها تكوّن من عدة جمل متواليات، فأحدثت اتساقاً واضحاً على مستوى البيت الشعري.

ثانياً: الربط بالأداة

الربط بالأداة إحدى الوسائل التي تحقق اتساقاً نصياً على المستوى السطحي للنص، وذلك عن طريق ربط الكلام ببعضه ببعض ربطاً لفظياً، ينتج عنه بعض العلاقات الدلالية التي تكونت عبر علاقة اللاحق بالسابق، أو عودة السابق على اللاحق، في تعانق لفظي ودلالي يظهر فيه النص كتلة واحدة اتساقاً وتلاحماً.

وهو قرينة لفظية تركيبية يتميز عن غيره في أنه يجعل العلاقة النحوية والسياقية حاضرة بين



مكونات الجملة ومتتابعات الجمل داخل إطار النص، وبهذا يلبس النص اتساقا لفظيا يتجلى في علاقة الجملة بالأخرى، والجمل بالنص⁽²⁸⁾.

ولأجل كونها قرينة لفظية تسهم في اتساق النص فسيتم تتبعها في القصيدة الشعرية، وبيان أثرها عن طريق الوقوف على بعض مواضعها في النص.

- الربط الإضافي

ويقصد به ذلك الربط الذي يحقق الاتساق بين الجمل المتتابعة عبر إضافة معنى جديد، إذ تعطي كل جملة لاحقة معنى جديدا إلى سابقتها عبر تتابع النص بواسطة أدوات مثل: (الواو، والفاء) أو عبر التخيير حين يطلب المنتج من المتلقي إضافة أحد المعنيين، وذلك عبر أدوات الربط (أو، أم)⁽²⁹⁾. وبهذا ياتساق النص من خلال التتابع اللفظي عبر الأدوات التي تعطي تتابعا معنويا إضافيا كذلك، وقد جاء الربط الإضافي في القصيدة الشعرية متحققا من خلال الأدوات التالية:

1. الواو

كان لحرف العطف (الواو) دور كبير في اتساق النص الشعري؛ إذ وردت بوصفها رابطة في (34) موضعا، توزعت في ثنایا النص محققة ترابطا لفظيا تمثل في عودة المعطوف على المعطوف عليه والإحالة المتبادلة بينهما قبلية كانت أم بعدية، نتج عنه ذلك الترابط الإضافي المعنوي، فقد جاءت الواو رابطة مرة على مستوى الكلمات داخل الجملة الواحدة، وفي موضع آخر رابطة بين الجمل المتتابعة داخل النص كوحدة كبرى، وهي بهذا في جميع مواضعها تربط بين النص ككتلة معنوية كذلك. ومن الشواهد الدالة على اختلاف أدوارها مايلي:

-جاءت الواو رابطة بين الكلمات داخل الجملة الواحدة محققة تماسكا على مستوى الجملة، فهي في هذا عاطفة لكلمة مفردة على كلمة مفردة ومن ذلك ما يأتي في الجدول التالي:

البيت الشعري	الجملة	الرابطة
1	نام فوق جفوني الهم والأرق	الواو
10	يزينه الإحسان والخلق	رابطة لمفردة على مفردة في إطار الجملة الواحدة
20	أجذب فيه الشدو والعبق	

-جاءت الواو رابطة بين الكلمات على تتابع جمل مختلفة، فهي رابطة لمفردة بمفردة



أخرى في جملة أخرى، وهي بذلك تحقق تماسكا نصيا من نوع آخر في إطار عطف المفردة على أخرى، ومن ذلك مايلي:

البيت الشعري	الجملة	الرابط
11	أهفو إليك فؤادا فاض مرحمة	الواو
12	وقامةً في ثبات للعلا سمقت	رابطة لمفردة على مفردة في إطار تتابع الجمل
12	وحمكةً لم يشنها في الورى نزق	

-جاءت الواو رابطة بين الجمل في مواضع كثيرة في النص الشعري، وربط الجمل فيما بينها داخل النص عبر حرف العطف الواو كثير مقارنة بعطف المفردات وربط بعضها ببعض، وفيما يلي بيان لبعض ما جاء في هذا النص:

البيت الشعري	الربط بين خمس جمل بواسطة الواو
2، 1	تثاقل الخطو، وامتدت بي الطرق، ونام فوق جفوني الهم...، وفي فؤادي صحارى الحزن...، وبنار الصبر أحترق
9، 8	لم أنس يوم أتى الناعي، وقد غرقت في دمعها مقل، والصبر منغلق، وراعني يومها موت الحياة...، وموج الحزن يصطفق
البيت الشعري	الربط بين أربع جمل بواسطة الواو
21، 20	فدوى روضي، وأجذب فيه الشدو...، وجرع القلب كأس...، وأجرت دمعها الحديق
البيت الشعري	الربط بين ثلاث جمل بواسطة الواو
5	أمشي، وخلفي صروف الدهر تلهبني، وبغير الله لا أثق
7	أبي رحلت، وفي عيني أسئلة حيرى، وبين ضلوعي أشعلت حرق
البيت الشعري	الربط بين جملتين بواسطة الواو
4، 3	غصصت بالدمع...، وملت أن الدياجي جحفل لجب
13	أبي رحلت، وقد خلفت منتظرا



17	قولي تأخر في شغل، وسوف ترى إشراقة الوجه
18	قولي، وقولي
19	إلا سهام الأسى تفري، وتخترق
22	كم بت أحمل آلامي...، ويبلغ الأنة المكلمة الغسق
23	سامرت نجم الدياجي...، وران علي اليأس
27	ما سجعت حمامة، وتراءى البدر يأتلق

وبلاحظ على هذا ماييلي:

-تنوع الربط بواسطة الواو في هذا النص الشعري، بين عطفها للمفردات بعضها على بعض داخل إطار الجملة الواحدة، أو تتابع جمل جاءت في أبيات متلاحقة، وعطفها للجمل جملة على أخرى، أو رابطة بين مجموعة من الجمل على مجموعة أخرى؛ مما حقق الاتساق الظاهري في النص. وحقق الربط بالواو تماسكا على مستوى البيت الواحد كما نرى في الأبيات (13، 17، 18، 19، 22، 23، 27، أو على مستوى تتابع أبيات كما جاء في (1+2، 3+4، 8+9، 20+21) مما أدى إلى الاستمرارية الشكلية والمعنوية في القصيدة وكأنما الجمل المتوالية جملة واحدة.

2. الفاء

جاءت الفاء قليلا في أثناء النص الشعري، فقد حققت الاتساق اللفظي في أربعة مواضع، فقد جاءت في البيت 4 رابطة بين الجملتين (خلت أن الدياجي جحفل لجب، فكدت بين غبار الخوف أختنق)، وهي هنا تحدث استمرارية نصية على مستوى البيت الشعري، كما أنها بهذا الربط تحقق -إضافة إلى ربطها الإضافي- ربطا تتابعيا زمنيا. ففقد الاختناق جاء بعد أن ظن الشاعر أن الليالي المظلمة كجيش مضطرب تغزوه من أثر الفقد لوالده. وهذا التتابع الزمني تجده كذلك واضحا في البيت 24 حين ربط الشاعر بين الجملتين (مدت إليه، فعادت والمنى مزق).

كما جاءت الفاء محققة لمعنى ثالث إضافة لربطها الإضافي والزمني، فقد جاءت محققة للربط السببي عبر ربط السبب بالنتيجة⁽³⁰⁾، وذلك واضح في البيت 6 حين يقول: (حتى إذا جئته



فالدمع يستبق)، فسباق الدمع نزولا من عيني الشاعر نتيجة لمجيء الشاعر نحو ذلك الطيف الذي يظنه أباه، ثم لا يلبث أن ينقشع.

وكذلك في البيت 20 في ربطه بين الجملتين (رحلت دون لقاء يرتجى، فذوى روضي) فرحيل الأب كان سببا لذبول ذلك الروض الذي كان يسكن الشاعر. وهذا الربط السببي الذي تضمنته الفاء جعل الجمل حالة من حالات الاستمرار، فأنت حين تقف على الجملة الأولى تشعر بعدم اكتمالها، إذ لا بد من الجملة التالية حتى يصبح المعنى مكتملا؛ ومن هنا كان ذلك الاتساق الذي يحقق الاتساق النصي⁽³¹⁾.

وبهذا كانت الفاء رابطا إضافيا زمنيا سببيا أضفت بمعانيها الثلاثة اتساقا على النص الشعري في بنيته السطحية وانعكس على تلاحم أجزائه معنويا.

3.أو

تحقق الاتساق من خلال الربط بأو في موضعين اثنين، حيث جاءت في موضع الشك فأضافت معنى بديلا للمعنى المشكوك فيه، ففي البيت 15: (قولي سيأتي ولكن ربما عرضت له عوارض، أو طالت به الطرق) فالشاعر حين يستدعي جوابا من أمه في سؤاله عن أبيه تجد أنه يفترض ذلك الحوار، فيأتي بالرد على طريق يريح قلبه من معاناته وأحزانه، ويطلب لنفسه الهدوء والسكينة، فالأب سيأتي وتأخيرته بسبب عوارض صادفته، ولعل تأخيرته بسبب طول طريق العودة.

وفي البيت 16 يواصل النص اتساقه من خلال الربط بأو حين يسترسل الشاعر في حوار الافتراضي مع أمه، ويواصل طرح الخيارات التي يصل عن طريقها إلى السكون والأمل في عودة الأب. فيربط بين الجملتين (سيأتي قبيل العصر في وله، أو حين يحمر في أرجائنا الشفق). ومن خلال هذا تحقق الاتساق النصي في تتابع الجمل التي ارتبط بعضها ببعض عن طريق الحرف أو.

2- الربط الاستدراكي (العكسي)

تمثل هذا النوع من الربط عبر أداة الربط (لكن)، حين أضافت اتساقا لفظيا عن طريق إضفاء معنى الاستدراك في البيت 15، فالشاعر حين ينتظر من أمه خبر تأكيد مجيء والده، يستدرك على لسانها فيقول: (قولي سيأتي، ولكن ربما عرضت له عوارض) وهو بهذا يربط بين الجملتين في البيت الشعري، ويحقق ذلك الاتساق النصي.



والملاحظ أن أدوات الربط الإضافي أو الاستدراكي أو السببي الواقعة في أثناء النص، قد أضفت ذلك الاتساق النصي، ولا غنى لأحدها عن الآخر في تحقيق ذلك؛ فهي تسهم في ربط الجمل المتوالية والمتباعدة، وتشكل سلاسل رابطة داخل النص تربط بعضه ببعضه الآخر⁽³²⁾.

المبحث الثالث: الاتساق المعجمي

يكون هذا النوع من الاتساق عن طريق المفردات المعجمية بحيث يحيل بعضها إلى الآخر، فيحدث الاتساق النصي عن طريق عنصر لغوي يتماسك مع عنصر لغوي آخر داخل الجملة الواحدة أو تتابع الجمل المكونة للنص، فتتحرك فيه العناصر المعجمية داخل النص داعمة لفكرته العامة؛ وتسهم من خلال هذا في ترابط النص وأجزائه عن طريق استمرار المعنى السابق في اللاحق بما يمنح النص صفة النصية⁽³³⁾.

ويختلف الاتساق المعجمي عن النحوي في عدم بحث الأول عن العلاقات النحوية، ولا عن عنصر مفترض في شكل النص⁽³⁴⁾، بل يبحث عن ذوات الوحدات المعجمية التي تضيفي ربطا لفظيا من خلال إعادة بعضها على بعض دون الحاجة إلى أداة تربط بينها⁽³⁵⁾، فهو على المستوى الشكلي للنص جذور تتحرك في أثنائه، يذكر اللاحق منها بالسابق، ويشير إليه في تعانق سطحي وعميق يجعل النص بذلك أكثر اتساقا، وأبلغ إحكاما.

وقد برز الاتساق المعجمي في هذا النص الشعري من خلال ظاهرة التكرار، وفيما يلي بيانها:

التكرار المعجمي:

التكرار هو: "إعادة ذكر لفظ أو عبارة أو جملة أو فقرة، وذلك باللفظ نفسه، أو بالترادف لتحقيق أغراض كثيرة أهمها تحقيق الاتساق النصي بين عناصر النص المتباعدة"⁽³⁶⁾، ويطلق عليه بعض الدارسين (الإحالة التكرارية)⁽³⁷⁾؛ فهو يحيل عنصر لغوي إلى عنصر لغوي آخر داخل النص.

وظاهرة التكرار تسهم في بناء النص واتساقه من خلال تحديد القضية الأساسية وتأكيدا عن طريق تكرارها وتأكيدا، وهو عامل مرتبط بالفهم "فالفهم يكون أسرع في حالة استخدام التكرار بنفس الألفاظ مقارنة باستخدام الترادف"⁽³⁸⁾. فإعادة الكلمات مرة أخرى داخل النص يعطي دعما دلاليا يوحى بثبات النص، هذا الثبات ينعكس بدوره على اتساق النص. والتكرار يسلط الضوء على العنصر المكرر، ويجعله مدار النص والرئيس في ذهن المتلقي؛



فيحقق عن طريق ذلك تماسكا للنص على بنيته السطحية والعميقة.

ومن مظاهر التكرار التي جاءت في النص الشعري محققة اتساقا لفظيا في النص ما يلي:

1. التكرار الكلي

هو التكرار المباشر للعنصر المعجمي، بحيث يعتمد منتج النص إلى تكرار نفس الكلمة مشيرا بذلك إلى مواصلته للحديث عن نفس الشيء، مما يعطي استمرارية عبر النص، ويحدث ذلك حين يتكرر العنصر المعجمي دون تغيير⁽³⁹⁾.

ويحاول منتج النص عن طريق هذا النوع من التكرار التأكيد على بعض الكلمات المحورية التي يرغب في إظهارها؛ لارتباطها بقصديته الرئيسة وفكرته العامة في النص⁽⁴⁰⁾. وفي هذا النص الشعري اختلف مدى هذه الظاهرة، بحيث يقع الربط به أحيانا في داخل البيت فيكون مداه قريبا، وقد يكون خارج البيت الشعري فيكون مدى الربط بالتكرار بعيدا؛ لبعد المسافة بين العنصرين المعجميين.

كما يوجد كذلك على مستوى المفردة، وعلى مستوى الجملة، وسيتم الوقوف على بعض مظاهر التكرار الكلي للعناصر المعجمية في هذه القصيدة الشعرية وبيان بعضها على سبيل الاستشهاد والاستئناس بوجودها بوصفها ظاهرة أثرت في اتساق النص واتساقه، لا على سبيل الحصر، ومنها:

-تكرر لفظ (أب) في النص الشعري سبع مرات، ففي الأبيات (7، 10، 13، 14، 19، 25) جاءت هذه الكلمة مضافة إلى ياء المتكلم، وفي البيت 28 جاءت مضافة إلى ياء المتكلم أيضا، لكنها مقرونة بالتاء (أبتي)، وحين تنظر إلى المسافة بين ورودها الأول والأخير تجد أنها استغرقت اثنين وعشرين بيتا، تحقق فيها استمرارية المعنى واتساق النص، هذا عدا تلك الألفاظ التي تناثرت في تلك المسافة البعيدة المدى. وتكرارها بهذه الكيفية يجعل المستقبل يستشعر أهمية هذه الفكرة المتكررة، حيث هي مناط النص وفكرته العامة، فالشاعر يتحدث عن أبيه، وعن رحيله الذي أحزنه وأوجعه.

-تكررت كلمة (رحلت) في النص أربع مرات، فقد جاءت في الأبيات (7، 10، 13، 20)، وكلها متصلة بضمير الرفع (ت)، وقد أحدثت ذلك الاتساق اللفظي على مدار ثلاثة عشر بيتا؛ عن طريق استمرارية معنى الرحيل في أثناء النص، وهو مدى بعيد قويته فيه صلة بعض أجزاء النص ببعضها الآخر. وهي فكرة رئيسة كذلك تسير مع النص في معظم أجزائه.



- تكررت جملة (أبي رحلت) في النص ثلاث مرات، في الأبيات (7، 10، 13)، وهي رابط معجمي بعيد المدى؛ فقد جعلت هذا الربط بين أجزاء النص واضحا على مدار سبعة أبيات، وقد جاءت الجملة الأولى في البيت 7 في معرض الحدث المفاجئ الذي وقع، فقد رحل والد الشاعر وما زالت هناك أسئلة حيرى تبحث عن الإجابة، ولم يسعف الوقت هذا الابن حتى يطرحها على أبيه. كما وردت الثانية في معرض النظرة الإيجابية التي رأى بها الشاعر أباه، فقد كان زكي النفس، رحيمًا وحكيما. وفي الثالثة جاءت في معرض الشكوى التي يبثها الشاعر أباه، فقد تركه طفلا لم يتجاوز سنه العاشرة ليس له إلا الصراخ والبكاء بعد الأم الرؤوم. وهذه الفكرة الحوارية مع أبيه استمرت من خلال تكرار هذه الجملة والمفردات (أبي، رحلت) في فكرة النص العامة التي تجدها في كل أجزائه.

- تكررت جملة (قولي) فعل الأمر من قال في القصيدة خمس مرات، فقد جاءت بعيدة المدى في الأبيات (15، 16، 17، 18) حيث تكررت خارج إطار البيت الشعري، وجاءت قريبة المدى في البيت 18، في تكرار الشاعر لها في الشطر الأول (قولي وقولي أذيني في مخيلتي صمتا)، وبهذين النوعين استمر الاتساق النصي في أربعة أبيات من النص.

- تكررت مجموعة الجمل (قولي سيأتي) في هذا النص مرتين وفي بيتين مختلفين متتابعين، وهذا المدى البعيد نسبيا يحقق اتساقا نصيا. ففي البيتين 15، 16 وردت هذه العبارة في معرض الاستجداء الحاصل من الشاعر لأمه، فهو يطلب منها أن تبث في روحه أملا عن طريق الإجابة التي يشعر من خلالها بالسكون والاستقرار، وأن رحيل الأب ليس إلا رحيل مؤقت سيعود بعده فيلتقيان مرة أخرى.

- تكررت كلمة (الحنن) في النص مرتين، عبر البيتين (3، 9)، وهي توحى بتلك الحالة الشعورية التي تملك الشاعر نتيجة فراقه لأبيه الراحل، وقد استغرقت مسافة ثمانية أبيات، تضفي خلالها اتساقا لفظيا، حيث يجيء أولها في البيت 2 حين عصفت صحارى الحزن بالشاعر إلى تالها في البيت 9، ليقابل موج الحزن يصطفق به، ويدخله في ذلك الصراع بين الجفاف في صحاراه، والاضطراب والملوحة المتحققة في ذلك الموج الهادر.

- تكررت كلمة (دمع) أربع مرات في النص، فقد جاءت معرفة بأل (الدمع) في البيتين (3، 6)، ومعرفة بالإضافة إلى الضمير (دمعها) في البيتين (8، 21)، وقد أحدثت من خلال المسافة التي بين



أولها وآخرها -19 بيتا- ربطا لفظيا ومعنويا، فالشاعر يذرف دموعه مرات، ويغص بها مرة نتيجة لذلك الحزن الذي سكن قلبه لفراق أبيه.

- تكررت كلمة (أرق) مرتين في النص الشعري، حيث جاءت في البيت 1 معرفة بآل، وهي حالة شعورية أصابت الشاعر. وفي البيت 25 مُنْكَرَة ومنفية بلا في معرض الدعاء للأب بدخول الجنة. ولعلك ترى تلك المسافة التي استغرقتها هذه الإحالة المعجمية البعيدة المدى، فقد تحقق من خلالها الربط على مدار خمسة وعشرين بيتا، أحدثت خلالها اتساقا لفظيا وتلاحما معنويا.

- جاءت كلمة (الصبر) في موضعين، الموضع الأول في البيت 2، حين عبر الشاعر بقوله (نار الصبر)، وجاءت في الموضع الآخر في البيت 8 (الصبر منغلق)، وكأنما الشاعر يحاول التصبر على فراق أبيه، فمرة يحترق بناره فيكويه، ومرة ينغلق عليه فلا يتمكن منه، فهو في النص بين صابر على الفراق وآيسٍ عن اللقاء، كما أن ورود هذا المعنى في البيت 23 قد أضفى الاستمرارية على المستوى الشكلي للنص.

2. التكرار الجزئي/الاشتقائي

ويُقصد به ذلك التكرار الذي يستخدم المكونات الأساسية (الجذر الصرفي) في الربط بين العناصر المعجمية عن طريق نقلها من صيغة لغوية إلى أخرى، وحينها يصبح تكرار الجذر الصرفي مع المشتقات المختلفة على مدار النص محققا للترابط داخله⁽⁴¹⁾.

ولقد أسهم التكرار الجزئي في النص الشعري في اتساق النص وتلاحمه، فهو "شكل آخر من أشكال الربط يضيف على النص طابع التنوع، وينفي عنه الرتابة"⁽⁴²⁾.

ولهذا النوع من التكرار حضور في هذه القصيدة، وقد تنوع ربطه المتحقق من خلاله بين ما هو بعيد المدى، وما هو قريب المدى، ومن أمثلته في النص ما يلي:

- الجذر اللغوي (ح ر ق)، جاء في النص في موضعين: فقد جاء في البيت 2 في صيغة الفعل المضارع للمتكلم (أحترق)، وجاء في البيت 7 بلفظ الجمع (حُرِّق). وهذه الظاهرة أحدثت ربطا بعيد المدى، فقد استغرقت مسافة خمسة أبيات بين اللفظين، مما أسهم في ربط الصورة الذهنية وتكوينها على مدار هذه الأبيات للحالة التي يعاني منها الشاعر.

- ومما كان أثره بعيد المدى في ربطه عن طريق ظاهرة التكرار الاشتقائي مجيء الجذر (خ ي ل)، فقد جاء في البيت 4 بصيغة الفعل الماضي (خلتُ)، وفي البيت 18 بصيغة اسمية (مخيلتي)،



وهذا تحقق التماسك على مدار خمسة عشر بيتا، بدأ الشاعر خلالها عملية التخيّل، ورسم الحالة المضطربة التي يعيشها بعد رحيل أبيه، ثم يطلب من أمه أن تذيب في هذه المخيلة نوعا من الصمت الذي يجعلها ساكنة، نازحة إلى مرحلة الهدوء والطمأنينة، وبهذا أسهمت هذه الظاهر في ربط هذه الصورة بعضها ببعض، ولعلك تلاحظ مقدار البعد بين الحالتين.

- تكرار الجذر (ل ق ي)، ففي البيت 20 تجده بصيغة المصدر (لقاء)، وفي البيت 28 تجده بصيغة المضارع المتكلم (ألقاك)، فهو بين حالة انتفاء اللقاء وطلب اللقيا، وهي صورة تكونت على مدار تسعة أبيات، رُبط بعضها ببعض وتساوقت من خلال التكرار الاشتقائي.

- ومن ذلك أيضا تكرار الجذر (ر أ ي)، فقد جاءت في البيت 17 (ترى)، وفي البيت 27 (ترأى). ومنه كذلك (خ ل ف)، حضر في البيت 5 (خلفي)، وفي البيت 13 (خَلَفَتْ). ومنه الجذر (ف ر ق)، ففي البيت 23 بصيغة (فَرَّقْ)، وفي البيت 29 بصيغة (نفترق). فكل ذلك اتساق على المدى البعيد من خلال ظاهرة التكرار الجزئي.

- ومما جاء من هذه الظاهرة محققا للربط على المدى البعيد، التكرار للجذر اللغوي (س ب ق)، ففي البيت 6 في شطره الأول جاء بصيغة فعل المضارع للمتكلم (أسابق)، وفي شطره الثاني بصيغة فعل المضارع للغائب (يستبق). فهو في سباق مع نفسه في لقاء طيف أبيه، وسباق دمه له حين ينقشع ذلك الطيف. ومثله تكرار الجذر (ز ر ع)، فقد جاء في البيت 26 بصيغتين مختلفتين (زرعت / الزرع)، وهو ربط بين جمل متتابعة، قريب المدى.

- وعكس ذلك تكرار الجذر (ع ر ض) في البيت 15 حيث جاءت الصيغتان في جملة واحدة (عرضت له عوارض) وهو اتساق قريب المدى جدا؛ حيث إنه داخل إطار الجملة الواحدة، وذلك عن طريق التكرار الجزئي.

3. التكرار بالترادف

التكرار بالترادف هو ذلك التكرار الذي يكون على مستوى المعنى لا اللفظ، وهو وسيلة من وسائل الاتساق المعجمي؛ إذ يسهم في استمرارية المعنى داخل النص فهو شكل من أشكال التكرار⁽⁴³⁾. والمتتبع له باعتباره ظاهرة مؤثرة في اتساق النص على مستوى هذه القصيدة الشعرية، يجد أنه قليل جدا مقارنة بسابقه من أنواع التكرار، ولكنه يسهم مع سابقه - وإن كان قليلا - في امتداد المعنى داخل النص الشعري، ومن أهم مظاهره في هذه القصيدة ما يلي:



-تكراره للألفاظ الموحية بالحزن والاضطراب، والدالة على الحالة الشعورية التي يعيشها الشاعر. فلفظة (الهم) جاءت في البيت 1، يلما (الحزن) في البيت 2، 9، والشكوى (أشكو) في البيت 3، وورد (الخوف) في البيت 4، كما تجد الحيرة في كلمة (حيرى) التي جاءت في البيت 7، والروع في (راعني) تجده في البيت 9، وفي البيت 13 يأتي الإرهاق في (الرَّهَق)، و (القلق) في البيت 14، و (السهد) في البيت 21، و (آلامي) في البيت 22، و (اليأس) في البيت 23، و (أسف) في البيت الأخير 29 من هذا النص الشعري.

يلاحظ على تلك الألفاظ الموحية بالحزن والاضطراب، أنها تسير مع النص بدايةً وانتهاءً، وهي باستمرارها شكلياً تكوّن مع استمرارية المعنى في بناء ثنائية اتساقية على المستوى السطحي والعميق.

- تكرار الألفاظ الدالة على حرقه الفراق وناورها وتأثيرها على نفسية الشاعر، فبدأ بـ (هجريها) في البيت 2، وفيه أيضاً (النار)، وفيه كذلك (أحترق)، و (أختنق) في البيت 4، ثم جاء بـ (تلهبني) في البيت 5، وتجد (حُرُق) في البيت 7. فقد أضفت استمرارية لمعنى لوعة الفراق وتأثيرها على الشاعر على مدار سبعة أبيات.

- تكرار الألفاظ الموحية بالانتظار وطول الزمن، ومنها (طالت) في البيت 15، و (قبيل العصر) في البيت 16، وفيه كذلك (الشفق)، وفي البيت 17 تجد (تأخر)، و (الفجر) كذلك، و (الساعات) في البيت 18، و (غربت) في البيت 21، و (الغسق) في البيت 22. وهكذا استمرت هذه الصورة في ربط بعضها ببعض عن طريق تكرار الألفاظ المترادفة الموحية بها.

ويلاحظ على ما سبق تنوع هذه الروابط على مستوى الاتساق النصي بالتكرار المرادف والحقول الدلالية، حيث جاءت بعيدة المدى حيناً على تتابع الأبيات الشعرية بوصفها مستوى بعيد الإحالة المعجمية، وجاءت قريبة المدى في إحالتها المعجمية في بعض المواضع، وهي بذلك تحقق الاتساق النصي المعجمي على مستوى النص.

الخاتمة:

جاء هذا البحث دراسة تطبيقية لقصيدة (الراحل الحبيب) للشاعر عيسى بن علي جرابا في ضوء منهجية لسانية حديثة، هي منهجية علم لغة النص، بالتركيز على معيار واحد من المعايير



السبعة التي قررها دي بوجراند ودريسليز، هو معيار (الاتساق) النصي في مستوياته الثلاثة (الصوتي، والنحوي، والمعجمي). وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية:

-تنوعت وسائل الاتساق النصي في قصيدة الراحل الحبيب، حيث جاءت على ثلاثة أنواع: وسائل تدرج تحت الاتساق الصوتي، ووسائل نحوية داخلية تحقق الاتساق النحوي، ووسائل معجمية تُحقق النوع الثالث من أنواع الاتساق وهو الاتساق المعجمي.

- كان لوسائل الاتساق الصوتي أثر بالغ في اتساق النص الشعري في هذه القصيدة، وقد تجلّى في عدة ظواهر: كالوزن والإيقاع الشعري، والقافية، والتصريع، والعلل العروضية. حيث تضافر بعضها مع بعض مكونة نسيجاً نصياً متماسكاً.

- تآزرت مظاهر الاتساق النحوي في هذه القصيدة، حتى جعلت أجزاء هذا النص تلتحم فيما بينها، وقد كان للإحالة الضميرية والموصولية دور بارز في ذلك. كما كان للربط بالأداة دور في اتساق النص من خلال بعض الأدوات الرابطة، التي تربط لاحق النص بسابقه والعكس، ومن هذه الأدوات: الواو، والفاء، و أو، على مستوى الربط الإضافي، والأداة (لكن) على مستوى الربط الاستدراكي. كان للإحالة الضميرية دور بارز في عملية اتساق النص من خلال ظهور عناصر إشارية كبرى، دارت حولها الأفكار الرئيسية في النص، وهي الأب والشاعر والأم.

-الربط الإضافي بالأداة (الواو) كان من حيث الكم والكيف أكثر من الربط بالفاء، و أو. -ظهر الاتساق المعجمي متحققاً في هذه القصيدة عن طريق ظاهرة التكرار، سواء كان كلياً أم جزئياً، أم مرادفاً، غير أن الربط بالتكرار الكلي جاء كثيراً مقارنة بغيره في النص.

-هذه الروابط الاتساقية على اختلاف مستوياتها، قد تآزرت وتعاضدت لتحقيق ذلك الاتساق على المستوى السطحي للقصيدة، الذي أدى إلى حبك نصي على المستوى العميق، ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر؛ فهما يكمل بعضهما بعضاً، في عملية اتساق النص وتلاحم أجزائه، ليكونا ثنائية تكاملية.

الهوامش والإحالات:

(¹) ينظر: بحيري، علم لغة النص: 167.

(²) ينظر: قياس، لسانيات النص: 23.

(³) ينظر: عفيفي، نحو النص: 58.



- (4) ينظر: الفقي، علم اللغة النصي: 74/1.
- (5) ينظر: فرج، نظرية علم النص: 80.
- (6) ينظر: عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: 77.
- (7) ينظر: فرج، نظرية علم النص: 83، 116.
- (8) عيسى بن علي محمد جرابا، شاعر سعودي ولد في قرية (الخضراء الشمالية) التابعة لمنطقة جازان عام 1398هـ، تلقى تعليمه الابتدائي في ذات القرية التي ولد فيها ودرس حتى الثانوية في ضمد، وتخرج في كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ثم عمل بعد تخرجه معلما بالمعهد العلمي بصبيا. بدأ كتابة الشعر عام 1409هـ، وهو شاعر محافظ يكتب القصيدة العمودية، تقلد بردة عكاظ تكريما له حيث كان فارسا لجائزة سوق عكاظ في موسمها السابع، ومن دواوينه المطبوعة: (لاتقولي وداعا)، (وطني والفجر الباسم)، (ويورق الخريف). ديوان (ويورق الخريف): ينظر: موقع مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، (<http://www.albaptainprize.org/encyclopedia/poet/1217.htm>)، و ينظر: لقاءه في جريدة الشرق الأوسط بعنوان : عيسى جرابا: المؤسسات الثقافية عاجزة عن استيعاب الإبداع، الجمعة 9 ذو القعدة 1434هـ. (<https://aawsat.com/home/article/3191>).
- (9) جرابا، ويورق الخريف: 15-19.
- (10) ينظر: محمد، علم لغة النص: 125.
- (11) أبن جعفر، نقد الشعر: 3.
- (12) فرج، نظرية علم النص: 120، 121.
- (13) الزبيدي، تاج العروس: 330/39 مادة (قفو).
- (14) نسب الزبيدي هذا التعريف لقطرب. ينظر: نفسه.
- (15) ينظر: فرج، نظرية علم النص: 122.
- (16) الزبيدي، تاج العروس: 35/21 مادة (صرع).
- (17) ينظر: محمد، علم لغة النص: 135.
- (18) فرج، نظرية علم النص: 123.
- (19) العلة في علم العروض والقافية: تغيير يصيب التفعيلة، وإن جاء هذا التغيير فهو يلزم غالبا، ويدخل التفاعيل الواقعة موقع العروض والضرب، ولا يدخل الحشو. بخلاف الزحاف التي هي تغييرات لاتلزم، وتقع في العروض والضرب والحشو. يُنظر: عتيق، عبد العزيز: علم العروض والقافية، 175.
- (20) الخين: هو حذف الثاني الساكن من التفعيلة. ينظر: نفسه، 172.
- (21) ينظر: بحيري، علم لغة النص: 58.



- (22) بوجراند، النص والخطاب والإجراء: 172.
(23) ينظر: خطابي، لسانيات النص: 17.
(24) ينظر: محمد، علم لغة النص: 119.
(25) ينظر: فرج، نظرية علم النص: 84.
(26) ينظر: موسى، في لسانيات النص: 47.
(27) ينظر: محمد، علم لغة النص: 123.
(28) ينظر: خطابي، لسانيات النص: 23.
(29) ينظر: محمد، علم لغة النص: 162.
(30) ينظر: نفسه: 165.
(31) ينظر: كنون، وسائل التماسك النصي: 140.
(32) ينظر: محمد، علم لغة النص: 167.
(33) ينظر: قياس، لسانيات النص: 124.
(34) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
(35) ينظر: محمد، علم لغة النص: 105.
(36) الفقي، علم اللغة النصي: 20/2.
(37) ينظر: قياس، لسانيات النص: 125.
(38) محمد، علم لغة النص: 105.
(39) ينظر: نفسه: 106.
(40) ينظر: فرج، نظرية علم النص: 108.
(41) ينظر: محمد، علم لغة النص: 105.
(42) نفسه: 145.
(43) ينظر: محمد، علم لغة النص: 149.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) بحيري، سعيد حسن، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010م.
- 2) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ.
- 3) جرايا، عيسى بن علي، ويورق الخريف، مكتبة العبيكان، السعودية، 2004م.
- 4) أبين جعفر، قدامة، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1302هـ.



- (5) خطابي، محمد، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- (6) دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 2007م.
- (7) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 2001م.
- (8) عبد الكريم، أشرف عبد البديع، الدرس النحوي النصي في كتب إعجاز القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، 2008م.
- (9) عبد المجيد، جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م.
- (10) عتيق، عبدالعزيز، علم العروض والقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1987م.
- (11) عفيفي، أحمد، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2001م.
- (12) فرج، حسام أحمد، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.
- (13) الفقي، صبيحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق - دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، القاهرة، 2000م.
- (14) قياس، ليندة، لسانيات النص النظرية والتطبيق - مقامات الهمداني أنموذجا، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.
- (15) كنون، أحمد، وسائل التماسك النصي في الخطب النبوية، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، 2015م.
- (16) محمد، عزة شبل، علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.

Arabic references

- 1) Buḥayrī, Sa'īd Ḥasan, 'Ilm Luḡat al-Naṣṣ al-Mafāhīm & al-Ittiḡāhāt, Mu'assasat al-Muḥtār lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2010.
- 2) De Beaugrande, Robert, al-Naṣṣ & al-Ḥiṭāb & al-'Iḡrā', Tr: Tammām Ḥassān, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 2007.
- 3) al-Ġāḥiẓ, 'Amr ibn Baḥr, al-Bayān & al-Tabyīn, Dār & Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 1423.
- 4) Ġrābā, 'Isā ibn 'Alī, & Yūriq al-Ḥarīf, Maktabat al-'Ubaykān, al-Su'ūdiyyah, 2004.
- 5) ibn Ġa'far, Qudāmah, Naqd al-Šī'r, Maṭba'at al-Ġawā'ib, Qusṭanṭīniyah, 1302.



- 6) Ḥaṭṭābī, Muḥammad, Lisānīyāt al-Naṣṣ Madḥal 'ilā Insiḡām al-Ḥiṭāb, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-Ġarbī, al-Dār al-Bayḍā', al-Maġrib, 2006.
- 7) al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abdalrazzāq, Tāġ al-'Arūs min Ġawāhir al-Qāmūs, Ed. Ġamā'ah mina al-Muḥtaṣṣīn, Wizārat al-'Iršād & al-'Anbā', al-Kuwait, 2001.
- 8) 'Abdalkarīm, 'Ašraf 'Abdalbadī', al-Dars al-Naḥwī al-Naṣṣī fī Kutub 'Iḡāz al-Qur'ān al-Karīm, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2008.
- 9) 'Abdalmaġīd, Ġamīl, al-Badī' bayna al-Balāġah al-'Arabīyah & al-Lisānīyāt al-Naṣṣīyah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 2006.
- 10) 'Atīq, 'Abdal'azīz, 'Ilm al-'Arūḍ & al-Qāfīyah, Dār al-Naḥḍah al-'Arabīyah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Bayrūt, 1987.
- 11) 'Afīfī, 'Aḥmad, Naḥwa al-Naṣṣ Ittiḡāh Ġadīd fī al-Dars al-Naḥwī, Maktabat Zahrā' al-Šarq, al-Qāhirah, 2001.
- 12) Faraġ, Ḥusām 'Aḥmad, Naẓarīyat 'Ilm al-Naṣṣ Rū'yah Manḥaġīyah fī Binā' al-Naṣṣ al-Naṭrī, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2009.
- 13) al-Fiqī, Šubḥī 'Ibrāhīm, 'Ilm al-Luġah al-Naṣṣī bayna al-naẓarīyah & al-Taṭbīq-Dirāsah taṭbīqīyah 'alā al-Suwar al-Makkīyah, Dār Qibā', al-Qāhirah, 2000.
- 14) Qiyās, Līndah, Lisānīyāt al-Naṣṣ al-naẓarīyah & al-Taṭbīq-Maqāmāt al-Hamaḍānī 'Anmūḍaġan, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2009.
- 15) Kannūn, 'Aḥmad, Wasā'il al-Tamāsuk al-Naṣṣī fī al-Ḥuṭab al-Nabawīyah, Dār al-Nābiġah lil-Našr & al-Tawzī', Ṭanṭā, 2015.
- 16) Muḥammad, 'Azzah Šibl, 'Ilm Luġat al-Naṣṣ al-naẓarīyah & al-Taṭbīq, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2009.





التماسك النصي في حديث السبعة

د. بيان بنت إبراهيم بن عبد العزيز السيف*

b.alseef@psau.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة التماسك النصي في حديث السبعة؛ للكشف عن أدوات التماسك النصي وبيان أثرها في هذا الحديث، وقد اقتضت خطة البحث أن يقسم إلى سبعة مباحث يسبقها مقدمة وتمهيد، ويعقبها خاتمة، يشمل التمهيد تعريف التماسك النصي لغةً واصطلاحاً، وأهميته، ودوره في ربط أجزاء النص ببعضها ببعض، وحديث السبعة، وأهميته، وما اشتمل عليه من أصناف الناس في المجتمع. تطرق المبحث الأول إلى الإحالة لغةً واصطلاحاً، وناقش المبحث الثاني الإحالة الضميرية وتجلياتها في الحديث، وتطرق المبحث الثالث إلى التقديم والتأخير، في حين ركز المبحث الرابع على التعريف والتنكير، وجاء المبحث الخامس ليكشف عن الحذف، في حين تناول المبحث السادس الوصل والفصل، واهتم المبحث السابع بالتوكيد، وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج أهمها: أن الحديث قد اشتمل على أساليب بلاغية مختلفة، أسهمت في تماسك النص وتلاحمه وترابطه، وأدت الإحالة دوراً بارزاً في تحقيق الاتساق والتماسك بين أجزاء الحديث، وقامت الضمائر بدورها في تماسك الحديث وانسجامة.

الكلمات المفتاحية: حديث السبعة، التماسك النصي، الإحالة، الفصل والوصل، التقديم

والتأخير، الحذف.

* أستاذ البلاغة والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز بالخرج - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السيف، بيان بنت إبراهيم بن عبد العزيز، التماسك النصي في حديث السبعة، مجلة الآداب للدراسات اللغوية

والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023، 386-421.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Textual Coherence in the Hadith of "The Seven"

Dr. Bayan Bint Ibrahim Bin Abdulaziz Al-Saif*

b.alseef@psau.edu.sa

Abstract:

The research aims to study the textual coherence in the Hadith of "The Seven." It aims to reveal the tools of textual coherence and demonstrate their impact on this Hadith. The research has been divided into an introduction, a preface, seven sections and a conclusion. The preface includes a definition of textual coherence, its importance, its role in linking parts of the text, as well as information on the Hadith of "The Seven," its importance, and the types of people in society included in the Hadith. The first section deals with the concept of "reference." The second section discusses "pronoun reference" and its manifestations in the Hadith. The third section deals with "hysteron proteron," while the fourth section focuses on "definite and indefinite articles." The fifth section examines "omission," while the sixth section explores "adjunction and disjunction." Finally, the seventh section focuses on "affirmation". The research concludes with several important findings. Firstly, the Hadith employs various rhetorical methods that contribute to the coherence and cohesion of the text. Secondly, reference plays a prominent role in achieving consistency and cohesion between the parts of the Hadith. Lastly, pronouns play a significant role in maintaining the coherence and harmony of the Hadith.

Keywords: Hadith of "The Seven", Textual Coherence, Reference, Adjunction and Disjunction, Hysteron Proteron, Omission .

* An Assistant Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Education, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, Al-Kharj, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Saif, Bayan Bint Ibrahim Bin Abdulaziz, Textual Coherence in the Hadith of "The Seven", Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 386 -421.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

إن التماسك النصي يعني التلاحم بين أجزاء النص الواحد، بحيث توجد علاقة بين كل مكون من مكونات النص وبقية أجزائه، فيصبح نسيجاً واحداً، تتحقق فيه علاقات القصد، وهي علاقات وظيفية على المستويين الدلالي والتداولي، تتصل عبرها معاني الكلمات لتشكل معنى الجملة، ومعاني الجمل لتشكل معنى المتوالية، ومن ثم تتصل قضايا الخطاب وصولاً إلى وحدته.

وقد خص البحث مصطلح التماسك بالدراسة بوصفه من أكثر المصطلحات شيوعاً في علم النص إذ يجمع التماسك بين التعدد والتداخل بين المصطلحات والمفاهيم، ويبدو ذلك واضحاً في الدراسات الغربية بصورة أكبر منها في الدراسات العربية، حيث نجد أن عدداً من المصطلحات النظرية تعبر عن العلاقات القائمة في النص وصولاً إلى بنيته أو وحدته بمصطلحات مثل: الترابط Cohesion، أو التماسك Coherence، أو الربط Connectedness / Connection، وهناك من يستعمل مصطلحاً واحداً، وهناك من يستعمل المصطلحين الأول والثاني مترادفين، وهناك من يستعملهما عنصرين متكاملين.

وقد يكون مفيداً هنا أن نذكر أن مصطلح التماسك النصي ظهر مع تطور اللسانيات النصية ونحو النص؛ إذ تجاوزت الدراسات الحديثة حدود الجملة لتتناول النص بكامله من جانب تماسكه الدلالي والشكلي، وتحقق الاتساق بين الأجزاء المختلفة المكونة للنص، واتخذت آليات متعددة لإبراز هذه السمة.

وتأسيساً على ما تقدم فقد جاء هذا البحث ليتناول التماسك بوصفه سمة تضيف بعداً آخر إلى النص؛ وللكشف عن أدوات التماسك كما تبدو في الحديث، وحديث السبعة يصف بلاغة عالية لعباد الله المؤمنين الذين صفت عقيدتهم، وزكت نفوسهم، وراقبوا الله في سرهم وعلايتهم، فهم يوم القيامة في كنفه وحفظه وعنايته، والحديث كغيره من أحاديث رسول الله ﷺ جاء متضمناً للأساليب والسمات البلاغية.

ويظهر في حديث السبعة ما يُطلق عليه مصطلح (التماسك النصي) الذي يؤدي دوراً كبيراً في بناء النص، وجودة السبك، وإحكام السرد، ويساعد القارئ على فهم المعاني بالإشارة إلى الكلمات الأخرى التي ترتبط بالعناصر اللغوية المحيطة بها.

ويهدف البحث إلى الكشف عن:

أولاً: صور المعاني البلاغية السطحية والعميقة في حديث السبعة.



ثانيًا: أدوات التماسك النصي وأثرها في حديث السبعة، التي يستقيم الحديث بها، ويكون نصًا متماسكًا، وهي (الإحالة- التقديم والتأخير- التعريف والتنكير- الحذف- الوصل والفصل- التوكيد). ولقد اتبع البحث منهج اللسانيات النصية وآلياته وما يتعلق به، ذلك المنهج القائم على تحديد مظاهر وصور التماسك النصي في حديث السبعة، والوقوف على أهمية التماسك النصي في المعاني التي يتضمنها الحديث.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد أي بحث تطرق إلى أحاديث السبعة في ضوء اللسانيات النصية، غير أن هناك دراسات لامست مصطلح التماسك بصورة عامة أو تناولت جانبًا واحدًا من جوانب التماسك، وهذه الدراسات اتخذت من القرآن الكريم أو الحديث الشريف، أو الأدب شعره ونثره نماذج لها.

وقد اقتضت خطة البحث أن يقسم إلى سبعة مباحث يسبقها مقدمة وتمهيد، ويعقبها خاتمة، وبيان ذلك كما يلي:

المقدمة: تشتمل على موضوع البحث، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، وخطة البحث.

التمهيد ويشمل:

أولًا: تعريف التماسك النصي لغةً واصطلاحًا، وأهميته، ودوره في ربط أجزاء النص بعضها ببعض.

ثانيًا: حديث السبعة، وأهميته، وما اشتمل عليه من أصناف الناس في المجتمع.

المبحث الأول: الإحالة لغةً واصطلاحًا.

المبحث الثاني: الإحالة الضميرية وتجلياتها في الحديث.

أولًا: الإحالة في الحديث النبوي الشريف.

ثانيًا: الإحالة الضميرية القبلية.

المبحث الثالث: التقديم والتأخير.

المبحث الرابع: التعريف والتنكير.

المبحث الخامس: الحذف.

المبحث السادس: الوصل والفصل.

المبحث السابع: التوكيد.

الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات، وفهرس المراجع.



التمهيد:

أولاً: تعريف التماسك النصي لغةً واصطلاحاً. وأهميته، ودوره في ربط أجزاء النص بعضها

ببعض.

أ- التماسك لغة

لم يُجمع الباحثون في اللسانيات النصية على تعريف واحد لعلم النص أو نحو النص أو علم لغة النص، وكذلك سلك الباحثون أنفسهم ذلك المسلك في الوقوف على حدود ومصطلحات هذا العلم، ومن أكثر هذه المصطلحات شهرة المصطلح الذي نقف على حده في هذا البحث، وهو التماسك النصي.

بالرجوع إلى المعاجم العربية نجد أن ابن منظور في لسان العرب جعل معنى مصطلح (التماسك) ينحصر في ثلاثة معانٍ هي: الاحتباس، والاعتدال، والارتباط، فقد ورد في الأصل (م س ك): تماسك، وتمسك واستمسك، ومَسَكَتْ مَسِيكًا، كُلُّهُ بمعنى: احتبس، وقيل: فلانٌ يَتَفَكَّكُ ولا يَتَماسكُ، وقيل: إنَّه لَدُو مَسَكَةٍ وتماسك، أي: ذو عقل، وقيل: ما به تماسكٌ، إذا لم يكن فيه خيرٌ، والمسيك من الأساق التي تحبس الماء فلا ينضح، وأرض مسيكة لا تنشف الماء لصلابتها، وأرض مساك أيضاً.⁽¹⁾ وفي مختار الصحاح: "أَمَسَكَ بالشيء وتمسك به، واستمسك وامتسك به، كله بمعنى اعتصم به"⁽²⁾، ولم ترد في المعجمات اللغوية إشارةً إلى ارتباط هذا الجذر بالنص اللغوي، سواء أكان منطوقاً أم مكتوباً.

ويأتي التماسك في اللغة مقابلاً للتفكك، ويعني الترابط التام، والشدة والصلابة، فقد ورد في أساس البلاغة: "أَمَسَكَ الحبل وغيره، وأَمَسَكَ بالشيء ومَسَكَ وتمسك واستمسك وامتسك. (وأَمَسَكَ عليك زوجك)، وأَمَسَكَ عليه ماله: حبسته، وأَمَسَكَ عن الأمر: كفَّ عنه، وأَمَسَكَ واستمسكت وتماسكت أن أقع عن الدابة وغيرها"⁽³⁾.

ولم أقف على ذكر لهذا المصطلح في الدراستات اللغوية العربية القديمة أو الدراستات الأدبية النقدية، وهذا لا يعني إهمال الدراستات العربية مبدأ التماسك في النصوص، وارتباط أجزاءها مكوّنة كلاً متكاملًا، فقد استعملت مصطلحات متعددة تدلّ على التماسك، كمصطلح (السبك) و(الانسجام) و(الاتساق) و(النظم) و(الضمّ) وغيرها، بيد أن دوران تلك المصطلحات كان محصوراً في كتب البلاغة والنقد، وسوف يأتي تفصيل ذلك فيما يستقبل من البحث.



ب- التماسك اصطلاحًا

تؤيد الباحثة ما توصل إليه محمد العبد في تعريفه للتماسك النصي في الاصطلاح بـ "إنّه تعلق عناصر النص بعضها ببعض، بوساطة أدوات شكلية أو علاقات دلالية، تسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية من ناحية، والنص والبيئة المحيطة به من ناحية أخرى، لتكون في النهاية رسالة يتلقاها متلقي فيفهمها ويتفاعل معها سلبيًا وإيجابيًا"⁽⁴⁾.

ج. الربط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي

بالتأمل فيما أورده أصحاب المعجمات العربية من معانٍ يدلُّ عليها الجذر (م س ك) يمكننا الربط بينها وبين المعنى الاصطلاحي؛ ف(الاحتباس) في النص، يعني أن يكون للنص بداية ونهاية، والرسالة محبوسة بينهما و(الاعتدال) في النص، يعني أن يكون للنص معنى وهدف. و(الارتباط) في النص، يعني أن تكون الأفكار فيه والمعاني متعلقة بعضها ببعض تعلقًا منطقيًا.

وتماسك البناء: قويّ واشتدّ، والتماسك: ترابط أجزاء الشيء حسيًا أو معنويًا، ومن خلال هذه المعاني، أرى صحة استعمال مصطلح التماسك النصي؛ لكون النص بناء له أجزاء وعناصر، يحتاج إلى دعائم وروابط تقويه وتشدّ بعضه إلى بعض ليكون كالشيء الواحد. ويمكننا حمل الترابط الحسي على التماسك عن طريق الأدوات الشكلية: النحوية والمعجمية، وحمل الترابط المعنوي على (التماسك الدلالي) وهو ما يسمّى بـ (الانسجام).

المصطلح والمفهوم في الدرس الغربي:

التماسك النصي من المصطلحات التي ظهرت في إطار علم اللغة النصي؛ أو نظرية النص، وهو مصطلح يعبر عن التماسك الدلالي بين الوحدات اللغوية المكونة للنص الأدبي، سواء أكانت في صورتها الجزئية أم الكلية، وبه يحدث نوع من الانسجام الداخلي التام بين وحداته، وتظهر في صورة لحمة واحدة، تحمل خصائصها الذاتية والنوعية التي تتميز بها عن غيرها من النصوص، فالنص كما يعرفه فاينرش "Weinrich": وحدة كلية مترابطة الأجزاء؛ فالجمل يتبع بعضها بعضًا وفقًا لنظام سديد، بحيث تسهم كل جملة في فهم الجملة التي تليها فهمًا معقولًا، كما تسهم الجملة التالية من ناحية أخرى في فهم الجمل السابقة عليها فهمًا أفضل⁽⁵⁾.

لقد تعددت المفاهيم لمصطلح التماسك النصي، ويرجع ذلك لكثرة منابعه وتعدد مشاريعه المعرفية، أضف إلى ذلك عدم ارتباطه بعالم لغوي أو بمدرسة لغوية بعينها⁽⁶⁾، فصار الباحث يجد

نفسه أمام كم هائل من المفاهيم والمصطلحات والتصورات النظرية، لذا اتخذ المصطلح أشكالاً متعددة تبعاً للأسس التي استند عليها⁽⁷⁾، لكن ما هو متفق عليه أن التماسك "ولد من رحم البنيوية الوصفية القائمة على أجرومية الجملة"⁽⁸⁾، حيث انطلقت النداءات بضرورة الخروج من بوتقة التحليل على مستوى الجملة إلى التحليل على مستوى النص.

وأوائل من خط معالم هذا العلم "زيليغ هاريس" (Zellig Harris) تلميذ "بلومفيلد" (Bloom Field) وأستاذ "تشومسكي" (Tchomsky) في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، عندما قدّم بحثاً بعنوان تحليل الخطاب (DiscoursAnalyse) سنة 1952م، اهتم فيه بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص ومدى ارتباطها بالسياق الاجتماعي، ثم اتبعه "دل هيمز" (Dell Hymes) سنة 1960م، حيث ركز على الحدث الكلامي من مواقفه الاجتماعية، ثم توالى الدراسات في هذا المجال متجهة نحو التطور بظهور أسماء مثل: "هاليداي" (Haliday) سنة 1973م، و"فان دايك" (Van Dijk) سنة 1972م⁽⁹⁾.

ولقد تمثلت وظيفة علم لغة النص الأساسية في إظهار أوجه التماسك بين وحدات النص اللغوية، والكشف عن علاقة الربط النحوي، والترابط الدلالي، والعلاقات الإحالية والإشارية وغيرها من العلاقات المتمثلة في مستوى الجمل من جهة، والمتجاوزة مستوى الجمل من جهة أخرى⁽¹⁰⁾.

وقد يكون مفيداً أن نؤكد على أن مشكلات الترجمات ونقل المصطلحات اللغوية من لغة إلى أخرى تقف وراء عدم الدقة في مضامين المصطلحات؛ فإن التماسك النصي يعبر عن تلك الوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستقرار في ظاهر النص⁽¹¹⁾، يقول دي بوجراند: "يترتب على إجراءات تبدو بها العناصر السطحية على صورة وقائع، يؤدي السابق منها إلى اللاحق بحيث يتحقق بها الترابط"⁽¹²⁾.

ويؤكد البحث على أن مصطلح التماسك مترجم عن Cohesion، وقد وقع في ترجمته بعض من الاختلافات كالعادة في عملية نقل المصطلحات العلمية المترجمة إلى العربية؛ فيترجمه محمد خطابي إلى الاتساق⁽¹³⁾، في حين يترجمه تمام حسان إلى السبك⁽¹⁴⁾.

وترجمه إلهام أبو غزالة وعلى خليل حمد إلى التضام⁽¹⁵⁾، أما عمر عطاري، فيترجمه إلى الترابط⁽¹⁶⁾، ويطرحه عبد القادر قنيني في ترجمته لكتاب فان دايك (النص والسياق) إلى الالتئام⁽¹⁷⁾، وينقله أحمد عفيفي مترجماً إلى ثلاثة مصطلحات معطوفة بـ(أو) التنوع، هي: السبك، أو الربط، أو التضام، وينقل عفيفي مصطلحاً آخر هو Coherence الحبك أو التماسك، أو الانسجام، أو



الاتساق، ويترجمه محمد خطابي إلى الانسجام⁽¹⁸⁾، وهنا تتزايد المضامين المصطلحية. ويظهر أن الاضطراب في ترجمة المصطلحات أخذ في الاتساع كلما استعرضنا آراء لعلماء آخرين⁽¹⁹⁾. وفي غياب الضبط المصطلحي، وإقصاء العبارة المشهورة (لا مشاحة في الاصطلاح) -في الترجمة خصوصاً- يبدو من استعمال المصطلح في الدراسات النصية غلبة استعمال التماسك في Cohesion، وغلبة استعمال الانسجام في Coherence، ومع ذلك، فإنه من الأفضل متابعة صبحي الفقي في ترجمة المصطلح الأول إلى التماسك الشكلي، وترجمة المصطلح الثاني إلى التماسك الدلالي أو المعنوي⁽²⁰⁾، وقد سبقه إلى ذلك كل من محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي في ترجمتهما لكتاب تحليل الخطاب⁽²¹⁾، أو متابعة سعد مصلوح في ترجمته البليغة حيث ترجم المصطلح الأول إلى السبك، والمصطلح الثاني إلى الحبك⁽²²⁾.

أما مفهوم التماسك الشكلي Cohesion، فيعني: "ترابط الجمل في النص مع بعضها بعضاً بوسائل لغوية معينة"⁽²³⁾، وهذا الترابط يهتم بالروابط التي تجري في سطح النص أكثر من اهتمامه بالشكل الدلالي أو المعنوي للنص، وإذا كان هناك اهتمام بالدلالة وروابطها فإنه يأتي عرضاً، وانطلاقاً من الشكل إلى الدلالة؛ إذ إن كل الروابط التي تربط ظاهر النص تحتوي بالضرورة على قدر من الدلالة تم الربط وفقاً لها.

وأما مفهوم التماسك الدلالي أو المعنوي فيهتم بالمضمون الدلالي في النص، وطرق الترابط الدلالية بين أفكار النص من جهة، ومعرفة العالم من جهة أخرى، ولهذه الجهة الأخيرة أهمية قصوى إلى الدرجة التي تجعل بعض اللغويين يحدّون التماسك الدلالي بأنه: "شيء موجود في الناس لا في اللغة، فالناس هم الذين يحددون معنى ما يقرأون وما يسمعون"⁽²⁴⁾.

ولكن الأمر الأهم في التماسك الدلالي هو الوحدة الموضوعية، أو ما يطلق عليه (فان دايك) البنية النصية الدلالية الكبرى وما يتعلق بها من بنى دلالية صغرى في النص، وكذلك البنية العليا التي لها ارتباط قوي بالبنية النصية الكبرى⁽²⁵⁾.

وعلى أية حال فلا بد لكل نص من أن يتوافر فيه شرط التماسك الدلالي كي يمكن وصفه بالنصية، بل إن مقارنة هذا التماسك هي الخطوة الأهم في تحليل النص؛ ذلك أن التماسك الشكلي بروابطه المتعددة لا يمكن أن يكفي وحده، ولا يمكن أن يشكل تماسكاً، أو وحدة في النص، فيمكن أن يقال على سبيل المثال: "مرت طائرة مسرعة، ثم انقضت السلحفاة على السمكة، عند ذلك غربت الشمس، وضحكت هند، لكن السيارة وقفت، ليغني".

فبالرغم من استعمال بعض أدوات التماسك الشكلي، فلا يمكن أن تشكل القطعة السابقة نصًا متماسكًا، عدا بعض النصوص ذات السمات الخاصة كالنصوص الإبداعية، أو بعض النصوص الصوفية⁽²⁶⁾؛ لأن التماسك يفسر عندئذٍ في ضوء معطيات نقدية ولسانية خاصة. ويبدو أن التماسك الدلالي الذي يرى فان داك أنه: "عبارة عن خاصية سيمانطيقية للخطاب قائمة على تأويل كل جملة مفردة متعلقة بتأويل جملة أخرى"⁽²⁷⁾، يختلف في طريقة تناوله عن التماسك عند (هاليدي) و(رقية حسن) اللذين -وإن أكدا أن التماسك "مفهوم دلالي يشير إلى العلاقات الدلالية التي توجد ضمن النص، وتعرفه بأنه نص"⁽²⁸⁾ - وقفوا بعملهما عند دراسة أدوات التماسك الشكلي في الغالب، وأدوات التماسك الشكلي لا شك في علاقتها القوية بالدلالة، ولكنها لا تصف بنية النص الدلالية، والروابط الدلالية بين قضاياء، بل تصف العلاقة الشكلية الدلالية في مستوى سطح النص.

وقد نبه فان داك إلى اختلاف مفهومه للتماسك عن مفهوم هاليدي، ورقية حسن، إذ يقصر هذا المفهوم على الناحية الدلالية، بل إنه يحدده أكثر من حيث طريقة تناوله، فيقول إنه: "مجموعة الشروط التي تحدد العلاقات أزواجًا، أي ضرورة التعلق والتبعية بين الأحداث كما تعبر عنها الجمل المؤلفة وما تركّب منها، ولها صلة بعالم ممكن، وبموضوع تحاور ممكن"⁽²⁹⁾؛ ولذلك فإنه يصف التماسك عند هاليدي ورقية حسن بأنه يركّز على البنى السطحية فقط⁽³⁰⁾.

وعلى أية حال، فإن العلاقة بين التماسك الدلالي والتماسك الشكلي هي علاقة متداخلة ومتواشجة في كثير من الأحيان، مما قد يؤدي إلى عدم الفصل بينهما، وربما إلى الخلط عند بعض الدارسين⁽³¹⁾.

وهناك من الباحثين من يشير إلى علاقة مفهوم التماسك بثنائية المقدرة والأداء عند تشومسكي، وأنه قد يكون بعيدًا عن مفهوم الأداء، ولكن التماسك عنده يشكل جزءًا من معرفة المتحدثين أو المستمعين بلغتهم، وأنه باختصار لو أن هناك عنصرًا أساسيًا عند الحديث عن المقدرة اللغوية فيما يتعلق بالمحتوى، فإن أكثر النقاش سيدور حول التماسك⁽³²⁾.

وقد تابعت البحوث في اللغة الإنجليزية هاليدي ورقية حسن (1976م) في تعريف التماسك من خلال أدواته التي ذكرها، بحيث تُجعل أنواعًا للتماسك، وعدد تلك الأدوات خمس، وهي: الإحالة أو الصلة التركيبية، والإبدال، والحذف، والربط، والتماسك المعجمي، ولكن هذه الأنواع أصبحت



عند هاليدي طبعة (1985م) مهذبة أكثر بجعلها أربعة أنواع حيث ضُمَّ الإبدال والحذف في صنف واحد⁽³³⁾.

وعليه فإن التماسك عند علماء النصية "يعني الصلاية والوحدة والاستمرار، ويمثل أحد المظاهر الضرورية لضمان الطابع العلمي لأية نظرية أو جسم للبحث؛ فالتماسك هو الذي يبرز خواص أي نظام للتفكير سواء كان نظرية أم نصًا، ويعني أن أجزاء هذا النظام لا بد من ترابطها الحميم فيما بينها، مما يقتضي أن تقوم بينها روابط تمثل شبكة لضبط العلاقات القريبة والبعيدة، وهو خاصية دلالية للخطاب يعتمد على فهم كل جملة مكونة للنص في علاقتها بما يفهم من الجمل الأخرى"⁽³⁴⁾.

وتبرز أهمية التماسك أيضًا في أن: "الكلام لا يكون مفيدًا إذا كان مجتمعًا بعضه مع البعض الآخر دون ترابط"⁽³⁵⁾، وعليه فقد أجمع علماء اللغة على أن التماسك عنصر جوهري في تشكيل النص وتفسيره.

وعلى أي حال فإنه بالإمكان تقسيم وسائل التماسك النصي إلى نوعين: الأول: وسائل تماسك "داخل النص" وتشتمل على: العطف والفصل والوصل، والترقيم والرتبة والإسناد، ويقتصر دورها على التماسك الداخلي في النص. الثاني: وسائل خارجية: مثل المرجعية، أو الإحالة، والإشارة، ودورها يقتصر على الربط بين ما هو داخل النص وما يتصل به من الخارج، وهذه الوسائل قد تكون معنوية أو دلالية، وقد تكون لغوية أو شكلية، وقد تكون كذلك معنوية ولغوية معًا.

المصطلح والمفهوم في التراث العربي:

مصطلح التماسك النصي ليس حديث النشأة، وليس من المصطلحات التي أفرزها الفكر الغربي الحديث، فمن يقرأ التراث العربي يلحظ جهود علمائنا القدامى ووعيمهم، وإن لم يسموا هذا المصطلح بالتماسك أو بمفهوم التماسك النصي.

وبالنظر في التراث البلاغي نجد البلاغيين العرب قد اهتموا بالكشف عن الترابط القائم بين سلسلة الأقوال؛ فنجد ابن قتيبة يتناول فكرة المجاورة ودورها في تحقيق معنى النص، فذم التكلف في الشعر بقوله: "هو أن ترى البيت مقرونًا بغير جاره، مضمومًا إلى غير لفقه"⁽³⁶⁾.

ويؤكد ابن طباطبا مبدأ انتظام المعاني واستمرارها، وذلك بالمناسبة بين أجزاء الكلام، ولا يتأتى ذلك إلا لمن دقَّ نظره ولطف فهمه، يقول: "وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق

أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه؛ فيلائم بينها لتتنظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامه فضلاً من حشو ليس من جنس ما هو فيه ...، ويتفقد كل مصراع: هل يشاكل ما قبله؟ فربما اتفق للشاعر بيتان يضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر فلا ينتبه إلى ذلك إلا من دقَّ نظره، ولطف فهمه" (37).

إن انتظام المعاني واتصال الكلام بعضه ببعض في إشارة ابن طباطبا تمنح النص مبدأ التناسب المعنوي الذي يربط بين أجزائه، وتحقق له خاصية الانسجام، وفكرة انتظام المعاني واستمرارها التي تحدث عنها ابن طباطبا نجدها عند أبي هلال العسكري حين تحدث عن تناسق المعاني في الكلام، يقول: "ينبغي أن تجعل كلامك مشتتاً أوله بآخره، ومطابقاً هاديه لعجزه، ولا تتحالف أطرافه ولا تتنافر أطرافه، وتكون الكلمة منه موضوعة مع أختها، ومقرونة بلفقها" (38).

وقد اشترط أبو هلال العسكري في بلوغ الكلام أعلى مراتب التمام: "أن يكون موقعه في الإطناب والإيجاز أليق بموقعه وأحق بالمقام والحال، كان جامعاً للحسن، بارعاً في الفضل، وإن بلغ مع ذلك أن تكون موارده تنبئك عن مصادره، وأوله يكشف قناع آخره، كان قد جمع نهاية الحسن، وبلغ أعلى مراتب التمام" (39).

وتحدث عن جودة الرصف والسبك فقال: "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة، إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعي المعنى، وتضم كل لفظة منه إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها" (40).

إن كلام أبي هلال ينبي عن وعيه بمفهوم التماسك النصي الذي يلائم بين أجزاء الكلام ويجعله يبلغ أعلى مراتب الحسن والكمال.

أما أسامة بن منقذ فقد تطرق لخاصيتي السبك والحبك وأثرهما في صناعة الكلام، يقول: "خير الكلام المحبوك المسبوك الذي يأخذ بعضه برقاب بعض ... وأما السبك فهو أن تعلق كلمات البيت بعضها ببعض من أوله إلى آخره..." (41).

إن كلام ابن منقذ يبرهن على فهمه لخاصيتي الاتساق والانسجام، واستيعابه لفكرة الربط النحوي والمعجمي الذي نجده في الدراسات الحديثة، وبخاصة عند (هاليداي ورقية حسن) في حديثهما عن الاتساق.



وكذلك الأمر عند ضياء الدين بن الأثير حينما تحدث عن المؤاخاة بين المعاني، يقول: "أما المؤاخاة بين المعاني فهو أن يذكر المعنى مع أخيه لا مع الأجنبي؛ مثاله أن تذكر وصفًا من الأوصاف وتقرنه بما يقرب منه، ويلتئم به، فإن ذكرته مع ما يبعد منه كان ذلك قدحًا في الصناعة وإن كان جائزًا"⁽⁴²⁾.

وتعد جهود عبد القاهر الجرجاني في هذا المجال ذات أهمية كبيرة من خلال إسهاماته في (كتابه دلائل الإعجاز)، خاصة في تناوله للفصل والوصل⁽⁴³⁾، ومضمون كلام عبد القاهر في نصوصه هو الترابط، أو التماسك؛ الترابط على مستوى الجملة، وكذلك على مستوى النص، ولذلك عبّر محمد حماسة عن ذلك بقوله: "ويمكننا أن نفسر النظم عند عبد القاهر بأنه ذلك الضرب من الاختيار بين العلاقات النحوية، أو المعاني النحوية والمفردات اللغوية الذي يصيب فيه المتكلم توفيقًا يتلاءم مع الغرض الذي من أجله سيق الكلام"⁽⁴⁴⁾.

وإضافة لما سبق، فقد نظر عبد القاهر الجرجاني إلى القرآن الكريم نظرة كلية باعتباره نصًا واحدًا، عارضًا سؤالًا مؤداه: ما الذي أعجز العرب من النص القرآني؟ وكانت إجابته: "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمهم، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها... وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعُشْرًا عُشْرًا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة يُنكر شأنها، أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أخرى وأخلق، بل وجدوا اتساقًا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظامًا والتناؤًا، وإتقانًا وإحكامًا"⁽⁴⁵⁾.

يُلاحظ أن الجرجاني قد ذكر أمورًا تتعلق بتحليل النصي، وأولها النظرة الكلية باعتبار النص الوحدة الكبرى في التحليل، وذكر مصطلح "الالتئام"، وهو ما يقابل التماسك، ولم يكتف بذلك، بل قرّر في تساؤله، أن هذا الإعجاز "لما بين الألفاظ من الاتساق العجيب"⁽⁴⁶⁾، وهو بهذا يشير إلى التماسك الشكلي والتماسك الدلالي، يقول: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علمًا لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلّق بعضها ببعض، ويُبتنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجمله عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس"⁽⁴⁷⁾.

إن حديث عبد القاهر يؤكد أن مصطلح "علم لغة النص" لم يظهر عند القدامى من علماء العربية في دراساتهم اللغوية، ولكن يمكننا أن نقول بوجود إسهامات قيمة والتقاءات بالغة الأهمية مع الأفكار التي يقدمها المحدثون الغربيون في هذا الشأن، ومن أبرزها نظرية النظم عند عبد القاهر



والدراسات التطبيقية الواسعة لإعادة الصياغة عند ابن الأثير، والإلحاح على أهمية الموقف الكلامي عند الجاحظ.

تقول إلهام أبو غزالة: "لعل أهم الدراسات المنهجية المتصلة بعلم لغة النص عند القدماء، هي التي نجدها لدى عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز"، ونقصد بها نظرية النظم، التي تدور في أكثرها حول معيار التضام"⁽⁴⁸⁾.

ثانيًا: حديث السبعة، وأهميته، وما اشتمل عليه من أصناف الناس في المجتمع
أولًا: نص الحديث

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة ربه، ورجل قلبه معلق بالمساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه"⁽⁴⁹⁾.

ثانيًا: أهمية الحديث الشريف

لهذا الحديث الشريف أهمية عظيمة جعلت العلماء يفرّدونه بالشرح والبيان والتأليف، ومنهم ابن حجر -رحمه الله- فقد ألف كتاب "معرفة الخصال الموصلة إلى الظلال"، والسيوطي أيضًا ألف كتابا أسماه "تمهيد الفرش في الخصال الموجبة لظل العرش"، وللسخاوي أيضًا كتاب "الاحتفال بجمع أولي الظلال".

هذه المصنفات من أشهر ما كتب عن هذا الحديث النبوي الشريف، يقول الآجري في كتابه "الأربعين حديثًا" بعد أن ذكر حديث أبي هريرة رضي الله عنه -في الباب: "وقد رسمت جزءًا واحدًا في صفة (وَاحِدٍ وَاحِدٍ وَاحِدٍ) من هؤلاء، ونعتهم على الانفراد، مَنْ أَرَادَهُ وَجَدَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فإنه حديث شريف يتأدب به جميع من يعبد الله تعالى، لا يتعب في عمله إلا عاقل، ولا يستغني عنه إلا جاهل"⁽⁵⁰⁾.

وقال ابن عبد البر في التمهيد: "هذا أحسن حديث يروى في فضائل الأعمال، وأعمها وأصحها إن شاء الله، وحسبك به فضلًا؛ لأن العلم محيط بأن من كان في ظل الله يوم القيامة لم ينله هول الموقف"⁽⁵¹⁾.



ثالثاً: ما اشتمل عليه الحديث من أصناف الناس في المجتمع

يشير الحديث النبوي الشريف إلى من يستظلون بظل الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، والظل هنا يرمز إلى ملك الله، أما من يستظلون بظله فقد رسم الرسول ﷺ صوراً لأصناف مختلفة من الناس في المجتمع، وذلك في عبارات موجزة شكلت متواليات جُمليّة يرتبط اللاحق منها بالسابق على تدرج وانتظام، متمثلة فيما يأتي:

1. سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله

بدأ عليه الصلاة والسلام الحديث بإجمال بديع يلفت الانتباه في قوله: "سبعة"، ثم أبان عن هؤلاء السبعة بعبارة موجزة بلفظ العموم، والعدد (سبعة) هنا نكرة، وقد حُذف المضاف الدال عليه؛ لتشويق السامع أو المتلقي، وحتى يتشوق كل منهما إلى الخبر المتأخر، وجاء الحديث كله على صورة الجملة الاسمية، والتعبير بالجملة الاسمية أبلغ من التعبير بالجملة الفعلية؛ لما فيه من ثبات الفكرة واستمرارها، وفيه نوع من التوكيد.

واختار رسول الله ﷺ (يوم) على سائر الظروف التي يمكن أن تؤدي المعاني القريبة منه، علماً أن هناك ظروفًا أخرى مثل: حين، وقت، زمان...؛ لأن كلمة (يوم) ظرف مهم يفيد الإحاطة والشمول، فالإحاطة والشمول مفهومان من لفظ (يوم) كأن (يوم) مستغرق لجميع الأحداث؛ لأنه وعاء يقع فيه الفعل.

وجاء التعبير بلفظ (يوم) في سياق مخيف ومهول، وبتتبع لفظ (يوم) في القرآن الكريم نجده يرد -غالباً- في الأشياء العظيمة، وقد ورد في كثير من سور القرآن، منها: قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة:4]، وقوله تعالى: ﴿وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة:281]، وقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل:17]، فجعل: ﴿يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ﴾ من صفة اليوم ولم يضيف لأنه أضمر، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين:6]، إذن، فلفظ (يوم) يُعبر به في القرآن الكريم عن الأمور المهولة والشديدة في الأعم الأغلب.

ثم انتقل رسول الله ﷺ إلى تفصيل هؤلاء السبعة، وبهذا يتحول أسلوب الإيجاز إلى أسلوب آخر وهو الإطناب، ونوعه التفصيل بعد الإجمال؛ ليتناسب هذا الأسلوب الخبري مع ما أراده من تشويق السامع وتهيئته؛ لاستقبال الخطاب عن أصناف هؤلاء السبعة، وهم:

2. إمام عادل

الإمام العادل هو الذي لا يتحقق عدله إلا بالتقوى والخوف من الله سبحانه وتعالى، وهو الذي يتبع أمر الله بوضع كل شيء في موضعه من غير إفراط ولا تفريط، وقدمه في الذكر لعموم النفع به.

3. شاب نشأ في عبادة ربه

هذا الشاب لازم عبادة ربه، وراقبه في السر والعلن، ولم تغلبه شهواته، ولم تخضعه دوافع الهوى، ولم يقل رسول الله ﷺ (رجل) وإنما قال (شاب)؛ ذلك لأن العبادة في مرحلة الشباب أشد وأشق؛ لكثرة الدواعي، وقوة البواعث على اتباع الهوى، فهو نشأ منذ صغره على صدق العلاقة مع ربه بقرينة الفعل (نشأ)، ويأتي الحرف (في) ليفيد الظرفية؛ فهو منغمس في الطاعة.

وقد استخدم الرسول عليه الصلاة والسلام حرف الجر (في) الذي يفيد الظرفية، كأن هذا الظل أحاط بهذه الأصناف السبعة إحاطة تعبر عن الأمن والاطمئنان؛ إذ الناس يبدون في خوف وفزع بكل مكان، وهؤلاء أحاطت بهم نعمة الله فهم في ظله لا يخرجون عنه، فكأن هذا الظل محيط بهم كالظرف الذي يحيط بما في داخله.

واستعمال (في) الظرفية فيه دلالة على انغماس هذا الشاب في عبادة الله وحده، فكأنها تحيط به من كل جهاته، وتستغرق جل أوقاته⁽⁵²⁾.

4- رجل قلبه معلق بالمساجد

هذا الرجل أحب مساجد الله، وأحب التعلق بها وانتظر الصلاة بعد الصلاة، وليس المقصود مسجدا معينا، بل جميع المساجد في حله وترحاله، فهي بيوت الله عز وجل، وذكر (رجل) هنا وهو نكرة للدلالة على العموم، وليس المقصود رجلا بعينه.



5- رجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه

رجلان تمكنت بينهما الصداقة الصادقة والمتينة، المبنية على الحب في الله ولله، الخالصة من النفاق وابتغاء المنافع، تجمعهما رابطة الدين وحيه، بدليل صيغة (تفاعل) التي تدل على مشاركة اثنين في الفعل (تحابا، اجتمعا، تفرقا) و(في) هنا للسببية.

وفي الجمع بين الفعلين المتضادين (اجتمع) و(افترق) طباق، وتكمن بلاغته في بيان استمرارية هذا المحب في جميع الأحوال، إذ ليس ثمَّ حال ثالث يمكن أن يضاف إلى الحضور والغيبة⁽⁵³⁾.

6- رجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله:

ويعد من الأسلوب الحكيم؛ عدل عن التصريح بنفي ما دعتة إليه بأن يقول لها: لا، لكنه أثر الجواب بهذه الجملة زجراً لها ووعظاً، فكان فيه كمال البلاغة بالإفصاح عن مقصود الكلام وزيادة⁽⁵⁴⁾، وتنكير (رجل) كناية عن قوته واكتمال صفاته ورجولته، ثم إنها ليست امرأة عادية، بل ذات منصب وجمال، لكن جاء الرد حاملاً معه ألوان التوكيد بقوله: إني أخاف الله وهي جملة اسمية دلت على ثباته وتوكيد موقفه.

7- رجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه

الصدقة لها فضل عظيم، وفضل إخفاؤها أعظم، خاصة إذا كانت صدقة تطوع؛ لأنها تكون أبعد عن الرياء والنفاق، ودليلاً على صدق المتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى، وجاء لفظ (صدقة) نكرة؛ ليشمل كل ما يتصدق به المسلم سواء كان كثيراً أم قليلاً.

8- رجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه

ذكر الله سبحانه وتعالى تطمئن به القلوب، وتفرغ إليه عند المصائب، وهو عبودية بالقلب واللسان، فعندما ذكر الرجل ربه استشعر أنه يراه، ويراقبه، ويطلع على جميع أحواله، ونتيجة لهذا الذكر تلذذ به ففاضت عيناه بالدموع.

المبحث الأول: الإحالة لغةً واصطلاحاً

أولاً: الإحالة لغةً

الإحالة مصدر من الفعل (أحال)، وهذا المصدر يدل على التحول، وأحال الشيء أو: حاله أي:

تحول، وتحول من حال إلى حال، وأحال الرجل: أي تحول من شيء إلى شيء⁽⁵⁵⁾، وفي المعجم الوسيط



أحالت الدار: أي تغيرت، وحال الرجل أي: تغير من حال إلى حال، وأحاله نقل الشيء إلى غيره⁽⁵⁶⁾، وفي الحديث الشريف: "من أحال دخل الجنة"، والمعنى: أي أسلم، يعني تحول من الكفر إلى الإسلام⁽⁵⁷⁾. ومما سبق نجد أن أغلب المعاجم اللغوية اتفقت على معنى واحد للإحالة هو: التغير أو التحول.

ثانيًا: الإحالة اصطلاحًا

الإحالة هي: "علاقة معنوية بين ألفاظ معينة وما تشير إليه من أشياء أو معان أو مواقف تدل عليها عبارات أخرى في السياق، أو يدل عليها المقام، وتلك الألفاظ المحيلة تعطي معناها عن طريق قصد المتكلم"⁽⁵⁸⁾، يقول ستروسن: "إن الإحالة ليست شيئًا يقوم به تعبير ما؛ ولكنها شيء يمكن أن يحيل عليه شخص ما باستعماله تعبيرًا معيّنًا"⁽⁵⁹⁾.

وتنقسم الإحالة إلى قبلية وبعدية، داخلية وخارجية، وسوف نقتصر على الإحالة القبلية الداخلية فقط، لأن الإحالة البعدية لم ترد في حديث السبعة.

المبحث الثاني: الإحالة الضميرية وتجلياتها في الحديث

أولًا: الإحالة في الحديث النبوي الشريف

الإحالة الضميرية تقوم بدور بارز في اتساق وتماسك النص؛ لما للضمائر من دور كبير في بناء النص، وقد يبين هذا الدور اللغويون المعاصرون بقولهم: "... النصوص بوصفها سلاسل من الإضمار"⁽⁶⁰⁾.

وتعد الضمائر من أبرز وسائل التماسك النصي، فهي بمثابة "العصب الساري في بناء النص، فيها ومن خلالها يبتدئ تماسكه، وبها ومن خلالها يمكن تلقّيه، وبدونها يغدو النص مفككًا، فالضمائر تقوم بدور الربط بين أجزاء النص بشكل عام"⁽⁶¹⁾.

ونص الحديث النبوي الشريف كله عائد إلى ذات الرسول ﷺ الذي رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه، وبدون الرجوع لمحيط النص الخارجي لا يمكننا معرفة قائل النص، وهو رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام، والضمائر كلها ترجع إلى المسلم وهو محور الخطاب.

وعند تأملنا لأدوات ترابط التماسك النصي التي وظيفتها رسول الله ﷺ سنجد أن الضمائر الرابطة من أهم الروابط التي أعانت على تماسك النص، ففي الحديث النبوي الشريف مجموعة من الضمائر.



ثانيًا: الإحالة الضميرية القبلية

هذه الإحالة تقتضي العودة إلى الورا؛ لتحديد مرجع الإحالة، إذ إنها تعود على مفسر سبق التلفظ به⁽⁶²⁾، وتُحقّق اهتمام المتلقي، وتعد استرجاعًا مقبولًا للمعنى مع إضفاء صفة الاقتصاد اللغوي في النص⁽⁶³⁾.

وغالبًا ما يقع العنصر المحال إليه قبل العنصر الإحالي (المحيل) ويسبقه في الكلام، ومن هذا النمط ما جاء في الحديث الشريف من الإحالة بالضمير "ها" في قوله عليه الصلاة والسلام "فأخفاها" يحيل إلى الصدقة، باعتبار إخفاها، فكأنها لشدة خفائها باتت غير معلومة بل غامضة غموض الضمير، والدليل على ذلك عدم دراية اليد الشمال بها، ومن المعلوم أن هذه "اليد قرينة اليد اليمنى وأليفها، والأقرب إلها، فإذا أخفيت الدقة عنها، فخفاؤها عن غير المتصدق يكون من باب أولى"⁽⁶⁴⁾. وقد حققت هذه الإحالة الاتساق والانسجام في النص الشريف، وهذه الإحالة وحدت النص، وجعلته نصًا متماسكًا متصلًا ببعضه ببعض، بصورة واضحة بعيدة عن التعقيد.

ويجد القارئ إحالات عدة في ضوء الضمير المستتر (هو) في الأفعال الماضية في قوله: (نشأ. تصدق. ذكر)، والضمير (هما) في قوله: (تحابا. اجتمعا. تفرقا)، وكل هذه الضمائر تحيل على الرجل، وهذه الإحالات التي حصلت أدت إلى عدم تكلف في النص؛ وذلك في عدم تكرار الاسم المحال عليه وهو الفاعل في المعنى، لأن الفاعل من المضممرات التي تستتر؛ لأن الاسم الدال عليه والمفسر له متقدم في الأصل.

وواضح أن محور النص النبوي هو المتلقي الغائب المسلم متمثلًا في كثرة الضمائر الراجعة إليه، وتعود على مفسر سبق التلفظ به، وهذا يدل على الدور المهم الذي تقوم به الإحالة في التثام النص والتحام أجزائه بعضها ببعض؛ مما ينتج عنه نص يتسم بالبلاغة والتأثير في نفسية المتلقي.

المبحث الثالث: التقديم والتأخير

يعد التقديم والتأخير أحد خصائص اللغة العربية، فهو يتيح فرصة للكاتب تقديم ما يريد تقديمه لغرض ما يريد تحقيقه، وقد اهتم به النحاة والبلاغيون واللغويون؛ لأنه وسيلة من الوسائل التي تسهم في تحقيق التماسك النصي.

وللتقديم والتأخير دور أساسي في تحقيق بلاغة الجملة؛ لما يقتضيه الأسلوب من إعادة بناء الكلام طبقًا لما يحتاجه المقام، بحيث تتعلق هذه الفائدة بفنية الأديب والمتكلم⁽⁶⁵⁾.

ولا يخفى ما تضمنه الحديث الشريف من تقديم وتأخير للأصناف السبعة، وهذا التقديم والتأخير جاء محققاً لأغراض وأسرار بلاغية تخدم فكرة الحديث:

- (يظلمهم الله) قُدم المفعول به للاهتمام وبيان المنزلة لهؤلاء السبعة، فهم مغموسون مغمورون في ظل الله عز وجل، بين ذلك ووضحه حرف الجر (في)، والتقديم للمفعول تقديم لما حقه التأخير، فهو ضرب من أساليب القصر، التي تعمل على التحام أجزاء النص، وتماسكه؛ ذلك لأن المتلقي يرتب في ذهنه الجملة وفق الترتيب الأساسي، وهذا بدوره يعمل على تماسك أجزاء النص. فجملة (يظلمهم الله) تساوي: يظل الله السبعة، وقد قدم المفعول به وكفى عنه بالضمير (هم)، وهذا الاختلاف في ترتيب الجملة الفعلية جعل الأسلوب أكثر تماسكاً.

المبحث الرابع: التعريف والتنكير

للتعريف والتنكير عند البلاغيين دور كبير في تحقيق مراد المتكلم وإيصال غرضه؛ لأن المعرفة أخص من النكرة، كما أنها تحقق تمام دلالتها على المراد، إذ المعرفة أقل احتمالاً لغير المراد من النكرة⁽⁶⁶⁾.

وقد تنبه النحاة لما تحمله (أل) التعريف من معان ودلالات نصية ووظيفة معنوية، أو إحالية مهمة، فنصوا على أنها تكون للعهد الذكري، أو العهد الذهني، أو الحضور⁽⁶⁷⁾، وكذلك التعريف بالإضافة إلى أي معرفة من المعارف الخمس الأخرى.

وقد لوحظ في حديث السبعة التعريف بإضافة الظل إلى ضمير الله عز وجل، وهي إضافة تفيد التشريف والتكريم، مما "يجعل للتمييز قيمة تفوق أي تميز آخر؛ بوصفه سبحانه ذا قدرة متفردة وهيمنة مطلقة"⁽⁶⁸⁾.

مما سبق يظهر جلياً كيف يحقق التعريف أثره في التماسك من خلال كونه يسهل استحضار العناصر الداخلة تحت نطاقه؛ وذلك أن العناصر المعرفة بالأدوات أو غيرها، تشير إلى معناها بشكل دقيق، لذلك فهي تسهم في إحداث التماسك، من حيث سهولة ربطها بما قبلها، أو إيجاد العلائق، كما أنها سهلة الاستحضار عندما تتم الإحالة.

أما التنكير فهو عكس التعريف، ولعل أهم ما يميزه عن التعريف أنه يأتي بدون أداة، فاللغة تشمل أدوات تعريف، ولا تشمل أدوات تنكير، فالتنكير أعم من التعريف، فهناك علاقة عموم وخصوص بينهما⁽⁶⁹⁾.



ويبدأ الحديث بقول رسول الله ﷺ "سبعة" ويعد هذا توطئة للحديث، وهذا أسلوب تشويقي، فـ "العدد يذهب بنفس المخاطب كل مذهب في التعرف على هذه الأصناف السبعة من الناس"⁽⁷⁰⁾، وفي تنكير لفظة "سبعة" إشارة إلى هذا المعنى، وتأكيد عليه، فقد أفاد التنكير التفخيم والتعظيم. ووقع لفظ (سبعة) مبتدأ نكرة، والذي سوغ الابتداء بالنكرة أن (سبعة) وقعت منونة، والتنوين هنا عوض عن المضاف إليه المحذوف، وتقديره (سبعة رجال)، وهذا الحذف يمثل أسلوباً بلاغياً، وهو أسلوب الإيجاز بالحذف.

وقد تجلى التنكير في أغلب الأصناف المذكورة في الحديث (سبعة، إمام، رجل، رجلان، رجل، صدقة)، وكان الغرض منه التعظيم والتفخيم، ولم يأت للتحقير إلا مع (امرأة)، وهي التي راودت الرجل عن نفسه؛ فعدم "احترامها لدينها، وعدم حفاظها على عفتها وطهارتها، كانا هما السبب في تحقيرها والغض من شأنها"⁽⁷¹⁾.

كذلك جاءت كلمة (ظل) نكرة، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، فمعنى (لا ظل) يعني ليس هناك ظل مطلقاً إلا ظل الله سبحانه وتعالى.

وجاء التنكير أيضاً في كلمة (صدقة)؛ ليشمل كل ما يُتصدق به من قليل وكثير، والتصدق ولو بالقليل وقاية من النار، والمؤمن في ظل صدقته، والصدقة مجنٌ عن النار وواق منها، وقد يكون التنكير للأفراد، فإن من فعل هذا الفعل مرة واحدة استحق بإذن الله تعالى أن يكون من المشمولين بهذا الفضل الرباني.

وهنا الكناية للمبالغة في إسرار الصدقة طلباً للإخلاص وطرداً لشوائب الرياء، حتى لو قدرت الشمال رجلاً متيقظاً لما علم بصدقة اليمين لمبالغته في الإخفاء لقرب اليمين من الشمال ولملازمتها لها⁽⁷²⁾.

المبحث الخامس: الحذف

يعد الحذف من خصائص البلاغة، وقد كثر الحذف في النصوص النبوية الشريفة، يقول عليه الصلاة والسلام: "أُعطيت جوامع الكلم"⁽⁷³⁾.

وهو أداة من الأدوات التي تسهم بشكل كبير في بناء التماسك النصي، وقد اعتنى به العلماء قديماً، ومن بينهم الجرجاني فقد أشار إلى فعالية هذه الظاهرة اللغوية في كتابه، فقال: "الحذف باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من

الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدر أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تين⁽⁷⁴⁾، وعده ابن جني في خصائصه في "باب شجاعة العربية"⁽⁷⁵⁾.

فإدراك الكاتب لفهم القارئ "يجعله يلجأ للحذف، وهذا الحذف له أثر جلي في الاقتصاد اللغوي الذي يميز النصوص البليغة، كما ينفي عن المتلقي الملل والرتابة نتيجة تكرار عنصر لا فائدة منه، ويفجر في ذهن المتلقى شحنة توقظ ذهنه لإدراك المحذوف المراد"⁽⁷⁶⁾.

ويرى هاليداي ورقية حسن أن الحذف "علاقة داخل النص، وفي معظم الأمثلة يوجد العنصر المفترض في النص السابق، وهذا يعني أن الحذف عادة علاقة قبلية"⁽⁷⁷⁾.

فحين نقرأ الحديث النبوي قراءة نصية فإننا نجد الحذف في أكثر من موضع، حيث كان حضوره واضحاً وأثره ببنّا في تحقيق هذا الترابط النصي، ويمكن تحديدها فيما يأتي:

أولاً: الحذف الاسمي

1- حذف المبتدأ

ورد هذا النوع من الحذف في قول رسول الله ﷺ: "إمام، وشاب... ورجل... ورجلان... ورجل... ورجل ... ورجل ..." فيكون كل من هذه الأسماء خبرًا لمبتدأ محذوف والتقدير: أحدهم، وثانهم، وثالثهم، ورابعهم وهكذا ... فيكون حذف المبتدأ حذف اسمي، الغرض منه هنا الإيجاز والاختصار.

هذا الحذف الاسمي لم يكن على مستوى الجملة الواحدة من النص، بل امتد إلى كل الجمل الأخرى، فكان العامل المحذوف أساسيًا للربط بين أجزاء النص في الحديث النبوي الشريف من خلال ربطه بالمقاطع .

2- حذف خير " لا " النافية للجنس

لا النافية للجنس هي التي تعمل عمل "إن" فهي تنصب الاسم، وترفع الخبر، ولا تدخل إلا على النكرات، وما دخل منها على معرفة فهو مؤول، وسماها ابن هشام "لا التبرئة"⁽⁷⁸⁾.

وقد ورد حذف خبرها في قول الرسول عليه الصلاة والسلام في قوله: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله"، حُذف الخبر وهو كائن أو موجود، فيكون تقدير الكلام: يوم لا ظل كائن أو موجود إلا ظله.



ثانيًا: حذف المتعلقات

وهذا الحذف متمثل في قول رسول الله ﷺ:

- "إمام عادل" والتقدير: عادل بين رعاياه.

- ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال، والتقدير: إلى نفسها.

- تصدق بصدقة، والتقدير: تصدق بصدقة على الفقراء.

- فأخفاها، والتقدير: فأخفاها عن عيون الناس.

- ففاضت عيناه، والتقدير: ففاضت عيناه بالدموع.

فالحذف هنا أدى قيمة بلاغية يُهتدى إليها من خلال السياق، فجميع العناصر المحذوفة يظهر دورها بالحذف أفضل من الذكر، فمن خلال الحذف ظهرت قوة النص من خلال تماسك عناصره، وأدى إلى ربط عناصر النص، ليعطي فرصة لمشاركة المتلقي في إنتاج النص وفق ما يقتضيه السياق، وتدل عليه القرائن، فجاء الكلام موجزًا مفيدًا متسقًا.

المبحث السادس: الوصل والوصل

يعد الوصل أحد أدوات التماسك النصي، والوصل هو: "عطف الجملة على الجملة، والمفرد على مثله، وهو موجه نحو البحث عن العنصر اللساني المفترض"⁽⁷⁹⁾، وفي الوصل "تحديد للطريقة التي يترابط بها اللاحق مع السابق بشكل منظم"⁽⁸⁰⁾، وهو عبارة عن "وسائل متنوعة تسمح بالإشارة إلى مجموعة المتواليات السطحية بعضها ببعض، بطريقة تسمح بالإشارة إلى هذه المتواليات النصية"⁽⁸¹⁾.

وقد أفرد الإمام عبد القاهر الجرجاني للوصل والفصل في كتابه بابًا تناول فيه مسائله مبيّنًا حدوده وقواعده، ومن تعريفاته للبلاغة العربية أنها: "معرفة الوصل والفصل؛ وذلك لغموضه ودقة مسلكه، وأنه لا يكمل لإحراز الفضلية أحد، إلا كمل لسائر معاني البلاغة، فيه تتنافس الملكات البيانية، وتتعارك الأذواق الأدبية"⁽⁸²⁾.

والتأمل في جمل الحديث النبوي الشريف يجد الوصل واضحًا بالواو، وعطف الأصناف السبعة بعضها على بعض، وما تحمله من دلالات في تماسك النص؛ للتباين والاختلاف فيما بينها.

وقد تحقق الوصل بالفاء في الحديث النبوي الشريف، إذ عمل على الربط بين جملتين أو أكثر في ظل علاقة السبب بالنتيجة في قوله ﷺ: "ورجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله"، وفيه إشارة إلى سرعة الأحداث وتلاحقها، فحرف العطف الفاء دل على قوة إيمان الرجل بربه؛ لهذا جاء الرد سريعاً بدون تفكير أو تردد، وهنا كناية عن "ارتفاع مكانة المرأة وشدة فتنها وغوايتها، فيكون تعفف الشاب عن الخضوع لها والاستجابة لما تردد دليلاً على قوة علاقته بالله سبحانه، وخوفه منه، وطاعته له، وهي قوة تفوق قوة الدعوة لممارسة الفاحشة"⁽⁸³⁾.

كذلك جاء حرف العطف الفاء في قوله ﷺ: "ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه"، إذ إن حرف العطف الفاء قد ربط بين جملتين فعليتين إحداهما سبب في وجود الثانية، فأدى دوره في ربط ما بعده بما قبله، حيث ربط حصول البكاء بحصول ذكر الله في الخلوة، فكان ذلك من قبيل ربط النتيجة بالسبب، وهنا تتضح قيمة الربط بالفاء دون غيرها من حروف العطف، وقد دل ذلك على سرعة استجابة العين بنزول الدمع، وهنا استشعار من هذا الرجل لذكر الله تعالى، وعظمة خالقه، وخوفاً من أن يكون عمله هذا رياءً أو نفاقاً لأحد.

وفي هذا الموضع احتباس في كلمة (خالياً) فقد دفعت هذه الكلمة " ما يتوهم من أن نزول الدموع من العيون كان مجاملة لأحد، أو استدراكاً لعطف أحد، أو نفاقاً ورياءً لأحد، وإنما كان خوفاً من الله الأحد"⁽⁸⁴⁾.

أما الفصل فقد جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: "ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه" فقد فُصلت جملة (اجتمعا عليه) عن جملة (تحابا في الله)؛ وذلك لأن من مواضع الفصل أن الجملة الثانية تقوم من الأولى منزلة قيام عطف البيان من متبوعه، فجملة (اجتمعا عليه)، وما عطف عليها (تفرقا عليه) تفسير وبيان للتحاب في الله عز وجل، فالفصل جاء هنا لكمال الاتصال.

ونلاحظ اعتماد رسول الله ﷺ على الطباق في قوله: (اجتمعا - تفرقا) وقد أدى دوراً بارزاً في التأكيد على المعنى وتقويته وإبرازه، وحقق أيضاً بعداً دلاليّاً في تعميق فكرة وأهمية الصداقة الحقيقية، والمحبة في الله عز وجل، وأسهم أيضاً في تماسك النص وتلاحمه.

ومثل ذلك ما جاء في قوله ﷺ: "حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"، فهذه الجملة جاءت مبينة أو مؤكدة لجملة: (فأخفاها) ولا يخفى ما في الجمع بين (شماله) و(يمينه) من طباق أدى دوراً بارزاً في توضيح المعنى وإبرازه، الأمر الذي حقق ترابطاً وتماسكاً نصياً في الحديث.



ولأهمية وجود حروف العطف في النص وما تقوم به من دور كبير في تماسكه وتربطه فقد قيل: "كلما ازداد عدد أدوات العطف ازدادت قوة التماسك بين مكونات النص القرآني بين كلماته وعباراته وجمله وقصصه وسوره؛ لتخرج في النهاية نصًا محكمًا متماسكًا"⁽⁸⁵⁾.

المبحث السابع: التوكيد

يعد التوكيد من الموضوعات التي شغلت البلاغيين، ويقصدون به "تمكين الشيء في النفس وتقوية أمره فيه، وفائدته إمطة الشبهات وإزالة الشكوك عما يكون المتكلم بصده"⁽⁸⁶⁾، وأهم ما يميز دواعي توكيد المعنى عند البلاغيين هو حاجة المتلقي إلى هذا التوكيد، انطلاقًا من القاعدة البلاغية التي تنص على ضرورة مراعاة مقتضى الحال.

وجاء التوكيد في الحديث الشريف في قول رسول الله ﷺ: "يوم لا ظل إلا ظله" ليؤكد أن كل ظل زائل لا قيمة له، ولا يوجد إلا ظل واحد هو ظل الله سبحانه وتعالى، واستعمال (لا) النافية للجنس يرشح هذا ويقويه، (لا ظل) أي لا ظل باق ولا موجود (إلا ظله)، وهذا القصر بالنفي والاستثناء يعد نوعًا من أنواع التوكيد.

وهو قصر حقيقي بمعنى انتفاء كل الظل يوم القيامة (لا ظل)، ثم يأتي الاستثناء (إلا ظله)، ومعناه أن الظل في الأصل منتف منوع، ولا يوجد إلا ظل واحد حقيقي، هو ظل الله سبحانه وتعالى، وهو قصر الصفة على الموصوف، أي ليس هناك يوم القيامة ظل إلا ظل الله سبحانه وتعالى، فقصر الظل الموجود في يوم القيامة على ظل الله جلا وعلا.

وفي قوله عليه الصلاة والسلام: "إني أخاف الله" ف- (إن) هنا للتوكيد اللازم، ومعناه مطاردة الشيطان الذي يزين للمرء الفاحشة، وإقناع المرأة الفاتنة أن دعوتها تخالف منهج الإيمان والسلوك المستقيم، وأن عقابها من الله آت لا محالة، والجملة في مجملها تحقق الزجر لهذه المرأة، وإثناء لها عن مواصلة الغواية"⁽⁸⁷⁾.

واختيار لفظ الجلالة (الله) العَلَم على الذات العلية في هذا الموضع؛ لأن "الموضع موضع إغراء وفتنة تلقى عند الرجل قبولًا، ما يمنعه من ذلك إلا الخوف من الجبار القهار، فاستحضر سلطان الله وقوته وقدرته وجبروته موانع من الوقوع في هذه الجريمة الشنعاء"⁽⁸⁸⁾.

وكذلك التوكيد في جملة (إني أخاف الله) إيجاز قصر؛ "لكون معناه أكثر من لفظه، لأنه ذكر العلة في امتناعه، ودلت العلة على عدم استجابته لها، فاستغنى بذكر السبب عن ذكر المسبب"⁽⁸⁹⁾.



النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

بعد هذه الرحلة الممتعة في روضة من رياض البيان النبوي الشريف، وهي حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، وبعد إمعان النظر والتأمل في بلاغة هذا الحديث النبوي الشريف، يمكن استخلاص بعض النتائج على النحو الآتي:

- حفل الحديث النبوي الشريف بمادة غنية ومتنوعة من الأساليب البلاغية المختلفة، والتي أسهمت في تماسك النص وتلاحمه وترابطه.

- للإحالة دور بارز وقدرة كبيرة على تحقيق الاتساق والتماسك بين أجزاء النص.

- أظهر البحث أن الإحالة عملية تنشأ من قبل المتكلم في ذهن المتلقي بإيراده بعض الألفاظ المهمة، تشير إلى عبارات، أو ألفاظ سواء داخل النص أو خارجه، والقصد منها الاقتصاد في اللفظ، وربط اللاحق بالسابق والعكس، بما يحقق للنص استمراريته وتماسكه.

- قامت الضمائر بدور بارز في تماسك الحديث وانسجامة.

- أسهم الحذف إسهاماً كبيراً في ترابط أجزاء الحديث الشريف ببعضها ببعض.

- مثل الوصل والفصل جانباً مهماً من جوانب التماسك النصي في الحديث النبوي الشريف.

- كان للتقديم والتأخير - بوصفه أحد المعايير والوسائل التي تسهم في التماسك النصي - دور بارز في تحقيق التماسك داخل حديث السبعة.

- جاء التوكيد في الحديث الشريف محققاً ومؤكداً للمعنى، وهذا يجعل النص النبوي أكثر تماسكاً وترابطاً.

ثانياً: التوصيات

1. أوصي الدارسين بدراسة الظواهر البلاغية وتطبيقها على البيان النبوي من خلال الكشف عن دلالات الأحاديث النبوية الشريفة التي لا تنضب.

2. توجيه البلاغيين نحو قراءة متجددة في نصوص أخرى من الأحاديث النبوية الشريفة، تحقق وتسهم في بناء التماسك النصي وأدواته.



الهوامش والإحالات:

- (1) ابن منظور، لسان العرب: مادة (م س ك)، و(سبك).
- (2) الرازي، مختار الصحاح: مادة (م س ك).
- (3) الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (م س ك).
- (4) العبد، اللغة والإبداع الأدبي: 36. ولمزيد من تفصيل القول حول التعريفات المتعلقة للنص يُنظر: بحيري، علم لغة النص: 122، 123.
- (5) ينظر: بحيري، علم لغة النص المفاهيم: 108.
- (6) ينظر: نفسه: 2، 3.
- (7) مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات: 225. ينظر: الفقي، علم اللغة النصي: 65-93.
- (8) ينظر: الفقي، علم اللغة النصي: 23/1.
- (9) ينظر: بحيري، علم النص: 85.
- (10) مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري: 154، 166.
- (11) Halliday, Cohesion in English: 324.
- (12) دي بوجراند، النص والخطاب: 130.
- (13) ينظر: خطابي، لسانيات النص: 5، 6.
- (14) ينظر: دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء: 103.
- (15) ينظر: أبو غزالة، وحمد، مدخل إلى علم لغة النص: 11.
- (16) ينظر: ميسون، الخطاب والمترجم: 332.
- (17) ينظر: دايك، النص والسياق: 197.
- (18) ينظر: عفيفي، نحو النص: 90. ولمزيد حول ذلك ينظر: خطابي، لسانيات النص: 5، 6.
- (19) ينظر: يول، معرفة اللغة: 145، 146.
- (20) ينظر: الفقي، علم اللغة النصي: 96/1.
- (21) براون، ويول، تحليل الخطاب: 340. نحلة، علم اللغة النظامي: 140.
- (22) مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري: 154-166.
- (23) ينظر: شحدة وآخرون، مقدمة في اللغويات المعاصرة: 201.
- (24) يول، معرفة اللغة: 146.
- (25) ينظر: دايك، النص والسياق: 137.
- (26) ينظر: بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي: 25-88.
- (27) ينظر: دايك، النص والسياق: 137.

(28) Halliday, Hasan, P.4, 29, 31, 88, 142, 226, 274.

(29) ينظر: دايك، النص والسياق: 179، هامش رقم 1.

(30) ينظر: عياشي، النص بنى ووظائف: 148، هامش رقم 4.

(31) ينظر: ألبرت، وجريجوري، الترجمة وعلوم النص: 140.

(32) Joseph E.grimes:The thread of Discourse Mouton;p272. & Ronald, David, Nunan:Introducing DiscourseAnalysis: 21.,24 .

(33) Halliday, Hasan, Cohesion in English: P.4, 29, 31, 88, 142, 226, 274.

(34) ينظر: مان، وفيهيجر، مدخل إلى علم لغة النص: 23 - 29. وزتسيسلاف وأورزنيك، مدخل إلى علم النص: 45-55. فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص: 74.

(35) ينظر: وزتسيسلاف وأورزنيك، مدخل إلى علم لغة النص: 23. 29. فضل، بلاغة الخطاب: 74.

(36) ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 25/1-26.

(37) ابن طباطبا، عيار الشعر: 209.

(38) العسكري، الصناعتين: 141.

(39) نفسه: 141.

(40) نفسه: 141.

(41) ابن منقذ، البديع في نقد الشعر: 163.

(42) ابن الأثير، المثل السائر: 145.

(43) يُنظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز: 232.

(44) عبد اللطيف، النحو والدلالة: 105.

(45) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 39.

(46) نفسه: 46.

(47) نفسه: 55.

(48) أبو غزالة، مدخل إلى علم لغة النص: 17.

(49) البخاري، صحيح البخاري: 111/2، حديث رقم (1423). مسلم، صحيح مسلم: 715/2، حديث رقم (1031).

(50) البغدادي، كتاب الأربعين حديثاً: 43، 192.

(51) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ: 282/2.

(52) ينظر: الفهيد، تيسير البلاغة النبوية: 480.

(53) ينظر: نفسه: 480.

(54) ينظر: نفسه: 481.



- (55) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: مادة (حول).
- (56) ينظر: مصطفی، وآخرون: 208/1، 209.
- (57) ابن الأثير، النهاية: 463/1.
- (58) عفيفي، دور الإحالة في الاتساق النصي: 14.
- (59) بروان، ويول، تحليل الخطاب: 36.
- (60) عبدالمعبود، الروابط النصية في السور المدنية: 29.
- (61) عيد، النص والخطاب: 214.
- (62) ينظر: الفقي، علم اللغة النصي: 181/1.
- (63) ينظر: فرج، نظرية علم النص: 84-85.
- (64) الجعلي، أضواء على البلاغة النبوية: 133.
- (65) عطية، التقديم والتأخير: 2.
- (66) نفسه: 71.
- (67) ينظر: ابن يعیش، شرح المفصل: 56/1.
- (68) القاعد، المدخل إلى البلاغة النبوية: 140.
- (69) جمعة، في جمالية الكلمة: 124.
- (70) الجعلي، أضواء على البلاغة النبوية: 118.
- (71) نفسه: 140.
- (72) النووي، شرح صحيح مسلم: 122/7.
- (73) مسلم، صحيح مسلم: 371/1، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، حديث رقم (523).
- (74) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 11.
- (75) ابن جني، الخصائص: 362/2.
- (76) الفقي، علم اللغة النصي: 245/2.
- (77) خطابي، لسانيات النص: 21.
- (78) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب: 313/1.
- (79) البطاسي، لسانيات الخطاب: 46.
- (80) فضل، بلاغة الخطاب: 216.
- (81) نفسه: 216.
- (82) عتيق، علم المعاني: 160.
- (83) القاعد، المدخل إلى البلاغة النبوية: 141.

(84) الجعلي، أضواء على البلاغة النبوية، ص 141.

(85) الفقي، علم اللغة النصي: 246.

(86) ابن حمزة، الطراز: 287.

(87) القاعد، مدخل إلى البلاغة النبوية: 141.

(88) الجعلي، أضواء على البلاغة النبوية: 131.

(89) الفهيد، تيسير البلاغة النبوية: 481.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- (1) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (2) الجعلي، إبراهيم طه، أضواء على البلاغة النبوية، مكتبة الرشد، الرياض، 2004م.
- (3) ابن منقذ، أسامة، البديع في نقد الشعر، تحقيق: أحمد بدوي، وحامد عبد المجيد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- (4) فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ع164، 1992م.
- (5) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001م.
- (6) بلعل، أمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002م.
- (7) براون، ويول، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطني، ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود، الرياض، 1997م.
- (8) نيوبرت، ألبرت، وجريجوري، الترجمة وعلوم النص، ترجمة: محي الدين حميدي، جامعة الملك سعود، الرياض، 2002م.
- (9) عطية، مختار عطية، التقديم والتأخير ومباحث التراكيب بين البلاغة والأسلوبية، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، 2005م.
- (10) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- (11) الفهيد، جاسم سليمان، تيسير البلاغة النبوية، آفاق للنشر، الكويت، 2018م.
- (12) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م.



- (13) الجزار، محمد فكري، الخطاب الشعري عند محمود درويش، إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.
- (14) حاتم، باسل، وإيان، ميسون، ترجمة: عمر فايز عطاري، جامعة الملك سعود، السعودية، 1998م.
- (15) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية، وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، 2007م.
- (16) عتيق، عبد العزيز، علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، 2009م.
- (17) عفيفي، أحمد، دور الإحالة في الاتساق النصي دراسة في نحو النص، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- (18) المعبود، عبد الرحمن محمد عبد، الروابط النصية في السور المدنية، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2011م.
- (19) ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (20) النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، القاهرة - 1349هـ.
- (21) ابن قتيبة، الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، 1985م.
- (22) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، بيروت، 1420هـ.
- (23) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955م.
- (24) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.
- (25) العلوي، يحيى بن حمزة الحسيني العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العصرية، بيروت، 1423هـ.
- (26) الفقي، صبيح إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
- (27) نحلة، محمود أحمد، علم اللغة النظامي - مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليداي، ملتقى الفكر، الإسكندرية، 2001م.
- (28) بحيري، سعيد، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، 1997م.
- (29) العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر، بيروت، د.ت.

- (30) العلوي، ابن طباطبا محمد بن أحمد، عيار الشعر، تحقيق: عبدالعزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- (31) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- (32) مصلوح، سعد عبد العزيز، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية أفاق جديدة، عالم الكتب، القاهرة، 2006م.
- (33) جمعة، حسين، في جمالية الكلمة دراسة بلاغية نقدية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م.
- (34) البغدادي، أبو بكر محمد بن الحسين، كتاب الأربعين حديثاً، أضواء السلف، الرياض، د.ت.
- (35) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2000م.
- (36) البطاسي، خليل، لسانيات الخطاب مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، عمان، 2010م.
- (37) الخطابي، محمد، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م.
- (38) العبد، محمد، اللغة والإبداع الأدبي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1989م.
- (39) ابن الاثير، محمد بن عبد الكريم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- (40) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيداء، 1999م.
- (41) القاعد، حلمي محمد، المدخل إلى البلاغة النبوية، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، السعودية، 2011م.
- (42) وزتسيسلاف، وأورزنيالك، مدخل إلى علم النص - مشكلات بناء النص، ترجمه: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م.
- (43) أبو غزالة، إلهام، وحمد، على خليل، مدخل إلى علم لغة النص- تطبيقات لنظرية روبرت ديوجراند، وولفجانج دريسلر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.
- (44) مان، فولفجانج هاينه، وفيفيجر، ديتير، مدخل إلى علم لغة النص، ترجمه: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2004م.
- (45) مصطفى، إبراهيم، الزيات، أحمد، حامد عبد القادر، النجار، محمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
- (46) يول، جورج، معرفة اللغة، ترجمه: محمود فراج عبد الحافظ، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000م.
- (47) ابن هشام، جمال الدين بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الكفر، 1985م.
- (48) شحدة، فارغ، عبد الرؤف، محفوظ، محمود، إسماعيل، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للنشر، عمان، 2000م.



- (49) مصلوح، سعد، نحو أجرومية للنص الشعري - دراسة في قصيدة جاهلية، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1، مج10، ع1، 1991م.
- (50) عفيفي، أحمد، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2001م.
- (51) عبداللطيف، محمد حماسة، النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، بيروت، 2000م.
- (52) دايك، فان، النص بنى ووظائف - مدخل أولي إلى علم النص، ضمن كتاب العلاماتية وعلم النص، ترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004م.
- (53) عيد، محمد عبد الباسط، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، تحقيق صلاح رزق، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.
- (54) دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
- (55) دايك، فان، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م.
- (56) فرج، حسام أحمد، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، مكتبة الآداب - القاهرة، 2007م.
- (57) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت 1979م.

Arabic references

- 1) al-Zamaḥṣarī, Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad, 'Asās al-Balāghah, Ed. Muḥammad Bāsil, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 2) al-Ġa'li, 'Ibrāhīm Ṭaha, 'Aḍwā' 'alā al-Balāghah al-Nabawiyah, Maktabat al-Ruṣd, al-Riyāḍ, 2004.
- 3) ibn Munqidh, 'Usāmah, al-Baḍī' fī Naqd al-Šī'r, Ed. 'Aḥmad Badawī, & Ḥāmid 'Abdalmagīd, Wizārat al-Ṭaqāfah & al-'Iršād al-Qawmī, Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, N. D.
- 4) Faḍl, Ṣalāh, Balāghah al-Ḥiṭāb & 'Ilm al-Naṣṣ, Silsilat 'Ālam al-Ma'rīfah, al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn, al-Kuwait, Issue 164, 1992.
- 5) al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī, Tāgh al-'Arūs min Ġawāhir al-Qāmūs, Ed. Ġamā'ah mina al-Muḥtaṣṣīn, Wizārat al-'Iršād, al-Kuwait, al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait, 2001.



- 6) Bil'ālī, Āminah, Taḥlīl al-Ḥiṭāb al-Šufī fī ḍaw' al-Manāhiḡ al-Naqdiyyah al-Mu'āširah, Manšūrāt al-Iḥtilāf, al-Ġazā'ir, 2002.
- 7) Brown, Wale, Taḥlīl al-Ḥiṭāb, TR. Muḥammad Luṭfī al-Zulayṭanī, & Munīr al-Turaykī, al-Našr al-'Ilmī & al-Maṭābī' bi-Ġāmi'at al-Malik Su'ūd, al-Riyāḍ, 1997.
- 8) Neubert, Albrecht; Gregory M, al-Tarḡamah & 'Ulūm al-Našš, TR. Muḥyī al-Dīn Ḥumaydī, Ġāmi'at al-Malik Su'ūd, al-Riyāḍ, 2002.
- 9) 'Aṭīyah, Muḥtār 'Aṭīyah, al-Taqdīm & al-Taḥrīr & Mabāḥiṭ al-Tarākib bayna al-Balāḡah & al-'Uslūbiyah, Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Mišr, 2005.
- 10) ibn 'Abdalbarr, Yūsuf ibn 'Abdallāh ibn Muḥammad, al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī & al-'Asānīd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, Lubnān, N. D.
- 11) al-Fuḥayd, Ġāsim Sulaymān, Taysīr al-Balāḡah al-Nabawīyah, Āfāq lil-Našr, al-Kuwait, 2018.
- 12) ibn Ġinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Ḥašā'iš, Ed. Muḥammad 'Alī al-Naḡḡār, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1952.
- 13) al-Ġazzār, Muḥammad Fikrī, al-Ḥiṭāb al-Šī'rī 'inda Maḥmūd Darwīš, Ītrāk lil-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2001.
- 14) Ḥatīm, Bāsil, & 'Iyān, Maysūn, TR. 'Umar Fāyiz 'Aṭṭārī, Ġāmi'at al-Malik Su'ūd, al-Su'ūdīyah, 1998.
- 15) al-Ġurḡānī, 'Abdalqāhir, Dalā'il al-'Iḡāz, Ed. Muḥammad Raḍwān al-Dāyah, & Fāyiz al-Dāyah, Dār al-Fikr, Dimašq, 2007.
- 16) 'Aṭīq, 'Abd al-'Azīz, 'Ilm al-Ma'ānī, Dār al-Naḥḍah al-'Arabīyah, Bayrūt, 2009.
- 17) 'Afīfī, 'Aḥmad, Dawr al-'Iḥlāl fī al-Ittisāq al-Naššī dirāsah fī Naḥwa al-Našš, Dār al-Hānī lil-Ṭibā'ah & al-Našr, al-Qāhirah, N. D.
- 18) al-Ma'būd, 'Abdalraḥmān Muḥammad 'Abd, al-Rawābiṭ al-Naššīyah fī al-Suwar al-Madanīyah, Master's Thesis, Kuliyat Dār al-'Ulūm, Ġāmi'at al-Qāhirah, 2011.
- 19) ibn Ya'īs, Ya'īs ibn 'Alī, Šarḥ al-Mufaššal lil-Zamaḡšarī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 20) al-Nawawī, Yaḥyā ibn Šaraf, Šarḥ Šaḥīḥ Muslim, al-Maṭba'ah al-Miṣriyah, al-Qāhirah 1349.
- 21) ibn Qutaybah, al-Dīnawarī, al-Šī'r & al-Šu'arā', Ed. Mufīd Qumayḡah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt, 1985.



- 22) al-Buḥārī, Muḥammad ibn 'Ismā'īl ibn 'Ibrāhīm, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Ed. Ġamā'ah mina al-'Ulamā', Dār Ṭawq al-Naġāh, Bayrūt, 1420.
- 23) Muslim, Muslim ibn al-Ḥaġġāġ al-Quṣayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fū'ad 'Abdalbāqī, Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī & Šurakāh, al-Qāhirah, 1955.
- 24) al-'Askarī, al-Ḥasan ibn 'Abdallāh ibn Sahl, al-Šinā'atayn, Ed. 'Alī Muḥammad al-Baġāwī, & Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1952.
- 25) al-'Alawī, Yaḥyā ibn Ḥamzah al-Ḥusaynī al-'Alawī, al-Ṭirāz li-'Asrār al-Balāġah & 'Ulūm Ḥaqā'iq al-'Iġāz, al-Maktabah al-'Ašrīyah, Bayrūt, 1423.
- 26) al-Fiḳī, Šubḥī 'Ibrāhīm, 'Ilm al-Luġah al-Naṣṣī bayna al-Nazarīyah & al-Taṭbīq dirāsah taṭbīqīyah 'alā al-Suwar al-Makkīyah, Dār Qibā' lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2000.
- 27) Naḥlah, Maḥmūd 'Aḥmad, 'Ilm al-Luġah al-Nizāmī-Madḥal 'ilā al-Nazarīyah al-Luġawīyah 'inda Halliday, Multaqā al-Fikr, al-'Iskandariyah, 2001.
- 28) Buḥayrī, Sa'īd, 'Ilm Luġat al-Naṣṣ al-Mafāhīm & al-Ittiġāhāt, al-Šarikah al-Miṣrīyah al-'Ālamīyah lil-Našr, Lünġmān, Mišr, 1997.
- 29) al-'Aynī, Maḥmūd ibn 'Aḥmad, 'Umdat al-Qārī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Dār 'Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, & Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 30) al-'Alawī, ibn Ṭabāṭabā Muḥammad ibn 'Aḥmad, 'Iyār al-Ši'r, Ed. 'Abdal'azīz ibn Nāšir al-Mānī, Maktabat al-Ḥanġī, al-Qāhirah, N. D.
- 31) ibn Ḥaġar, 'Aḥmad ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Dār al-Ma'rīfah, Bayrūt, 1379.
- 32) Mašlūḥ, Sa'd 'Abdal'azīz, fī al-Balāġah al-'Arabīyah & al-'Uslūbiyāt al-Lisānīyah Āfāq Ġadīdah, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 2006.
- 33) Ġum'ah, Ḥusayn, fī Ġamāliyat al-Kalimah Dirāsah Balāġīyah naqdiyah, Manšūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, Dimašq, 2002.
- 34) al-Baġdādī, 'Abūbakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn, Kitāb al-'Arba'in Ḥadytan, 'Aḍwā' al-Salaf, al-Riyāḍ, N. D.
- 35) ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Šādir, Bayrūt, 2000.
- 36) al-Baṭāsī, Ḥalīl, Lisānīyāt al-Ḥiṭāb Mabāḥiṭ fī al-Ta'sīs & al-'Iġrā', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 'Ammān, 2010.



- 37) al-Ḥaṭṭabī, Muḥammad, Lisānīyāt al-Naṣṣ Madḥal 'ilā Insiḡām al-Ḥiṭāb, al-Markaz al-Taḳāfī al-'Arabī, Bayrūt, 1991.
- 38) al-'Abd, Muḥammad, al-Luḡah & al-'ibda' al-'Adabī, Dār al-Fikr lil-Dirāsāt & al-Naṣr & al-Tawzī', Bayrūt, 1989.
- 39) ibn al-'Aṭīr, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abdalkarīm, al-Maṭal al-Sā'ir fī 'Adab al-Katīb & al-Šā'ir, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā'ah & al-Naṣr, al-Qāhirah, N. D.
- 40) al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Abībakr ibn 'Abdalqādir, Muḥtār al-Šiḥḥah, al-Maktabah al-'Aṣriyah, al-Dār al-Namūdāḡīyah, Bayrūt, Ṣayda, 1999.
- 41) al-Qā'ūd, Ḥilmī Muḥammad, al-Madḥal 'ilā al-Balāḡah al-Nabawīyah, Dār al-Naṣr al-Dawlī lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Su'ūdiyyah, 2011.
- 42) Ztsyslav and Orzniak, madḥal 'ilā 'Ilm al-Naṣṣ-Muškilāt Binā' al-Naṣṣ, tr: Sa'īd Ḥasan Buḡayrī, Mū'assasat al-Muḥtār lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2003.
- 43) 'Abū Ġazālāh, 'Ilhām, & Ḥamad, 'Alī Ḥalīl, Madḥal 'ilā 'Ilm Luḡat al-Naṣṣ-Taṭbīqāt li-Nazarīyat Robert de Beaugrande, & Wolfgang Dressler, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1999.
- 44) Heinemann, Wolfgang, Viehweger, Dieter, Madḥal 'ilā 'Ilm Luḡat al-Naṣṣ, tr: Sa'īd Ḥasan Buḡayrī, Maktabat Zahra' al-Šarq, al-Qāhirah, 2004.
- 45) Muṣṭafā, 'Ibrāhīm, al-Zayyāt, 'Aḥmad, Ḥāmid 'Abdalqādir, al-Naḡḡār, Muḥammad, al-Muḡam al-Wasīṭ, Maḡma' al-Luḡah al-'Arabīyah bi-al-Qāhirah, Maktabat al-Šurūq al-Dawlīyah, al-Qāhirah, 2004.
- 46) Yule, George, Ma'rifat al-Luḡah, TR. Maḥmūd Farrāḡ 'Abdalḥāfiz, Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah & al-Naṣr, al-'Iskandarīyah, 2000.
- 47) ibn Hiṣām, Ḡamāl al-Dīn ibn Hiṣām al-'Anṣārī, Muḡnī al-Labīb 'an Kutub al-'A'arīb, Dār al-kufr, 1985.
- 48) Šiḥdah, Fārī, 'Abdalra'ūf, Maḥfūz, Maḥmūd, 'Ismā'īl, Muqaddimah fī al-Luḡawīyāt al-mu'aṣirah, Dār Wā'il lil-Naṣr, 'Ammān, 2000.
- 49) Maṣlūḥ, Sa'd, Naḡwa 'Aḡrwmīyah lil-Naṣṣ al-Šī'rī-dirāsah fī Qaṣīdah Ḡāhiliyah, Maḡallat Fuṣūl, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, , V 10, Issue 1, 1991.



- 50) 'Afifi, 'Aḥmad, Naḥwa al-Naṣṣ Ittiḡāh Ḡadīd fī al-Dars al-Naḥwī, Maktabat Zahra' al-Šarq, al-Qāhirah, 2001.
- 51) Latif, Muḥammad Ḥamāsah, al-Naḥw & al-Dalālah: madḥal li-Dirāsāt al-Ma'nā al-Naḥwī al-Dalālī, Dār al-Šurūq, Bayrūt, 2000.
- 52) Dyck, Van, al-Naṣṣ Bunā & Wazā'if-Madḥal 'Aulī 'ilā 'Ilm al-Naṣṣ, ḍimna Kitāb al-'Alāmāṭiyah & 'Ilm al-Naṣṣ, TR. Mundir 'Ayyāšī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, Bayrūt, 2004.
- 53) 'Id, Muḥammad 'Abdalbāsiṭ, al-Naṣṣ & al-Ḥiṭāb qirā'ah fī 'Ulūm al-Qur'an, ed: Šalāḥ Rizq, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2009.
- 54) de Beaugrande, Robert, al-Naṣṣ & al-Ḥiṭāb & al-'lḡrā', TR. Tammām Ḥassān, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1998.
- 55) Dyck, Van, al-Naṣṣ & al-Siyāq, 'Istqṣā' al-Baḥṭ fī al-Ḥiṭāb al-Dalālī & al-Tadāwili, tr: 'Abdalqādir Qanīnī, 'Afrīqiyā al-Šarq, al-Dār al-Bayḍā', 2000.
- 56) Faraḡ, Ḥusām 'Aḥmad, Naẓariyat 'Ilm al-Naṣṣ Ru'yah Manḥaḡīyah fī Binā' al-Naṣṣ al-Naṭrī, Maktabat al-Ādāb al-Qāhirah, 2007.
- 57) ibn al-'Aṭīr, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Šaybānī, al-Nihāyah fī Ḡarīb al-Ḥadīṭ & al-'Aṭar, Ed. Ṭāhir
- 58) 'Aḥmad al-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Bayrūt 1979.

ثانيا: المراجع باللغة الإنجليزية

- 1) Halliday, M.A.K. and Ruqaiya Hassan, Cohesion in English, Longman Group Limited, London, 1976.
- 2) Joseph E. Grimes, The Tread of Discourse Mouton, The Hague. Paris. Netherlands. 1975.
- 3) Ronald Carter, and David Nunan Discourse Analysis: Introducing, Penguin Books, London, 1993.





التمثيل العرفاني في سيرة نجيب محفوظ مقاربة في ضوء البلاغة الإدراكية

د. فوزي علي علي صويلح *

fswaileh@kku.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن هم الذات المكتوبة سردياً في سيرة نجيب محفوظ في كتابه (أصداء السيرة الذاتية)، وينطلق من رؤية عرفانية مضمنة في المتن السردي للسيرة، وأصدائها، على النحو الذي جعلها مختصة بالدائرة السردية، وأفاقها، إذ ساقها ضمن عمل إبداعي، له ما يبرر حضوره في المباحث القادمة، التي توزعت في مشاغلها بين مقدمة ومبحثين: الأول التمثيل العرفاني، بصوره المتفرعة: التمثيل الواقعي، التمثيل الاستعاري، التمثيل الرمزي، والآخر، خصائص البلاغة الإدراكية، ومرده إلى ثلاث خصائص: التشخيص، والتشاكل، والمفارقة، وهي في مجملها تمثل خارطة منهجية للمنهج الإدراكي، وخصائصه البلاغية. وتوصل إلى أن المنهج العرفاني يعد أحد مناهج استكشاف عوالم النصوص والخطابات، وما يتعلق بالأنساق الذهنية المضمرة التي بنيت عليها؛ سعياً وراء البنية الفكرية، والتصور الذهني لعلاقة الإنسان مع الأشياء وعلاقة الأشياء فيما بينها، وعلاقة الأطراف السابقة وموقعها من الكون.

الكلمات المفتاحية: التمثيل العرفاني، البلاغة الإدراكية، السيرة الذاتية، نجيب محفوظ،

الاستعارة التصورية.

* أستاذ البلاغة والنقد المشارك - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: صويلح، فوزي علي علي، التمثيل العرفاني في سيرة نجيب محفوظ: مقاربة في ضوء البلاغة الإدراكية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 422-468.

© تُنشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Cognitive Representation in the Biography of Naguib Mahfouz: An Approach in the Light of Cognitive Rhetoric

Dr. Fawzi Ali Ali Swaileh*

fswaileh@kku.edu.sa

Abstract

The aim of this research is to examine how Naguib Mahfouz portrays the self and its concerns in narratives in his book "Echoes of Biography". The study is rooted in a cognitive perspective that is reflected in the narrative structure of the book. Mahfouz presents his work as a creative piece, and this justifies its inclusion in the research. The study is divided into an introduction and two main sections. The first section explores cognitive representation in its various forms, such as realistic, metaphorical, and symbolic representation. The second section examines the characteristics of perceptual rhetoric, including diagnosis, uniformity, and paradox. Together, these sections provide a systematic overview of the cognitive approach and its rhetorical features. The research concludes that the cognitive approach is an important tool for exploring texts and discourses and understanding the implicit mental systems that underlie them. Through this approach, we can gain insight into how humans perceive their relationship with the world and with each other, as well as the location of these relationships within the larger universe.

Keywords: Cognitive representation, Perceptual Rhetoric, Biography, Naguib Mahfouz, Conceptual Metaphor.

*Associate Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Human Sciences, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Swaileh, Fawzi Ali Ali, Cognitive Representation in the Biography of Naguib Mahfouz: An Approach in the Light of Cognitive Rhetoric, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, v 5, I 1, 2023: 422 -468.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

لعل مما تقاربت فيه المناهج النقدية، وأجمعت في تصورها للمدونات الأدبية، والسيرة الذاتية على وجه الخصوص يكمن في الاستراتيجية التي بنيت عليها، من حيث التصور والتشكيل السردى، على نحو يعطيها الحق أو يجعلها معنية -إلى حدٍ كبيرٍ- بالكشف عن التحولات النوعية في المدونة، ومنها مسألة التجريب، التي يتوخى الباحث استكشاف ملامحها الواعدة، أو تقريب مراكزها الفاعلة وأبعادها المائزة في المنهج والمدونة، خاصة إذ ما قورنت بمدونات أو مناهج أخرى، وهو مسعى يقيس مستوى الكاتب أو يحدد مدى قدرة المبدع على ممارسة النشاط الكتابي، والتحكم بمسارات اللعبة السردية.

على هذا النحو، ينشغل البحث باستكشاف ملامح التمثيل العرفاني وبلاغته الإدراكية الموهلة في سيرة الأديب نجيب محفوظ بمقتضى الأصداء التي رسمت خطها السردى، ونقصد (أصداء السيرة الذاتية)، التي اختصها المؤلف في تسمية عنوان الكتاب، وهو عنوان مجازي يذهب في تسميته مذهب الصدى الفكري والترجيح الثقافي الموصول بالكون والإنسان.

ولولا اقتران العنوان بصيغة التجنيس، الدالة على (السيرة الذاتية) لانصرف الذهن إلى مجموعة قصصية منتخبة، لا يربطها زمان، ولا تنتمي إلى مكان، ولا تفهم سر وجود الشخصيات المشفرة التي أوردتها؛ لكنها كتبت بطريقة بلاغية وامتدادات مكثفة؛ تؤهلها لأن تكون صالحة لقياس المؤشر الإنساني في علاقته بالدين والوطن، والمجتمع، وبالرغبات والأهواء، والآمال والآلام، وما يتأصل في أعماقه وما ينشده من السكينة المجتمعية، والاستقرار النفسي. وهو بهذا السمت -كما نتصور- يقدم نفسه أنموذجاً للإنسان المفكر والأديب المتأمل في مسالك العرفان.

وبناءً على ما سبق؛ تبرز إشكالية البحث ضمن ثلاثة مساقات، فالأول والثاني في طريقة البناء السردى التي بدت عليها المدونة من حيث المجاز الباذخ، وقصر النصوص والمقاطع التي توزعتها، وتحكمت بأطرافها، والمنوال الذي انتظمت في سياقاته، إذ غلب على خطابها الطابع الحوارى، والتوقيعات السريعة في حقول شتى، ومسارات متفرقة لا تعكس طبيعة حياته، ولم تحمل قرائن دالة على ذكرياته، بل إن كل ما استوقفنا من النصوص التي بلغت (304)، يسلمنا إلى الطابع الإرشادي العام، والثقافة الموسعة التي نشرها في دروب كثيرة من قضايا الناس وتصوره للكون، ومجاهيله.



إذ بنى عالمه السردى لمقاربة أوجاع الناس، والتعبير عن همومهم، ولم ينص على ذاته، أو يقدمها معادلاً رمزياً في نصوصه، كما تجاوز التراتبية المعهودة من الطفولة إلى الكهولة؛ فاتخذ من بعض المحطات التاريخية عمدة في كتابة السيرة، دون ترتيب، أي إنه انتقى مادته بعمق، واستوفى شروط الإبداع كما يراها هو. لذلك اتسمت سيرته بالغموض، و"حضر فيها العقل حضوراً قاهراً، متجبراً حتى اختفت الذات بهوسها، وأحلامها وجراحها"⁽¹⁾؛ فكان مسوغاً لترشيحها ضمن النصوص الإدراكية المتجاوبة وأصداء المنهج الذي اقترحه.

والثالث، يعمق الشعور بالمشكلة، ويزيد حاجتنا للمقاربة، إذ نتصور أن هذا النوع من الكتابة الذاتية لا يتجاوز مع أي منهج، باعتبار الشفرات الرمزية والفكر الاستعاري الباذخ في مادته، الأمر الذي يجعلنا أمام مسؤولية منهجية، لاعتماد المنهج العرفاني، وتوظيف آلياته في المكاشفة عسى أن نبلغ درجة من الفهم لحيثيات الذات وعلاقتها بالآخر، بتمثيلاتها وخصائصها السردية.

يضاف إلى ذلك الأهمية المعرفية التي اكتسبتها أعمال الأديب نجيب محفوظ، ومنها (أصداء السيرة الذاتية)، إذ لا تقل شأنًا عن العديد من السير الذاتية في محمولاتها التصويرية، أو بناءها السردى، كما هو حاصل في رواياته ومجموعاته القصصية، أمثال: (خان الخليلي، زقاق المدق، بين القصرين، قصر الشوق، والسكرية، ودنيا الله، شهر العسل، والجريمة)، وغيرها من الأعمال القديرة التي ذاعت شهرتها في الآفاق، ونالت القبول في المؤسسات الثقافية العربية والعالمية، وغدت من عيون السرد الأدبي في العصر الحديث؛ فاستحق عليها نجيب محفوظ جائزة نوبل العالمية عام 1988م، كل ذلك يعد مسوغاً كافياً وباعثاً محفزاً لمقاربة الأصداء، والمضي في استدعاء مغارس الذات من منابها.

كل ما تقدم مؤشر على طبيعة الإشكالية، التي شغلنا للإجابة عن سؤال جوهري مركب، بصيغته الآتية:

- كيف تشكلت صورة الخطاب العرفاني في سيرة نجيب محفوظ؟ وما الخصائص البلاغية الإدراكية التي طبعت سيرته الذاتية؟

والإجابة عن هذا السؤال المركب منوطة بمسارات البحث عن الظاهرة العرفانية، بتمثيلاتها وخصائصها البلاغية، على نحو يجعلنا أمام مبحثين: الأول التمثيل العرفاني، بصوره المتفرعة: التمثيل الواقعي، التمثيل الاستعاري، التمثيل الرمزي، والثاني، خصائص البلاغة الإدراكية، ومرد



إلى ثلاث خصائص: التشخيص، والتشاكل، والمفارقة، وهي في مجملها تمثل خارطة منهجية للمنهج الإدراكي، وخصائصه البلاغية.

وتأسيساً على ما سبق، يكتسب البحث قيمته العلمية من المنهج والمذونة، فالمنهج وآلياته، يتجاوب وطبيعة بنائها، ويتناغم مع مادتها السردية الوجيزة، التي جهد الكاتب في توليد طاقتها الاستعارية والرمزية، وما يتقبله الواقع في صور متشابكة من الزمان والمكان والشخص، الأمر الذي جعله - في تصورنا- صالحاً لإضاءة مادتها، وقادراً على استكشاف أنساقها الذهنية المضمرة، مع الإشارة إلى أن أفكار رواده، أمثال: لانقيكر، وجاكندوف، وليونارد طالعي، وسويستر، ومارك جونسون، وغيرهم، من نقاد العرب المتخصصين في هذا الحقل كانت هي المهمة للباحث، ولها الفضل في الاشتغال بالمنهج واختبار آلياته.

ذلك أن ما تهيأ للعرفانية من أسباب التفوق يكمن في قدرتها على استكشاف طبيعة التفاعل الإنساني في علاقته مع العالم الخارجي، وإيجاد بنية تصويرية في خبرتنا مع العالم⁽²⁾ انطلاقاً من قاعدة جوهرية، تنص على أن "أعمالنا مراقبة من عقولنا؛ لذلك نمتلك القدرة على التأثير في عقول الناس وفي آرائهم وأفكارهم، ونحن بذلك نسيطر -بطريقة غير مباشرة- على أعمالهم.. لذلك فالخطاب يتحكم بصورة غير مباشرة، في أفعال الناس وسلوكاتهم، مثلما يتم عن طريق الإقناع والتلاعب؛ فالذين يسيطرون على الخطاب إنما يمتلكون أكثر من غيرهم، القدرة على السيطرة على عقول الناس وأفكارهم وتصرفاتهم"⁽³⁾.

ويندرج ضمن محفزات البحث أن أصداء السيرة الذاتية لنجيب محفوظ لم تأخذ حقها من المقاربات، فما وقفنا عليه ضمن خارطة البحث عن الدراسات السابقة لا يمنع من المضي في هذه البحث، واستكشاف البعد الإدراكي في سيرته، على أن ما تيسر للباحث قد ورد في سياقات جزئية من البحوث المخصصة لأعمال آخرين. وكذلك بعض الكتب التي اختصت سيرته الذاتية بالبحث من جوانب أخرى؛ لكنها في المجمل لم تستهدف ما نصت عليه أدوات هذا البحث ولا منهجه، ولا فكرته العرفانية، وهي:

1. الطريطر، جليلة، رجع الأصداء في تحليل ونقد أصداء السيرة الذاتية، المجلس الأعلى

للثقافة، القاهرة، 1997م.



2. الباردي، د. محمد، عندما تتكلم الذات (السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث)، منشورات

اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.

وعلى الرغم من أن دراسة جلييلة الطريطر قريبة من الخط الذي سلكه بحثنا فإن أهدافها كانت معنية بإضاءة زوايا أخرى، أهمها الكشف عن الكيفية التي اختارها الكاتب لتجسيس سيرته الذاتية، وطريقة الإخراج الفني الذي اعتمده لتصوير حياته، وبلورة المصطلح في ضوء المفاهيم التي انطلقت منها خطابات سير ذاتية عربية وأجنبية على حد سواء⁽⁴⁾. تلك هي البواعث التي حفزتنا لإنجاز العمل، إيماناً بنجاعة المنهج، وقيمة المدونة.

التمهيد: حدود المصطلحات، وضبط المفاهيم

أولاً: مفهوم التمثل العرفاني

يتأسس مفهوم (التمثل) في الوعي الاصطلاحي على رؤية إبداعية، وتصور ذهني للمضامين الفكرية وأنساق الوعي الاجتماعي والقيم النفسية، التي يغدو فيها ضرباً من النشاط الإبداعي الذي يقوم به المتلقي لفهم الخطاب، واكتشاف القوة الخلاقة في أنساقه ومضامينه، ويصبح المكتشف صورة باذخة لطبيعة الرؤية المتماسكة في تقدير الواقع، والتعبير عن عوالمه الذهنية، ذلك أن رؤية العالم هو نوع من البناء الفكري، المقترن بالتصور الذهني للأشياء، يقوم بها الفهم، لإدراك المعاني المجردة أو تكوينها.

وطبقاً لهذا التصور؛ يذهب جون جوزيف إلى أن تمييز الأشياء بعضها عن بعض هو تمثيل⁽⁵⁾. ومرد هذا التمييز إلى طبيعة التصور والتخيل في كنه الأشياء، وما تجري عليه مداركها الذهنية وأبعادها العرفانية.. لذلك يؤول مفهوم التمثل في التصور العرفاني إلى متوالية نسقية من المسلمات والمبادئ التي حققت فاعليتها في النظرية الإدراكية، وترابطت في صورتها الذهنية بالمفهوم والمحددات الإدراكية العميقة، والعمق مبني على أحكام العقل وتفاعله مع الجسد لفهم العالم وإدراك نوااميس الكون، وإصدار الأحكام الملائمة للسياقات المتضافرة في الوعي الإنساني، على نحو يغدو الاتجاه المفهومي للعرفانية موجهاً نحو "بنية الواقع وفق ما تتم ممارسته في الإدراك والفعل"⁽⁶⁾.

بمعنى أن اللغة لم تعد نظاماً من العلامات كما جرى في السيميائية، ولا يعمل العقل مجرداً كما كان في الفلسفة الطبيعية، ولا يعزل الجسد كما نصت عليه مبادئ الفلسفة التجريبية، بل



غدت اللغة مسترسلا من الأبنية الرمزية، والحال مع العقل الذي صار يعمل بالتفاعل مع الجسد، بما يمكن تسميته بالذهن المجسد⁽⁷⁾.

وهذه الأبنية محكومة بمتتالية البنية التصورية، المسنودة بعمليات (الفهم، التذكر، التصور)، وكذلك منوطة بشبكة معرفية وأنساق مضمرة، لا تتفوه بها النصوص عبر وسائطها اللغوية ما لم تجد تمثيلات رمزية تسعف العقل في إدراكها؛ ذلك أن "فن التمثّل يجد فضاءه في ما لم تتفوه به الكلمة المكتوبة"⁽⁸⁾. وهي مقولة جوزيف التي تقاس بها معرفية الخطاب ومدركاته الذهنية.

على أن التمثيلات الاستعارية والرمزية في العرفانية تعد من أهم قوانين التمثيل الإدراكي للذهن، إذ دعا روادها إلى استبدال الجمالية العامة في مجال تذوق الكلام الأدبي وغير الأدبي على السواء، واستقباله بجمالية قوامها التصور الاستعاري، الذي يسهم إنتاجه في صناعة الفكر، وفي تحقيق التواصل الأدبي، ومن ثمّ يفتح مسلّكاً من مسالك التفكير في العالم⁽⁹⁾، و"تعتمد عملية التمثيل على النظام العرفاني؛ فهو الذي يقوم بتحويل كل ما يتلقاه الفرد من معلومات تقدمها المداخل الموسوعية إلى نماذج ومعطيات ذهنية تصور المدركات الغائبة عن الذهن حول موضوع معين؛ حيث تحيل عملية التمثيل إلى التصوير الذهني الذي يقوم به العقل حول المعرفة البشرية عموماً"⁽¹⁰⁾.

بهذه المعطيات؛ يمكننا تعريف مصطلح (التمثّل العرفاني) المركب إجرائياً بأنه "ضرب من التصور الذهني لعوالم الخطاب أو ما ينتجه النص من الأفكار والأشياء، وعلاقتها بالإنسان والكون". ثانياً: السيرة الذاتية.. المفهوم والوظيفة السردية⁽¹¹⁾:

تعد السيرة الذاتية مشغلاً إبداعياً في الخطاب السردية، وصورة من صور اكتشاف الفرد لماضيه الشخصي، بآماله وآلامه، وأمجاده، وخيباته، إذ تتم بوعي في سياق جهدٍ مخصّب، وعملية استكشافية منسقة، تتميز بها الذات في الكتابة، وتتجاسر في قدرتها على التمثيل؛ حتى تصير حكاية مترابطة في الموضوع والبناء، وهي الرؤية المفهومية التي منحها صيغة التعريف لدى فيليب لوجون – أحد روادها، إذ يرى أنها "حكي استعادي نثري، يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، وذلك عندما يركز علي حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته، بصفة خاصة"⁽¹²⁾.

وهذا المبدأ في الكتابة الإبداعية للسيرة يفرض على السارد التوضع في موقع المؤلف والراوي في آن، إذ لا تخرج السيرة الذاتية بهذا المتصور عن "كونها قصة حياة المؤلف التي يسردها بنفسه،



مثقلة بإكراهات الصدق والحقيقة"⁽¹³⁾. ويجري عليها ما يجري على السرد في الرؤية والتشكيل؛ ولكنها تتسم بالواقعية السحرية، باعتبار أن ساردها ظاهر "تقوم مشاعره واعتقاداته وأحكامه بإضفاء الظلال على الوقائع والمواقف المعروضة"⁽¹⁴⁾. ومن ثمّ "فإن ميلاد الراوي هو- بطبيعة الحال- نفس ميلاد كاتب السيرة الذاتية. والتسلسل الزمني الشخصي للسيرة الذاتية هو اللحظة أو اللحظات التي ينهمك فيها كاتب السيرة الذاتية في سرد حياته الخاصة"⁽¹⁵⁾.

وأياً كانت الإشكالات التي رافقت هذا الفن في مفهومه ومؤثراته النقدية؛ فإن ما يهمننا هو مرجعية الخطاب السردية الذي تتحرك في مساحته. إذ "إن السيرة الذاتية ليست إلا شكلاً من أشكال السرد، وكل أشكال السرد، للسيرة الذاتية مؤلف يكتبها وسارد يسردها وقارئ فضولي يقرأها، ثمة مقام سردي ومقام كتابي وما تتميز به السيرة الذاتية هو الالتباس القائم بين المقامين"⁽¹⁶⁾.

بمعنى أن السرد يجري على الورق، والكينونة في التصور والتحريك السيري مسكونة بالحالة الراهنة للكاتب أو المتلقي، أي إن المقاربة تتحول من عالم الواقع الميتافيزيقي إلى العالم الوجودي، الذي يظل باحثاً عن حالة الاستقرار المنشود لحماية الذات من المكاره، وخلاصة ما يخصها في علاقتها بالآخر والأشياء، حتى لكانها "فعل تذكر مرتين بلحظة الكتابة، وهي لحظة مرتينة كذلك بأسبابها وظروفها ومبرراتها"⁽¹⁷⁾.

تلك هي ناصية القول في قصة الميثاق السردية، إذ إن زمن السرد مهما ميزناه من الزمن التاريخي في السيرة الذاتية -يلتقي حتماً بزمن الكتابة، وهو بظروف القول الصق، وأوثق صلة بالكاتب. وأوضح منه أن الحاضر هو الذي يختار ما يختار وينتخب من الماضي، وكل إجراء أو ممارسة إبداعية في سياق الإنتاج يترتب عليه في الوقت نفسه إنجاز تأويلي، ومن ثمّ فلا انفصال بين الزمنين: فزمن الذكرى مشتق من زمن التذكر وزمن الملفوظ موصول بزمن التلفظ، وزمن الخبر مرهون بزمن الخطاب. هكذا هو الأمر في اللعبة السردية للسيرة كما يراها شكري المبخوت⁽¹⁸⁾ ونطمئن لها.

ومن ثمّ فإن هذا الوعي الكتابي يعطي ساردها استحقاق التأمل في التعبير عن النفس، وتصحيح فضائلها في الحياة الإنسانية، وهي الغاية التي يزكها جورج ماي، إيماناً منه بأن قيمة السيرة الذاتية لا تكمن في بعدها التاريخي، ولا في أسلوبها أو شكلها السردية بل في مثولها الإنساني، إذ تعد



شهادة إنسانية، واعتراقاً عميقاً من الكاتب، بما يحقق الأثر في المتلقي، ويسعف لواعجه، ويروي عطشه في معالجة الكسور التي يعيشها⁽¹⁹⁾.

كما أن طبيعة هذا الشهادة هي التي ترسم ملامح الكتابة، ويكتب لها القبول لدى المتلقي والتفاعل مع أسئلتها الإبداعية.

ومن جهة أخرى تصبح السيرة الذاتية بهذا المعطى "صيغة قراءة بمقدار ما هي نمط كتابة، إنها أثر تعاقدية متغير تاريخياً"⁽²⁰⁾ كما أن القول بحكايتها، وما استقام في تصور النقد لشكلها ومضمونها، قد لا يجري على سير ذاتية أخرى، كما هو الحال في الأيام لطفه حسين، والخبز الحافي لمحمد شكري، ولا حتى في كتاب أصدقاء السيرة الذاتية لنجيب محفوظ، إذ بتعارض ذلك مع ميثاق لوجون، وشروطه التي حددها في لائحة من أربعة معايير، هي:

"1. شكل اللغة: حكي، نثري. 2. الموضوع المطروق: حياة فردية، وتاريخ شخصية معينة. 3. وضعية المؤلف: تطابق المؤلف الذي يحيل اسمه إلى شخصية واقعية. 4. وضعية السارد: تطابق السارد والشخصية الرئيسة، منظور استعادي للحكي"⁽²¹⁾.

وعلى الرغم من أن سيرة نجيب محفوظ يهيمن عليها طابع التخيل الذاتي، التي تتحرر من المباشرة، وصريح الذكر بالمؤلف وصاحبها، فإن فيها من النصوص ما يشفع لها بالانتماء إلى هذا الجنس، ويدعم هويتها في هذا الحقل، إذ تضمنت بعض نصوص السيرة ما يؤكد ذلك، كما ورد في الصفحات: (6، 9، 10، 11، 12، 20، 35، 39، 41، 51... إلخ)، إذ حملت تفاصيل صريحة عن حياته، تعزز موقفنا وتجليه تجاه المتلقي، على نحو يدرك القارئ من ورائها خصوصية التجربة التي مارسها، وقدرته في توجيه الأساليب الحوارية نحو الغاية التي بنى عليها أفكاره، والتصرف في المجاز بفهم وإدراك لأسراره، وما دار في نصوص سيرته من الأصدقاء يرسم لعبته السردية المتقنة بالضمائر، مع هيمنة ضمير الغائب على نصوصه، إذ يحيل في مواضع شتى على شخوص أنطولوجية، لها مسارها النفسي الذي يعالج مواقف إنسانية وأنشطة متفرقة من علاقته بالناس والأشياء في الواقع.

وبناء على هذه المعطيات؛ فإن سيرة نجيب محفوظ تنتهي إلى جيل طه حسين، الذي جمع فأوعى، "فمع أبناء هذا الجيل بدأ الوعي الفني بخصائصها، وهو وعي متأه إلى ما هم بالآداب الغربية، وانتماؤهم إلى مرحلة تحول فكري عميق، مثل المهاد الذهني والاجتماعي لتقبل هذا الشكل الفني الغربي، فهو شكل تعبيرية يستجيب -عند العرب- لحاجة فنية وفكرية"⁽²²⁾ والمقصود أن سمة



التجديد في البناء والمضامين تظل منفتحة على تجديد الشكل، وتحسين الشروط الإبداعية في الأجناس الأدبية ومنها السيرة الذاتية.

وسواء اعتمدنا ما ذهب إليه لوجون أو ماي، أو ما اقترحه غيرهما فإننا نعدّها في مقاربتنا الإجرائية: (ترجمة ذاتية لشخص ما في دائرته العمرية بين الصبا والكهولة، ورصد لتجربته الإنسانية في الحياة، بمعطيات تاريخية مختلفة اجتماعية وثقافية وعلمية، وغيرها من التحولات النوعية التي ينتقها الكاتب، ويبنّاها بقصد الإغراء والإقناع والتأثير في المتلقي).

ثالثاً: السيرة الذاتية بوصفها خطاطة عرفانية

من المواصفات والشروط المنهجية التي استوفتها السيرة الذاتية -طبقاً لمبادئ البلاغة الجديدة في زيمها العرفاني- أنها ثمرة سيرورة دوافع ورغبات متفرقة، وهذه الدوافع "يمكن اختزالها في المقاصد العقلانية، والمؤثرات الانفعالية والعاطفية"⁽²³⁾.

ففي هذه المقاصد رؤية مشبعة بالفعل الإقناعي الذي يحقق للذات الساردة فاعليتها مع الغير، ويتم لها التأثير في الآخر؛ باعتبار أن "الذات ومنذ الأمد مسكونة بالغيرية ف"الذات عينها" هي "الآخر"⁽²⁴⁾. ولما كانت السيرة الذاتية مبنية على حالة من اختيار الأحداث وانتقاء المواقف، واصطفاء الزمن النوعي في مسيرتها، فإن ذلك - لا جرم- يندرج ضمن مرافعات الذات في الحياة لإثبات الكفاءة الشخصية، وإبراز القوة الحجاجية والإدراكية معاً في علاقتها مع الآخر، بمعنى أن السيرة الذاتية "خطاب تم بناؤه بقصد الإقناع، أي بقصد التواصل والتفسير"⁽²⁵⁾.

كما نتصور أنه لا يمكن لأي خطاب أن يخلو من حجاج أو رؤية أو بناء تصور مخصوص تجاه الحياة والأشياء التي يلاقيها في حياته؛ لتصبح استراتيجية محملة بحكم أو متلبسة بقانون، أو محكومة بقاعدة يرسو عليها الواقع في معادلات النظر الكوني التي يبنّاها الكاتب بقصد أو بدون قصد، إذ لا ينشأ الخطاب السردى أو السير ذاتي إلا في إطار المكاشفة ثم يتحول إلى ظروف تقديم الذات للآخر بمعطيات كثيرة في جوانب الحياة الاجتماعية على الأقل، بمعنى أن كاتب السيرة الذاتية، لا يكتب عن ذاته إلا وهو مشغول في المقام الأول بفكرة معينة، أو تصور مؤيد بقرائن تثبت للقارئ وعيه بالأغراض ومقاصده الفكرية التي تشغله ويطمع في تصويرها للمجتمع.

وهذا يسلمنا إلى تصور عرفاني، يمكن الركون عليه في بيان الموجه الجوهرى للمنهج، إذ بني على مسلمة عامة، تنص على (أن الإنسان بملكاته الذهنية التي يتمتع بها قادر على التخيل والتصور



وتنظيم أفكاره، وتحسين شروط الإنتاج والتلقي في الأفعال والأقوال، بما يساهم في إنشاء دائرة الاتصال وتحقيق التواصل مع الآخر بفاعلية). وتتلاقى هذه المسلمة في دوائر كثيرة من مفاهيم العرفانية التي تشغلنا، وانبثقت عنها مفاهيم الإدراكية لدى روادها، ذلك أن العرفانية في أجلى مفاهيمها تعني "الأنشطة الذهنية والبنىات التصورية بمناويل مختلفة، لغوية ونفسية وأثروبولوجية⁽²⁶⁾ والمعتبر فيها هو الإدراك بوصفه المدخل الأساس والقاعدة الصلبة التي يتلقى من خلالها معرفته، وبها يجمع ويفهم ويخزن ويحلل المعلومات ويصدر الأحكام بمقتضاها.

وهذا المشغل هو الذي يحفزنا للمقاربة، على أن ما يهمننا بصورة أعمق في هذا السياق هو انفتاح هذه النظرية على العوالم الذهنية، المتخيلة، التي يقتضيها المنهج وتفرض حضورها في سياقات متعددة من التأمل والتخطيط وتنظيم الأفكار.

وليست العوالم العرفانية سوى ثمرة المسلمات التي انطلقت منها النظرية في تأنيث المصطلح، فاستغرقت البحث العرفاني في تمثيل المعرفة، واستيفاء النظر في الملمح الإدراكي، واتصاله بالمنهاج الحديثة، وهي: (الذهن المتجسد Embodied mind، التصور الاستعاري Figurative metaphor، المتخيل الذهني Visualizer، الفكر الجشطالتي Gestalt thought)، وتفسيرها منوط بالرؤية الإدراكية، التي يستوفي ذهن شروط مقاربتها في الخطاب.

ومن ثم فإنّ ذهن المتجسد يعني بحسب برايان ماير: أن الأفكار والمشاعر والسلوك، تتأسس على التفاعل الجسدي مع البيئة المحيطة⁽²⁷⁾، وميثاق هذا المصطلح أن الجسد بحاجة إلى عقل مفكر، متأمل، يفكك المشكلات المجردة، ويتفاعل مع العقل لإنتاج المعرفة، ويحقق وظائف عرفانية، يتحول بها الخطاب من مادة للتعبير إلى أسلوب للتفكير.

وهو في طياته محمل برؤية جديدة، تقوض ما ذهبت إليه الفلسفة العقلية التي جعلت العقل وحده المسؤول عن الحواس والقادر على اكتشاف المعرفة بدون أعضاء الجسد، أو الفلسفة التجريبية التي أعلنت أن الجسد أو الإدراك الحسي وحده قادر على تقديم تجربة كافية لفهم الإنسان وطبيعة تفكيره.

ولأن السيرة الذاتية "قصة استعادية لحياة حقيقية، ولكنها قصة تكتب بحكومة بذاكرة تنسى وتنوهم وتشوّه، ويعسر عليها في كل الحالات أن تحترم ترتيب الأحداث وتعاقبها الواقعي"⁽²⁸⁾ فإن



الأمر في هذا الشأن تسوسه هذه الثنائية، التي تختمر في الوعي وتنتج شكلاً ونظاماً ذهنياً مجسداً. هذه هي لعبة السيرة الذاتية، تتأرجح بين نظام صريح ظاهري، ونظام مضمر باطني. وأما (التصور الاستعاري)، فمرده في تصور لايكوف وجونسن إلى حياة الناس، انطلاقاً من "أن الاستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية، إنها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضاً، إن النسق التصوري العادي الذي يسيّر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس"⁽²⁹⁾، والاستعارة بهذا التصور لم تعد مجرد أسلوب في اللغة، أو طريقة في التعبير فحسب بل غدت طريقة في التفكير، تتحكم في منطق الإنسان وملفوظاته، وفي أفكاره وسلوكه.

ومن الأسس المنهجية مقولة (المتخيل الذهني) التي لا يفتأ النقاد من تمثيلها باعتبار أن المتخيل معطى ذهني "يدل على الخيال ويقوم شاهداً عليه، ومن ثمّ يتقدم بوصفه جسراً للعبور إليه، والاقتراب منه، وبعبارة أخرى، إنه صورة الخيال، وقد تحولت من مستواها الذهني المجرد والباطني؛ فتشكلت في قالب تمثيلي ومظهر إيحائي مستنبط من العلاقات الناشئة بين الصور والحركية المنظمة لبنياتها والمركبة لعناصرها"⁽³⁰⁾.

بهذا المعطى يكتسب المتخيل الذهني صورة مؤطرة في المقاربة العرفانية، إذ تتحول شعريته الجمالية والنبوية من آلية إنتاج التعبير إلى آلية لكشف المستور الفكري والمعرفي الذي يتوارى خلف التصورات المخزونة في الوعي.

كل ذلك يتجاوب في سيرة نجيب محفوظ، إذ التمعت هذه الرؤى المتخيلة في كثير من المواضع التي استحقت مقاربتها على نحو ما ورد في نص (رثاء) بقوله:

"كانت أول زيارة للموت عندنا لدى وفاة جدي. كان الموت ما زال جديداً، لا عهد لي به عابراً في الطريق. واندلعت في باطني ثورة مباغته متسمة بالعنف متعطشة للجنون. وقبضت على يدها وجذبتها إلى صدري بكل ما يموج فيه من حزن وخوف"⁽³¹⁾.

وما ورد في قوله: "رأيت في المنام قبراً ذهبياً قائماً تحت أغصان شجرة سامقة مغطاة بالبلابل الشادية. وعلى صدره نقشت بأحرف جميلة واضحة كلمات تقول: هنيئاً لمن كانت نشأته في بوتقة الهجران"⁽³²⁾. إذ تتحول زيارة الموت والقبر الذهني باعتبار التصور العرفاني من صورتين متخيلتين، لهما بعدهما الجمالي إلى تصور فكري عميق، يتأصل فيهما البعد الأنطولوجي، الموصول



بالبقاء والفناء، وعلاقة الإنسان بالغيبى المجهول، الذي يتحكم بمصيره، رغبة في تحسين شروط الحياة الأدبية، والاستعداد لمكافاة الموت المحتوم.

ومما يتم هذا التصور نجده في مقولة: (الفكر الجشطالتي)، وهي المسلمة الرابعة، التي فتحت لها العرفانية بوابة القراءة والمقاربة الواعية، انطلاقاً من فكرة خاصة تنص على أن الذهن ذري⁽³³⁾، أي يقسم الأشياء إلى أجزاء، ويُقَوِّلُها إلى حاجات كافية، فيعطي كل عنصر حقه من التقارب ويمنح كل قيمة حظها من التفاعل في إطار المتشابهات، وتتحول المحسوسات والمعنويات وملابساتها إلى أفكار بعد الارتباط الذري في الذهن، ومن ثم فإن كل نص له اشتغاله العرفاني الخاص به، ونشاطه الذري الملائم لظروفه، إذ يتحول كل نص بعناصره إلى فكرة لها بواعثها الملائمة في الواقع، ثم تتحول كل فكرة بصيغة ما إلى وظائف رمزية كبرى، تخدم الإنسان أو تحدد علاقاته بالأشياء الكونية.

كما هو الحال في العناوين التي رسمت أماننا ملمحاً ذرياً للعناصر اللغوية في أصداء السيرة الذاتية لنجيب محفوظ، (دعاء، رثاء، دين قديم، الحركة القادمة، مفترق طرق، الأيام الحلوة، النسيان، المطرب، قبيل الفجر، السعادة، الطرب، عتاب، التلقين، الوظيفة المرموقة، الصور المتحركة، العدل، من التاريخ، الأشباح، قطار المفاجآت، حمام السلطان، العقاب، المرح، فرصة العمر، رسالة لم تكتب، الزيارة الأخيرة، الرحمة، البحث، سؤال وجواب، التحدي، المليم، دموع الضحك، المتسول... إلخ).

فما تداعت له العبارات/ العناوين السابقة وغيرها يمدنا بتفسير واضح لما اختمر في ذهن صاحبيها من الأفكار، التي تربط الجزء بالكل، واختمرت في وعيه فصاغها في مدونته، وغدت أشبه بالمفاتيح التي استوثق بها مشروعه السردي، وعبر بها عن أصداء سيرته الكاشفة عن عوالم ذهنية متفرقة من الفناء والبقاء، والطفولة وشغفها، والأخلاق ومراتبها والأهواء وغرائزها، وعالم المعرفة وقيمتها، والمكان وقيوده، والزمن وتحولاته، والذكريات وأشجانها.

المبحث الأول: التمثيل العرفاني

ينظر إلى التمثيل طبقاً لشروط المنهج كآلية لتنظيم الأفكار وتنضيد الأساليب التي ينتجها الذهن، ويحدد مسارها المعرفي بين العقل والعالم، سواء كانت من المعتقدات، والأخبار، أم من الذكريات، والعمليات الإدراكية الأخرى. ولا يفهم النص أو الخطاب إلا في إطار بنياتها التمثيلية⁽³⁴⁾.



ويصح على هذه الآلية ما نص عليه عبد القاهر الجرجاني، في سياق النظم، إذ يقول: "ومعلوم أن الفكر من الإنسان يكون في أن يخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئاً بشيء، أو يضيف شيئاً إلى شيء، أو يشرك شيئاً في حكم شيء، أو يخرج شيئاً من حكم قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطاً في وجود شيء"⁽³⁵⁾، ومراده من وراء هذا الفكر أن التمثيل يصبح أداة ضابطة للتفكير الإنساني، والهدف منه ليس التصوير البياني الذي جرت عليه البلاغة العربية فحسب، وإنما يفتح على سياقات كثيرة من التعبير والتصوير، وما يتوصل به الذهن المجسد إلى فهم الأقوال والأفعال داخل الخطاب العرفاني.

ومن ثم فإن التمثيل بهذا التصور "هو العملية التي يحل من خلالها شيء محل شيء آخر، أو يرمز إليه كبديل له، وعملية التمثيل قد تكون خريطة عقلية مباشرة لموضوع معين، أو قد تكون رمزاً (كود code) عقلياً له في شكل صورة، أو فكرة، أو قد تكون عملية تجريد عقلية للخصائص المميزة له"⁽³⁶⁾.

ومن هذا المنطلق؛ فالوظيفة المعرفية للتمثيل هي وظيفة تخطيطية، إذ "لا تكمن في تمثيل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل الكيفية التي نود أن تكون عليها الأشياء، أو نخطط لها لتكون عليها الأشياء"⁽³⁷⁾، ويمكن مقاربتها في سيرة نجيب محفوظ الذاتية من خلال ثلاث تقنيات، على النحو الآتي:

أولاً: التمثيل الواقعي

من المسلمات التي يقوم عليها الإبداع في الأدب أن اللغة التي يتشكل منها هي في جوهرها ظاهرة اجتماعية، غايتها تحقيق التواصل الإنساني وتعزيز البناء الاجتماعي في العالم؛ ومن ثم فإن جدلية (الذات) و(الموضوع) تظل ثنائية محكومة بالمتغيرات والأحداث المشهودة في صميم الحياة الإنسانية. ومعنى ذلك أن الإبداع الفني ليس محاكاة للأشياء في شكلها المادي والمحسوس على مساحة الواقع، وإنما هو "خلق جديد، يتجلى في كشف العلاقات الجوهرية بين الأشياء والقوى الفاعلة والمحركة للحياة"⁽³⁸⁾، ذلك أن المبدع في معاشته للواقع، يكتشف أن أموراً ينبغي أن تتبدل وتتخذ أشكالاً مغايرة لما هي عليه؛ لذا فإنه يحاول أن يرسم صورة، لما ينبغي أن يكون عليه الواقع المثالي والمستقبلي الذي ينشده ويتطلع إليه"⁽³⁹⁾.



إذا كان السرد ومنه السيرة الذاتية كغيره من الفنون الإبداعية الأخرى ظاهرة إيجابية لها أهميتها في الوعي الأخلاقي والاجتماعي والسياسي وشتى مظاهر الحياة الإنسانية؛ فإن (الذات) الساردة تعيش السرد همًّا، بوصفه طريقة للتفكير، ورؤية في التصور الإدراكي الذي شغل أديبنا في مدونته، وفرض حضوره في مناطق متعددة من نصوصها.

لذا تتجه العرفنة في صورها الكاشفة نحو فهم ذاته وعقلنة حياته وطبيعته من خلال فعل الثقافة الذي بسطها في ثنايا التمثيل السردى، بقوله في نصه المعنون بـ(دعاء): "ذهبت ذات صباح إلى مدرستي محروسًا بالخادمة، سرت كمن يساق إلى سجن. بيدي كراسة وفي عيني كآبة، وفي قلبي حنين للفوضى"⁽⁴⁰⁾.

إن هذا الحنين الموجب يتداخل في منطوقه مع تمرد الذات على الأشياء، في ضوء ما تنطوي عليه الذات المبدعة من رؤى وثقافة ومواقف تظهر آثارها مبكرًا في حياة الطفل وتتشكل معرفيًا، وهي بهذا المتصور الذهني تجري في سياق المكاره الساذجة التي يعيشها في بداية حياته، بسبب حاجة في نفسه، يراها ضرورية لإشباعها أمام الآخر. ومن تلك الأوجاع والمنون التي تخامر الطفولة المبكرة شغفه بلفت الأنظار إليه، وشخصنة الأفق العائلي وتوجيه الطاقات الأسرية نحوه، يقول في نص (دين قديم):

"في صباي مرضت مرضًا شديدًا لا زمني بضعة أشهر، تغير الجو من حولي بصورة مذهلة، وتغيرت المعاملة، ولت دنيا الإرهاب، وتلقنتي أحضان الرعاية والحنان، أمي لا تفارقي وأبي يمر علي في الذهاب والإياب، وإخوتي يقبلون علي بالهدايا، لا زجروا تعبير بالسقوط في الامتحانات.. ولما تماثلت للشفاء خفت أشد الخوف الرجوع إلى الجحيم. عند ذاك خلق بين جوانحي شخص جديد، صممت على الاحتفاظ بجو الحنان والكرامة. إذا كان الاجتهاد مفتاح السعادة فلأجتهد مهما كلفني ذلك من عناء. وجعلت أثب من نجاح إلى نجاح، وأصبح الجميع أصدقائي وأحبائي. هيات أن يفوز مرض بجميل الذكر مثل مرضي"⁽⁴¹⁾.

في هذا النص المحمل بالدلالة والغني بالتداولية والعرفان مجتمعة، يقدم محفوظ الكهل صورة النجاح في حياة محفوظ الطفل، ويرسم من خلالها مظاهر الحياة الإبداعية والمناخ السعيد الذي يتشكل بوعي جديد تجاه النجاح والقبول بين الناس، على نحو يزيد من فاعلية الذات في مواجهة الرسوب في امتحانات الحياة وانكساراتها، وتصبح المسألة محكومة بمدى الاجتهاد الذي



يبذله المرء، والوقت الذي ينفقه الإنسان طفلاً أو كهلاً، صغيراً أو كبيراً في تحقيق السعادة، وإدارة الحياة على وجه صحيح. وهذه فكرة عرفانية، من ورائها تصميم، ومجاهدة، تتفاعل فيها العقول والأبدان، انتصاراً لفكرة الذهن المجسد.

وفي نص آخر من تمثيل الواقع، يرسم الكاتب صورة المكابدة التي يعيشها الإنسان في حياته، حين يبلغ من العمر عتياً، فيبادره العجز بالفتور والتراخي ويقسو عليه النسيان، ويحيله إلى مدينة الراحلين بعد حين، بما يعني أن للعمر أطواراً، ينبغي استثمار طورها المتوهج، وتوجيه طاقات الشباب نحو البناء، والإنجاز، فضلاً عن تخزين الذاكرة بما ينفعها ويخدم مجتمعها، على نحو ما سيق في نصه المعلنون بـ(النسيان)، إذ يتساءل ويجيب، على سبيل الاستغراب والتعجب قائلاً:

"من هذا العجوز الذي يغادر بيته كل صباح ليمارس رياضة المشي ما استطاع إليه سبيلاً؟ إنه الشيخ مدرس اللغة العربية الذي أحيل على المعاش منذ أكثر من عشرين عاماً. كلما أدركه التعب جلس على الطوار أو السور الحجري لحديقة أي بيت مرتكزاً على عصاه، مجففاً عرقه بطرف جلبابه الفضفاض. الحي يعرفه والناس يحبونه، ولكن نادراً ما يحييه أحد لضعف ذاكرته وحواسه، أما هو فقد نسي الأهل والجيران والتلاميذ وقواعد النحو"⁽⁴²⁾.

فإن كان الآخر مسوَّغاً للذكر واستلهاً للذكريات التي جمعتها بهذا الحي وشخصه، وسواء رسمت المدونة صورة السارد الماثلة أمام ذاته، أو عبر عنها بزي الآخر فإن الوعي بالإنسان، وعرفانية الحدث اقتضت هذا السردية، إيماناً بأن الإنسان هو الإنسان، وأن ما يجري عليه من ظروف الوجود، وما يصيبه من إكراهات الحياة البيولوجية أو النفسية، سيان في تصور النص المكتوب، فالقوة والضعف سمتان ملازمتان للآدميين. وليس النحو أو اللغة العربية إلا علامة مضيئة في المنجز المعرفي الذي قاد الكاتب نجيب محفوظ إلى العالمية.

ومثله نص آخر مع فارق الموضوع، الذي ورد معنوياً بـ(الطرب)، إذ يقول فيه: "اعترض طريقي باسمًا وهو يمد يده. تصافحنا وأنا أسأل نفسي عمن يكون ذلك العجوز. وانتحى بي جانباً فوق طور الطريق، وقال: نسيتني؟! فقلت في استحياء: معذرة، إنها ذاكرة عجوز!... ولما يئس مني تماماً مد يده مرة أخرى، قائلاً: لا يصح أن أعطلك أكثر من ذلك.. قلت لنفسني: يا له من نسيان كالعدم. بل هو العدم نفسه. ولكنني كنت وما زلت أحب سماع التواشيح"⁽⁴³⁾.



وبالتواصل الجمعي مع الآخر، وتقاسم الضعف والعجز في الذاكرة والبدن يختصر التعبير قوى العقل ومدارك الذهن بطبيعتها، وما جبل عليها الإنسان، لتمثل قفزة خارج المفاهيم القائمة، أي إن عجز الذاكرة وضعف البدن يمثلان تغييرًا في نظام الأشياء وفي نظام النظر إليها، لكنها رؤية السارد التي تتجاوب مع البعد الإدراكي في تقاطعها الفكري، وبناء التصور الذهني تجاه الوجود. والمعتبر في هذا التفسير أن المبدأ واحد مع وجود العلاقة اللغوية الباذخة في النص، لكن المتغير الجديد في المنهج يختلف في الإجراءات، فكل نظرية لها طريقتها في إلقاء الضوء على زوايا النصوص. ومن هنا، ينفرد المبدع -أي مبدع- ساردًا كان أم شاعرًا عمن سواه، في التعبير عن هذا الوجود، بوصفه حركة مضطربة تموج بالمتغيرات والتحويلات الآدمية المدهشة والمرعبة في آن، المتجانسة والمتناقضة في الوقت نفسه.

وفي نص آخر يحيل النسيان صاحبه إلى طاقة معطلة عن تلبية الحاجات، ويتحول في تصور الخطاب الإبداعي إلى قوة أخرى، موازية للنسيان، بل إنها سمة مميزة للعقل البشري، كما ينطق النص بالقول: "... وتذكرت قول الصديق الحكيم: "قوة الذاكرة تتجلى في التذكر كما تتجلى في النسيان"⁽⁴⁴⁾. ويتعزز ذلك بما نصت عليه الحكمة السابقة، وقدرتها الاستيعابية غير المحدودة على الاحتفاظ بالمعلومات والبيانات الكفيلة. إنها التفاصيل العرفانية التي يثرىها الأديب استنادًا إلى ذاكرته، المؤهلة للتعبير عن قضايا المجتمع وظروفه، ومواجهة اليأس في سياق البحث عن الأمل، والتخلص من الكآبة مقابل السعادة.

ثانيًا: التمثيل الرمزي

من الشائع في الكتابة الإبداعية أن الوعي الإنساني ونظراته للأشياء وتقييمها لدى الذات يتغير بين الكاتب في تخيله للأشياء، ورسم ملامحها الفكرية، بمقتضى التشابه، والاستدعاء الرمزي للكائنات والشخص، ولأن التمثيل الرمزي ضرب من الرؤيا الإبداعية والتشكيل الفني؛ فإن الفنان كما يقول (يونغ) "ليس مخلوقًا عاديًا يبدع أعماله الفنية عن قصد وتفكير وروية، بل هو أداة في يد قوة عليا لا شعورية هي اللاشعور الجمعي"⁽⁴⁵⁾.

ويزداد الفنان قوة حين يمتلك القدرة على استدعاء الرموز وتوظيفها بما يؤهل النص أو الخطاب للتفاعل والإثارة لدى المتلقي، ويسهم في تحويل الواقع المادي إلى عالم التخيل، والانتقال به



على المستوى العرفاني من علاقة النص بالتاريخ إلى علاقة النص بالذات، الأمر الذي يفضي بالسيرة الذاتية إلى الخلق والإبداع.

بهذا المعطى يغدو الترميز نشاطاً إبداعياً في السيرة الذاتية، وعملية تنضيد خلاقة في نصوصها؛ لأنه يغذيها بالذكريات، وتجارب الكاتب في لحظات البوح عن المسكوت، أو التعبير عن المشاعر والانفعالات المتوترة في سياقٍ مخصوصٍ يثري التجربة، ويجسد الرؤى المختلفة بأشكالها المتناظرة والمتبانية. وهي تستمد فاعليتها ومواقعها ومضامينها من روح العصر وتقاليده.

وأول مداخل الترميز في هذه المدونة ينصرف إلى العنوان بوصفه أحد مفاتيح الاشتغال العرفاني، إذ يمثل وعلامات أخرى على غلاف (أصداء السيرة الذاتية) مرآة مجازية مصغرة وإحالات رمزية مهمة لفعل القراءة والتحليل، إذ تعكس هويته وتكشف جوهره وتجمع شذراته في بنية انزياحية مكثفة، تتجاوز القيمة الخبرية إلى قيمة إيحائية.

والأمر في (أصداء السيرة الذاتية) يملأ الوعي السردى كثافة في تبصره للشأن الإنساني بمقادير الردود والأفعال، وما يستوي منها مع أصداء الحياة، وترجيحات المواقف والتجربة، ولعل حذف المسند إليه في مطلعها يغري المتلقي بهذا المناس على حد تعبير جيرار جينيت⁽⁴⁶⁾ -لتأطيره عرفانياً، بما يرفع شأن نصوص السيرة، ذلك لأن صياغة العناوين الأدبية نشاط مرهق ذهنيًا، والعناية به يعد قفزة نوعية لتحقيق هوية العمل الأدبي، وتسجيل حضوره الإعلامي والفكري والجمالي.



ومن ثمّ، فما بدا عليه العنوان في هذه المدونة⁽⁴⁷⁾ يسلمنا أيضاً إلى الورد المرسوم، وصورة المرأة، وطير الهدهد، إذ نراها -مجتمعة - محملة بأبعاد إدراكية متعددة، أهمها الخصوبة والامتلاء والجمال، كما أن رسم صورة الهدهد مقابل وجه المرأة له ما يؤيده من النصوص القرآنية في التراث الإسلامي، إذ يعد رمزاً للطير الأمين، وقصته معروفة مع نبي الله سليمان، ورسالته عبر هذا الطير للملكة بلقيس وقوم سبأ، قال تعالى: ﴿وَتَقَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدَّهْدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾⁽⁴⁸⁾ لَأَعَذَّبْتُهُ وَعَدَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحْنَهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَنِ مُبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ [النمل: 20-22].

وهذا يعد إيماناً بأن اجتماع هذه العناصر (الورد، المرأة، الهدهد) له ما يبرره في الوعي السردى للمدونة، إذ يعكس في هذا المقام الهاجس العرفاني، الموصول بالماء أسفل القلة/ المزهرية لتغذية الزهر، والإحياء بالنمو ودوام بهجتها.

وبمقتضاها -أي العناصر السابقة- يحيلنا العنوان إلى رمزية أخرى تتعالق معها في المتن السردى، وهي (رمزية الحب)، التي تؤسس من خلالها لرؤيا عميقة، تتجاوز العاطفة إلى القوة النفسية المحملة بالطاقة الفاعلة والإيجابية، على افتراض أن الحب في المساق العرفاني يتحول إلى قوة نفسية تبدد الحزن، خاصة حين يقترن بالوعي الإنساني في الحياة، ويتشكل في السيرة الذاتية وفق نسقية متوازنة، تتجاوز مدار التمثل السردى للحب المألوف، إذ ينفذ من إसार الرؤية المادية باتجاه فراديسي، له في الوعي العرفاني ارتباطات متعاضدة، موصولة بتطلعات القلوب ولوابع الوجدان.

تلك هي خاصية النظر في رمزية الحب حين تتجاوب أو تتلاقى مع منطلقات التمثيل الذهني تجاه الأشياء؛ فهو الملمه في الحياة والحافز للإرادة: "إنه الحب، ولا شيء سواه... ومن ملك الحياة والإرادة فقد ملك كل شيء، و أفقر حي يملك الحياة والإرادة"⁽⁴⁸⁾. والحب الذي يتصيد خاطر ويلهم قواه منفتح على امتدادات كثيرة، يشمل الوالدين والزوجة والأصدقاء والوظيفة النوعية، وكل ما يمكن تحريره من الكراهية، المقيدة لمساره الإنساني في الحياة، ويتولد عن هذا الوعي استثمار الحب في كل ما يجيز إبداعه، ويزيده بالشخص توهجاً في غمار التأليف والإنتاج.

لذلك اكتسبت هذه الرمزية وغيرها قدراً هائلاً من القيمة المعرفية، والأثر العرفاني في التفكير، إذ ترجمت أفكاراً لها عمقها الإنساني في الوجود، والمكابدة، وكشفت أسراراً لا حدود لها،



فسجلتها الذاكرة السردية بنصها الصريح، أو ما جرى على ألسنة الشخصيات والأبطال الذين احتشدت بهم، وقد انتظمت في سياق التذكر والتوصيف بالمتواليات الآتية:

(أثنت على الدنيا التي لا ينضب فيها معين الحب⁽⁴⁹⁾، لا حياة بغير الحب⁽⁵⁰⁾. مطلع الشباب عرفت الحب الخالد الذي يخلفه الحبيب الفاني⁽⁵¹⁾، قد تغيب الحبيبة عن الوجود، أما الحب فلا يغيب⁽⁵²⁾، الحب مفتاح أسرار الوجود⁽⁵³⁾، أنا الحب لولاي لجف الماء، وفسد الهواء، وتمطى الموت في كل ركن⁽⁵⁴⁾، إذا أحببت الدنيا بصدق، أحبتك الآخرة بجدارة⁽⁵⁵⁾، قال الشيخ عبد ربه التائه: كما تحب تكون⁽⁵⁶⁾، أشمل صراع في الوجود هو الصراع بين الحب والموت⁽⁵⁷⁾.

لقد تعددت أشكال الحب ومضامينه المتألفة والمتضادة في مقاييسها وأحكامها، وتصوراتها العرفانية على النحو الذي يمكن إدراك القدر المكشوف من أصداء السيرة ورحلة صاحبها نحو الاستقرار النفسي، والرغبة في التسامح مع الكائنات والواقع، إذ توحى في أبعادها بمعالم الحكمة والإرشاد نحو المعالي، والسمو بالنفس نحو المجد، إيمانًا بقدرته الحب على ترميم التصدعات في المجتمع، وإصلاح ما أفسدته الظنون بين الناس، كل ذلك يرفع قدر الحب، ويزيد منسوبه بن المحبين من الأزواج والأصدقاء، ويفتح بوابة التعايش، ويعقد ميثاقًا جديدًا من الاحترام وتقويض مساحة الكره، ونبد الفرقة وكل ما يرأب الصدع بين الذات والآخر. تلك هي جوهر العملية الذهنية التي أفرزت هذا النشاط الرمزي، وتعميمه ليبقى صالحًا للإنسانية في كل زمان ومكان.

وتطالعنا (رمزية الشخصية) التي تتداخل وتتخارج في المدونة بين الحب والإعجاب والتوبيخ والسخرية، إذ تبدو محملة بطاقة عرفانية، مشبعة بالقيم والعلاقات الأدبية، على نحو يعطينا مؤشرًا كافيًا إلى قدرة الذاكرة السردية في أصداء السيرة الذاتية على تشخيص الواقع، وتعزيز الهوية الاجتماعية، ومراقبة تحولاتها عبر شخصية عبد ربه التائه، الذي يتماهى في نشاطه السردى مع شخصية السارد، فيقرب صورته للقارئ، ويؤرخ لظهوره بالقول: "كان أول ظهور الشيخ عبد ربه في حيننا حين سمع وهو ينادي: "ولد تائه يا أولاد الحلال" ولما سئل عن أوصاف الولد المفقود قال: فقدته منذ سبعين عامًا فغابت عني جميع أوصافه، فعُرفَ بعبد ربه التائه. كنا نلقاه في الطريق أو المقهى، أو الكهف...، وإن في صحبته مسرة، وفي كلامه متعة، وإن استعصى على العقل أحيانًا"⁽⁵⁸⁾.



والمأمل يدرك قيمة هذه الشخصية وتوظيفها في هذا الاستدعاء الرمزي دون غيرها، إيماناً بأن "السيرة فكر ومعرفة للعالم النفسي والاجتماعي الذي تعيشه، وخاصة في فترات الانتقال التي تعد تربة خصبة للسيرة الذاتية، ومن ثم فإن الكاتب يفكر في ذاته من خلال العالم الذي يعيش فيه بتاريخه ومجتمعه"⁽⁵⁹⁾.

وبحسب القرائن الدالة على ذلك فإن اقتراح التسمية، ترجمة لحالة التيه، والانكسار الذي تعيشه الذات الساردة في غمار الحياة، من جهة، وتحولات الخطاب السردي في مواكبته لتطور المجتمع ومتغيراته من جهة أخرى، ومما لا شك فيه أن كل تطور في تفكير الأديب والسارد نحو المجتمع يترتب عليه تحول في الرؤية والأداة، باعتبار الموقع والوظيفة الاجتماعية، أي أن "كل تعبير سردي هو تعبير من موقع، وكل موقع هو موقع إيديولوجي"⁽⁶⁰⁾، و"لا يتحدد الموقع بذاته؛ لأنه ليس قائماً بذاته، بل هو قائم في علاقة مع موقع آخر، وفي إطار هذه العلاقة يتحدد الموقع إلى الموقع الآخر، فيبرى إلى اختلافه معه، فيولد الصراع الذي هو في وجهه الأهم دينامية الحركة، والنمو والتحول"⁽⁶¹⁾.

بهذا التصور فرضت الأحداث على الكاتب توسيع دائرة النظر والرؤية الموقعية؛ فلم يجد بداً من تعددية المواقع، وتوزيع الأدوار أمام المتلقي، كما هو الحال في مقولاته التي نسبها للشيخ عبد ربه التائه، بين الأسئلة والردود، وتوزعت في أكثر من خمسين صفحة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، قوله:

- سألت الشيخ عبد ربه عما يقال عن حبه النساء والطعام والشعر والمعرفة والغناء فأجاب جاداً: هذا من فضل الملك الوهاب. فأشرت إلى ذم الأولياء للدنيا، فقال: إنهم يذمون ما ران عليها من فساد⁽⁶²⁾.
- سألت الشيخ عبد ربه التائه: كيف لتلك الحوادث أن تقع في عالم هو من صنع رحمن رحيم؟ فأجاب بهدوء: لولا أنه رحمن رحيم ما وقعت!⁽⁶³⁾
- قلت للشيخ عبد ربه التائه: سمعت قوماً يأخذون عليك حبك الشديد للدنيا.. فقال: حب الدنيا آية من آيات الشكر، ودليل ولع بكل جميل، وعلامة من علامات الصبر⁽⁶⁴⁾.
- قال الشيخ عبد ربه التائه: الكمال حلم يعيش في الخيال، ولو تحقق في الوجود ما طابت الحياة لحي⁽⁶⁵⁾.



- قال الشيخ عبد ربه التائه: بعض أكاذيب الحياة تتفجر صدقاً⁽⁶⁶⁾.
- قال الشيخ عبد ربه التائه: لقد فتح باب اللانهاية عندما قال: "أفلا تعقلون؟"⁽⁶⁷⁾.
- قال الشيخ عبد ربه التائه: لا يوجد أغبى من المؤمن الغبي، إلا الكافر الغبي⁽⁶⁸⁾.
- قال الشيخ عبد ربه التائه: الحياة دين ثقيل، رحم الله من سدده⁽⁶⁹⁾.
- قال الشيخ عبد ربه التائه: أقوى الأقوياء من يصفحون⁽⁷⁰⁾.

بهذه المقولات تتجلى أصداء السيرة على خير شاهد إذ يرسم السارد جانباً لصيقاً بالحياة، بتفاصيل مهمة، لها قيمتها في الوعي الإنساني العرفاني، وتقرب السيرة فيها من خلال الأسئلة والإجابات التي تأخذ مداها في صياغة العبارات، والأحكام والأمثال، والحكم، إذ يتداخل السارد مع الذات تارة، ويتخارج معها كآخر تارة أخرى. بطابع فكري مغاير لما يجري على الواقع، ومعقد النظر في هذا التداخل والتخارج أنه يعمل على تطويعها لإنجاز دور أو لتحقيق وظيفة معينة، ثم يتركها ليراهنا على مسافة منه، منتظمة فيما بينها، مندرجة في حركة العوالم الذهنية المنتظمة بمنطقه السرد العرفاني.

وهو بذلك يحسم الجدل في مسارات النظر تجاه الأشياء والكائنات والقيم والعلاقات الإنسانية، إذ تعد رمزية عبد ربه التائه واحدة من أهم الشخصيات الافتراضية التي ظلت صالحة في أصداء السيرة، لاختبار الزمن، وتثوير طائفة واسعة من التفسيرات الافتراضية بين الذات والآخر.

ثالثاً: التمثيل الاستعاري

يتأسس التمثيل الاستعاري على طبيعة السلوك الإنساني وحاجة الناس للمجاز في تدبير المقولات وصياغتها، سواء للتعبير عن حاجاتهم أم للتفكير عن حالة الارتباط المتشابه بين التجارب والموضوعات، ومعنى ذلك أن هذه الآلية تصبح حاجة ملحة لتنظيم أفكارنا وتوجيه سلوكنا نحو مسارات كثيرة في الحياة اليومية.

ولأن الاستعارة قائمة على بنية لغوية مجازية، فإن التمثيل الاستعاري في التصور العرفاني يندرج ضمن بنية ثقافية وفكرية منغرس في الوعي الجمعي لأعراف الحياة وتقاليدها الإنسانية، كالذي يتراءى في نص المعركة من هذه السيرة حين يتذكر الكاتب: "في عهد الصبا والصبر القليل نشبت خصومة بيني وبين صديق. اكتسح طوفان الغضب المودة فدعاني متحدياً إلى معركة في الخلاء حيث لا يوجد من يخلص بيننا. ذهبنا متحفزين. وسرعان ما اشتبكنا في معركة ضارية



حتى سقطنا من الإعياء وجراحنا تنزف بغزارة. وكان لا بد أن نرجع إلى المدينة قبل هبوط الظلام. ولم يتيسر لنا ذلك دون تعاون متبادل. لزم أن نتعاون لتدليك الكدمات، ولزم أن نتعاون على السير. وفي أثناء الخطو المتعثر صفت القلوب ولعبت البسمات فوق الشفاه المتورمة. ثم لاح الغفران في الأفق⁽⁷¹⁾.

والجدير بالنظر في هذا النص وغيره من نصوص السيرة التي تقال بلا اعتبار للاستعارة، وتساق بلا تدبر لمصير القول، أن خاصية المجاز تتلاشى منه، إذ لا يدركها إلا من اشتغل بالبحث، وسعى في مرادها التداولي والعرفاني. ذلك أن العملية الإبداعية حين تختمر في الذهن وتحدد خياراتها وافتراضاتها المتصورة لأحداث الواقع وقضاياها، فإنها تجري على نسقية متوازية بين العبارات والمضامين، أو بين البؤر الاستعارية وإطاراتها، حتى تستوفي شروط إبداعها بالخروج عن المألوف، الذي يقبله العقل ويستحسنه المجتمع المتلقي.

وبناء عليه؛ فإن الاستعارة في مرادها الفكري أسلوب حياة في التواصل البشري، وآلية لتنظيم الفكر الإنساني بين البؤرة والإطار، وجزء من معماره الذهني. كما هو بادٍ في الاستعارات الآتية: (نشبت خصومة، اكتسح طوفان الغضب المودة، معركة ضارية، هبوط الظلام، صفت القلوب، لعبت البسمات، لاح الغفران في الأفق). فالبؤرة تتجلى في (الخصومة والطوفان، والغضب، والقلوب، والبسمات، والغفران)، والإطار يتراءى في العوامل، نحو: (نشبت، اكتسح المودة، صفت، لعبت، لاح في الأفق)، وبمثل هذه الملفوظات يتأصل الفكر الاستعاري في البنية الذهنية للمتخاطبين، وتنشأ الرغبة في تعدد الرؤى والتأويلات المشخصة.

ومن هذا المنوال؛ فإن التمثيل الاستعاري ليس حالة استبدالية للفظ مكان آخر، ولا صيغة تحل بدلاً من أخرى كما هي في التصور الجمالي والزخرفة الأسلوبية، وإنما الشأن ناتج عن عملية تفاعل وتوافق بين البؤرة والإطار؛ فالبؤرة تتشعب بخصائص مستمدة من تفاعلها مع الإطار الذي يتشعب بدوره بخصائص مستمدة من تفاعله مع البؤر الاستعارية، هكذا هو الحال في عملية التمثيل العرفاني للظاهرة الاستعارية، حتى تستحيل مورداً فاعلاً من موارد الطاقة في التعبير والتفكير معاً.

إذ لا تدخل الاستعارة ضمن نسق تصوري من مستوى ثانٍ، نلجأ إليه إذا رغبتنا في الاتساع والتأنق في الكلام، بل إن جزءاً مهماً من نسقنا التصوري قائم على الاستعارة التي هي، أساساً، وسيلة من الوسائل التي نُمَقِّولُ بواسطتها الموضوعات والأوضاع⁽⁷²⁾.



ومن ذلك ما ورد في نص "إنه جارنا فنعم الجيرة ونعم الجار.. عندما تودع السماء آخر حدأة يرجع أبناؤه الثلاثة من أعمالهم. وعشية السفر إلى الحج نظري وجوهم وسألهم: - ماذا تقولون بعد هذا الذي كان؟ فأجاب الأكبر: لا أمل بغير القانون. وأجاب الأوسط: لا حياة بغير الحب. العدل أساس القانون والحب. فابتسم الأب وقال: لا بد من شيء من الفوضى كي يفيق الغافل من غفلته. فتبادل الإخوة النظر ملياً، ثم قالوا في نفس واحد: الحق دائماً معك!"⁽⁷³⁾.

إن التعبير الاستعاري الذي نسج خيوط الكلام بمنطلقات وأسس جوهريّة من التعبير المجازي، يتحدد كذلك بين البؤرة والإطار، مثل: (تودع السماء آخر حدأة، لا أمل بغير القانون، لا حياة بغير الحب، العدل أساس القانون والحب، الحق دائماً معك) وهذا الخط الاستعاري الذي رسم مساره في العبارات السابقة قد اغتنى بمصادره الإبداعية من البيئة الاجتماعية التي يعيشها السارد ومحيطه الثقافي، وبني على نشاط ذهني لمقولة الموضوع والأوضاع التي حددت علاقة الأب مع أبنائه، ودوره التربوي في حياتهم، رغبة في ترسيخ القيمة الفكرية من وراء وجود القانون، والعدل والحب، وصيرورة الحق بين الناس فيما يحكمون، على نحو تصبح المشابهة التي هي أس الاستعارة وجوهر تمثيلها الإدراكي قادرة على إنتاج اللغة بهذا المستوى من التفكير، ومعالجة الأوضاع بمقتضى الظروف الملائمة للخطاب، كل ذلك يؤكد أن الاستعارة والكناية وغيرها من أسباب القوة في البيان السردى تعد من أهم لوازم التفوق في تصوير الأشياء وإخصاب ذهن الإنسان بأشكالها المصورة. كما أن ما سبق يندرج ضمن مراد النظرية العرفانية/ الإدراكية في تصوير الأشياء وتوجيه الأفكار نحو الكفاية الإدراكية للمتخاطبين، من أجل وضع تصورات لكل جوانب الواقع وتجربتهم فيه.

وفي هذا السياق أثمرت جهود النقد في البحث عن هذه الرؤى المتواشجة على بصيرة وقناعة راسختين بأننا أمام مرحلة جديدة في التمثيل الاستعاري طبقاً لتصوير عرفاني يرى بحسب جورج لاكوف ومارك جونسون أن خطابنا العادي أو الإبداعي محمل بـ(الاستعارات التي نحيا بها)، وهي الفكرة التي ألهمت المؤلفين بصياغة عنوان كتابهما، ومنها تبلورت هذه الفرضية، واشتقت من تجاربهما، وجوهر ما نصت عليه في الكتاب، كما ورد "أن الاستعارة لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشري هي التي تعد استعارية في جزء كبير منها"⁽⁷⁴⁾. والأهم من



ذلك كما ورد في الكتاب أيضاً، أن "النسق التصوري البشري مُبْنِيٌّ ومحدد استعارياً. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا"⁽⁷⁵⁾.

وعلى الرغم من قيمة الاستعارة في التراث البلاغي عند العرب ودورها الوظيفي في البيان والتصور الفكري، فإن مسالكها في المنهج العرفاني كما بدت تقسيماتها عند لاكوف وجونسن تأخذ مستويات مختلفة نوعاً ما، إذ يقترحان أنموذجاً معرفياً جديداً في تبصر معالمها، على الوجه الذي يساعد في اكتشاف المعرفة من وجهات كثيرة، أهمها: (الاستعارات الاتجاهية، الاستعارات الأنطولوجية، الاستعارات البنيوية)⁽⁷⁶⁾.

وتبنى هذه الاستعارات الثلاث على فرضية الفهم المباشر وغير المباشر، فالقارئ قد يفهم بعض الأشياء في ذاتها، لكن بعض المظاهر والسلوكيات البشرية مثل العواطف والتصورات المجردة والأنشطة الذهنية يصعب عليه فهمها بشكل مباشر⁽⁷⁷⁾؛ فيلتجئ الكاتب إلى العالم الحسي، لاستثمار توظيف العناصر الحسية المباشرة، وإعادة صياغتها لتحقيق مراده من وراء الفهم.

ذلك ما تمدنا به أصداء السيرة إذ تؤثر بعض الملفوظات نحو هذه الأنماط الثلاثة؛ مع صعوبة الالتزام بهذا التقسيم، والسبب أن لاكوف وجونسن انبثقت تصوراتهما في تنميطها من استعمالات الناس في الحياة اليومية؛ وهذا مغاير لما اختزنه المدونة بوصفها عملاً إبداعياً، واستعاراتها مغللة في التخيل؛ الأمر الذي يجعلنا معنيين بتفسيرها طبقاً لموجبات المنهج العرفاني. ومن ذلك ما ورد في حكايته عن المتسول: "إنه يسبح في بحر الماضي فتغمره موجة مخصبة بلون قاتم وصداها ينداح في نغمة حزينة لا تتلاشى. عندما يكون المرء في العشرين وجارته فوق الخمسين وقد وهبته من الذكريات الحنان والأمومة. وفي خلوة بريئة تهل خواطر من عالم الرغبات المتوهجة. وتند عن لمعة العين حرارة النداء. ير افقه بعد ذلك الندم ويتسول النسيان"⁽⁷⁸⁾.

وبالقياس على ما تقدم بخصوص البؤرة والإطار؛ تلتهم ملامحها في مقولاته: (يسبح في بحر الماضي، تغمره موجة مخصبة بلون قاتم، وصداها ينداح في نغمة حزينة، ير افقه بعد ذلك الندم، يتسول النسيان). والأمر تجاه هذا النسق لا يتأطر بالاتجاه الفيزيائي في علوه أو هبوطه، وإنما يمكن تمثله في علاقته بالاستقبال الإدراكي الذي يتوازي مع هذا الوعي، فالسباحة في بحر الماضي، يعد انكساراً، ونكوصاً في الذهن المجسد، وقرينته في هذا الفهم منوطة بالحدث الماضي،



الذي يرتبط بالموجة المخضبة بلونها القاتم فتتحول الصورة الواقعية من إشراقة اللحظة الراهنة إلى حالة انكسار وهبوط المعنويات، ويدعم هذا التصور استعاراته اللاحقة (صداها ينداح في نغمة حزينة، ويرافقه الندم، ويتسول النسيان، فكلمها تسهم بمجازيتها في رسم الكأبة الهابطة، وتتجه لتقويض الزمن السعيد.

وعلى سبيل التشاكل بين العصفور والحبيب تتجلى الوضعية التي تنتصر للحبيب على حساب شدو العصفير وطيرانها، قائلاً: "وفي أوقات الفراغ أطلع إلى جماعات العصفير فوق الشجرة سعيدة بين الشدو والطيران، ولكن لا شدوها ولا طيرانها بشيء يذكر إلى جانب قرب الحبيب"⁽⁷⁹⁾ إيماناً بأن روح الحبيب أقوى حضوراً في السمو، وأرسخ في الذهن لدى السارد من صورة العصفير ذات الوضعية العلية، ومعه يستجمع أسباب الذكرى بين الطرفين، ويبقى الأثر الاستعاري في سعادة العصفير وشدوها.

ولتأكيد هذا التمثل في المدونة، تقترن الاستعارات بمقولة الشيخ عبد ربه التائه الذي سمع صوتاً يناديه بالقول: "أنا قادم إليك من وراء النجوم. فهزنتي العزة وقلت بفرح: من أجلي أنا هبطت؟ فقال بنبرة لم تخل من امتعاض: لم تسلم بعد من الخيلاء! واختفى صاعداً بسرعة البرق، فمن يعيده إليّ ومعه الغفران؟! فسألته: وماذا كنت تنوي أن تطلب منه؟ فأجاب متجاهلاً سؤالي: "الحياة فيض من الذكريات تصب في بحر النسيان. أما الموت فهو الحقيقة الراسخة"⁽⁸⁰⁾. إذ تمدنا الاستعارات المكثفة بقوة هذا التمثل ودقة اختيار الملفوظات، المعبرة عن النمط الاتجاهي، والبعد الانطولوجي، على نحو يعكس التداخل والتخارج بين الأنماط في نص واحد، من خلال العبارات الآتية: "أنا قادم إليك من وراء النجوم، من أجلي أنا هبطت؟ اختفى صاعداً بسرعة البرق، فمن يعيده إليّ ومعه الغفران؟ الحياة فيض من الذكريات تصب في بحر النسيان"⁽⁸¹⁾.

فالإحساس الوجودي والشعور بالخروج من العالم الأرضي فرض عليه التصور الاتجاهي نحو السماء، والاستقرار وراء النجوم، وبين الصعود والهبوط يتحدد مصير المرء، ويصبح مرهوناً للذكريات التي تصب أصلاً في بحر النسيان. الباعث على أسباب الفناء، ومقاليد التعاسة في بعدها الفكري والنفسي، أمام رغباته المضطربة، وخيباته وقراراته الملتبسة بالغموض.



وفي نص آخر معنون بـ(الرقص في الهواء)، اجتمعت بعض الصور الاستعارية، التي وردت في سياق ما يرويه عن الشيخ عبد ربه التائه بالقول: "في أحد أصابع الربيع جذبتني ضجة نحو الباب الأخضر. خضت حاجزًا من البشر يلتف حول رجل وامرأة قيل إنهما كانا من مجاذيب الحسين. ثم أغواهما الغرام، فهجرا دنيا الأسرار إلى دنيا العشق، ورؤيا وهما يترنحان من السكر، ويترنمان بالأغاني الساخنة. وكاد الناس يفتكون بهما لولا تدخل الشرطة: ونسي الأمر مع الزمن. وذات صباح وأنا أسير في الصحراء رأيت سحابة تهبط كالطائرة أو السفينة حتى صارت في متناول الرؤية الواضحة. رأيت على سطحها رجلًا وامرأة يرقصان، وسمعت صوتهما قائلًا: متى تصعد يا عبد ربه!"⁽⁸²⁾.

إذ تحتشد في النص صور مدهشة، اتجاهية وبنوية، فالاتجاهي منوط بثلاث عبارات: (هجرا دنيا الأسرار إلى دنيا العشق، رأيت سحابة تهبط، متى تصعد يا عبد ربه!)، والبنوية بادية في عبارات مثل: (جذبتني ضجة، أغواهما الغرام، يترنحان من السكر، ويترنمان بالأغاني الساخنة، صارت في متناول الرؤية الواضحة). فالتعبير بالهجر والتحول الافتراضي من دنيا إلى أخرى في إطار الرغبات والأهواء، وهبوط السحابة، وصعود شخصية عبد ربه التائه كلها محملة بطاقة استعارية، تسعف الذاكرة الحلمية في تجاوز خطية الحكي والتمرد على أحادية الصوت السردية من جهة، والمبالغة في الاستعارة بما يتلبسها من جهة أخرى، ومع هذا النشاط الاستعاري المقترن بالأحلام والمبالغة في التصور يتعزز القول بما ذهب إليه الجرجاني من أنه "متى صلحت الاستعارة في شيء، فالمبالغة فيه أصلح، وطريقها أوضح، ولسان الحال فيها أفصح"⁽⁸³⁾.

وعلى سبيل المبالغة في التصور تهجس الذاكرة بقراءة الزمن، وتتوخى المكان بين امتدادين: دنيا الأسرار ودنيا العشق، وما جرى عليه الاتجاه في مقام السحابة، وما سينتهي إليه حال عبد ربه التائه ومآله، فكلها مولدات عرفانية محفزة، تسمح لنا بالقول: إن التواشج بين الأنماط دليل على هذا التحول في الاتجاه، والصراع الوجودي، والمبالغة البنوية في التصور الاستعاري.

وعلى هذا النحو، تسعفنا المدونة بنصوص أخرى، تستعيد بها السلطة الذهنية نسقها المتخيل في مقاربة الواقع، وتخليص الذات من الضياع المحتمل في واقعها، والقهر من الحاضر، بكل أشكاله، وهي إلى البنوية أقرب، بحسب ما يتداعى في مساقها العرفاني، ومنها:



- يطاردني الشعور بالشيخوخة رغم إرادتي وبغير دعوة. لا أدري كيف أتناسى دنو النهاية وهيمنة الوداع. تحية للعمر الطويل الذي أمضيته في الأمان والغبطة. تحية لمتعة الحياة في بحر الحنان والنمو والمعرفة. الآن يؤذن الصوت الأبدي بالرحيل. ودع دنياك الجميلة واذهب إلى المجهول. وما المجهول يا قلبي إلا الفناء⁽⁸⁴⁾.

- " واحترقت الذكريات تحت شمس الظهيرة. وأرشدني مرشد في أعماقي إلى الطريق الذهبي المفروش بالمعاناة، والمفضي إلى الأهداف المراوغة. فطورًا يلوح السيد الكامل. وطورًا يتراءى الحبيب الراحل. وتبين لي أن بيني وبين الموت عتابًا، ولكنني مقضي علي بالأمل⁽⁸⁵⁾."

- سئل الشيخ عبد ربه التائه: هل تحزن الحياة على أحد. فأجاب: نعم.. إذا كان من عشاقها المخلصين⁽⁸⁶⁾.

ومضمون ما نصت عليه الاستعارات في النصوص الثلاثة يتجلى في الملفوظات الآتية: (يطاردني الشعور، تحية للعمر الطويل، تحية لمتعة الحياة في بحر الحنان، احترقت الذكريات، المفروش بالمعاناة، الأهداف المراوغة، بيني وبين الموت عتاب، تحزن الحياة).

تضعنا الاستعارات وتمثيلات المتخيلة في الملفوظات السابقة أمام عوالم ومقاييس تجعل الوجود موحدًا في سياق البحث عن الصفاء استنادًا إلى قرائن التمثيل، وخلفياته المعرفية وأنساقه الذهنية التي تتراءى في خمارها المجازي.

وفي ذلك إحياء بقوة الذاكرة وقدرتها على التذكر والتخيل، وإنتاج الصور الملثمة للحالة الوجودية والتصور الإدراكي تجاه الأشياء، إذ تتقارب فيها إضاءات وافية عن دور الحاضر في تشكيل الوعي الخُلّي لدى الكاتب، ولحظات الاستقرار النفسي في حالات معينة.

تلك هي قصة العقل والجسد في تفاعلهما عبر ثنائية الذهن والجسد ودورهما في إدراك الأشياء واختبار طاقتها الاستعارية، وما يقتضيه الحلم الإنساني أحيانًا ضمن العمليات الذهنية المتخيلة لتقوية العلاقة بين الكون والكائنات من جهة، وبين الطرفين والإنسان من جهة أخرى، للخروج من اللحظات العسيرة في حياته، وهو منطق عرفاني كذلك، يجعل الحياة بدون أحلام رمادية التصور، منهكة القوى.



وبناء على هذه التفسيرات؛ فإن ما نطلق عليه استعارة في حياتنا اليومية وفي عملية التخاطب بأنماطها الثلاثة لا يمكن فصلها عن سياقها أو تناول كل نمط معزولاً عن الآخر، لأن الإبداع كون متصافر في عملياته الذهنية ونشاطه الاستعاري، مما يؤشر على دلالة مهمة، وهي أن ذهن الإنسان مبني بالاستعارة، وقائم عليها في الإبداع.

المبحث الثاني: خصائص البلاغة الإدراكية

لعل ما استقرت عليه النفس واطمأن له الخاطر من مقاربات المبحث السابق، يمنحنا القول بقناعة راسخة بأن هيمنة التخيل الذاتي في سيرة نجيب محفوظ كانت تعويضاً عن الصبغة التاريخية التي اتسمت بها السيرة الذاتية لكتاب آخرين، بمعنى أنه لم يقدم لنا أطواراً أو مراحل أو محطات تاريخية يمكن القبض عليها في سياق متتابع لحياة الطفل وظروف نشأته، أو ما اختص به نفسه من تكونه الثقافي أو تشكيل وعيه الاجتماعي، وإنما قدم ذاته من خلال نصوص يصح إطلاقها على أي شخص، قد تتطابق مع الواقع وقد لا تتطابق، وفيها تمثيلات رمزية واستعارية وعالم افتراضي، أقرب إلى الواقع.

والأهم أنه قدمها من خلال القيم الإنسانية ومكارم الأخلاق أو من خلال كسور المجتمع وسلبياته، على نحو ما اجتمع في الكتاب في 120 صفحة إلا ما ندر، وأكدت من خلال تفاصيل المبحث الأول أن الذات لم تأخذ صورة مشخصة للكاتب أو منطقاً خاصاً بالسارد نجيب محفوظ، وعلى العكس من ذلك فقد سعى مخلصاً لتقديم الذات بوصفها إنساناً، رجلاً أو امرأة أو موظفاً أو وزيراً أو أديباً، أو قيمة إنسانية أو كياناً له فاعليته في بناء العوالم وتوليد أنساقها المضمرة.

ولقد أفرز هذا الوعي في مخيلته طريقته في بناء عالمه السردى، التي مضى فيها، مسكوناً بروح الإبداع الخلاق، والتصور الإدراكي العميق لمختلف تمثيلاته الذهنية، وخصائصها الثقافية والاجتماعية والنفسية والإيديولوجية، على نحو يضعنا أمام ثلاث خصائص جوهرية في مشغله الإبداعي، تستمد فاعليتها وحضورها في النصوص من سلطة الكتابة الذاتية، وتصورها الملائم للتمثيل الإدراكي في المدونة، وهي: (التشخيص، المفارقة، التشاكل).

أولاً: التشخيص

التشخيص ملمح إدراكي، وخاصية جوهرية في التمثيل الاستعاري، يتحقق من خلال إضفاء مشاعر آدميين، وخلع الصفات الإنسانية على الظواهر الطبيعية والكائنات الأخرى، وقد عدها



لاكوف وجونسون مقولة " تسمح لنا بأن نعطي معنى للظواهر في هذا العالم عن طريق ما هو بشري؛ فنفهمها اعتمادًا على محفزاتنا وأهدافنا وأنشطتنا وخصائصنا"⁽⁸⁷⁾، وهذا مؤشر على نجاعة هذه الآلية التي لا تتوقف على نمط معين، إذ تغطي العديد من الاستعارات، وتتحول إلى سمة نوعية في الكتابة الأدبية خاصة.

يتجاوز هذا الدور الوظيفي للتشخيص مع تصور عبد القاهر الجرجاني لجمالية الاستعارة وقيمتها الفكرية في الخطاب، إذ يرى أنها " تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدف الواحد عدة من الدرر، وتجي من الغصن الواحد أنواعا من الثمر... وترى بها الجماد حيًا ناطقًا، والأعجم فصيحًا، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية"⁽⁸⁸⁾.

على هذا النحو من التصور النقدي للظاهرة تضعنا المدونة أمام الاستعارات المشخصة، التي تغطي النصوص بمساحة ممتدة من الإثارة المدهشة والإشعاع المعرفي، كما هو بادٍ من النماذج الآتية بعناوين موضوعاتها التي اقترنت بها في المطالع:

- التلقين: "... أخيرًا، هلّ النعش فوق الأعناق فتخطى الجميع وذهب"⁽⁸⁹⁾.
- الصور المتحركة: "... فمن يستطيع أن يثبت أن السعادة كانت واقعة حيًا، لا حلمًا ولا وهمًا"⁽⁹⁰⁾.
- العدل: " اتهمني بالجنون مثير للضحك، الجنون يدعو للأسى"⁽⁹¹⁾.
- الأشباح: " تساءلت وأنا أرتجف عما يخبئه النهار لمدينتي النائمة"⁽⁹²⁾.
- فرصة العمر: " فرصة العمر أفلتت، يا للخسارة!"⁽⁹³⁾.
- رسالة لم تكتب: والحق أن خبر الإعدام هزني، وطاربي على جناح التأمل إلى العهد القديم"⁽⁹⁴⁾.
- دموع الضحك: فقال بنبرة اعتراف: يا صديقي الوحيد، في عز النصر والرخاء، كثيرًا ما بكيت الكرامة الضائعة"⁽⁹⁵⁾.
- المتسول: يرافقه بعد ذلك الندم، ويتسول النسيان"⁽⁹⁶⁾.
- أنا الحب: كنا في الكهف نتناجى حين ارتفع صوت يقول: "أنا الحب، لولاي لجف الماء، وفسد الهواء، وتمطى الموت في كل ركن"⁽⁹⁷⁾.



- ليلة القدر: تبادلنا نظرات الأسى في صمت. وقال أبي متهماً: لا يريد الحظ أن يبتسم بعد⁽⁹⁸⁾.
- دعاة الذاكرة: من أنت يا سيدي؟ فأجاب باستغراب: أنا النسيان، فكيف نسيته؟⁽⁹⁹⁾.
- الثابت والمتغير: "أما الزمان والمكان فلا ثبات لهما، وأما الشوق فلا يورث إلا الحزن"⁽¹⁰⁰⁾.
- المطاردة: هو يطاردني من المهد إلى اللحد، ذلك هو الحب⁽¹⁰¹⁾.

فما نصت عليه النماذج السابقة يحيلنا إلى عوالم أخرى من التصور الإدراكي إذ تتجلى ملامح الإبداع والكفاءة الخيالية في القدرة على إنشاء مناويل جديدة من الفكر الاستعاري، وتحويل الأفكار والمعارف من أنساق ذهنية إلى وقائع مشهودة، تتخطى الأبنية العقلية في مراميها، وتقفز في مرادها التداولي على حواجز المؤلف، لتحقيق الامتداد والتكثيف والتجريد بديلاً عن الانزياح والعدول عن الكلام المباشر، وبمقتضاها تشكلت علاقات جديدة في النصوص، وبدأت على غير مثال سابق: (فالنعش يتخطى الأعناق، والسعادة واقع حي، والجنون يدعو للأسى، والنهار يخبئ ويمكر بالمدينة، وفرصة العمر تفر وتفلت من قبضة الأيام، والإعدام طار على جناح التأمل، والكرامة الضائعة تبكي، والندم يرافق الإنسان ويتسول النسيان، والنسيان كائن حي، والشوق يورث والموت يتلصص الأرواح ويتمطى، والحب يطارد).

وليست المسألة كامنة في إحراز تفوق جمالي فحسب، له فاعليته في تحقيق الإثارة والإشارة والتشويق، وتحصيل المناقب في التعبير الاستعاري، وإنما الأمر يتجاوز هذا البعد، إذ يتأسس على تصور عرفاني وغايات تداولية معمقة تجاه الأشياء، عسى أن يبلغ بها درجة عالية في تشكيل الخطاب الإنساني، والتفاعل مع الثقافة والسلوك والبرمجة المتحررة في معاينة الحدود النصية للعالم، ومن ثم فإن الانخراط في صور جديدة وبرمجيات عقلية حديثة محوسبة، ترفع منسوب التفكير، بآليات سردية وتقنيات أسلوبية، تصدم المتلقي وتستفز خواطره، وتشحن نفسه بتداولية الحدث، وعرفانية الظاهرة. ومن هنا، تغدو الكتابة السردية على هذا المنوال من البناء المجازي والتصوير الاستعاري المشخص للكائنات متماهية باشتجار واع مع أبجديات الحياة.

ثانياً: المفارقة

المفارقة في بعدها التداولي وتصورها الإدراكي آلية وسمة في آن واحد، إذ تتشكل في الخطاب الأدبي من ضلع ثانٍ يتوازى مع التشخيص في بنيته الكلية/ الجشطالتيّة، ونسقه الذهني المجسد،



على نحو يتمم فكرته القائمة على الجمع بين المتضادات، وتقريب المتباعدات من العناصر في مستويات متضافرة من التجارب والتفاعلات الاجتماعية والمادية.

وعلى الرغم من أن المفارقة تبعد عن الدائرة المجازية في بناءها المتخيل، الذي يتسم بالعجائبية في تجاوز المألوف من الأساليب، ويقفز على مساحة الواقع في معماره التصويري فإنها مع التشخيص تلتقي في خطاطة عرفانية من حيث التصور الفكري والتناسب في التمثيلات الذهنية المقترنة بالمقولات والرموز.

كما أن المفارقة كالتشخيص والتشاكل بوصفها جميعاً ثمرة الخيال والفكر والشعور والذاكرة المستبدة بحسب تعبير العقاد بقوله: "الذاكرة ملكة مستبدة، ويراد بنسبة الاستبداد إلى هذه الملكة العقلية أنها تحفظ وتنسى على غير قانون ثابت، فتذكر الأمور على هواها ولا تذكرها بقدر جسامتها واقتراب زمانها، وقد تحتفظ بأثر صغير مضى عليه خمسون سنة، وتهمل الأثر الضخم وإن عرض عليها قبل شهر أو أسابيع"⁽¹⁰²⁾.

وحين تتلاقى الأدوات وتزيد الخصائص في الخطاب الأدبي تزيد قيمته ويعلو شأنه، يقول العقاد أيضاً: "إذا لاقيت بفكرتك فكرة أخرى، أو لاقيت بشعورك شعوراً آخر، ولاقيت بخيالك خيال غيرك.. فليس قصارى الأمر أن الفكرة تصبح فكرتين وأن الشعور يصبح شعورين، أو أن الخيال يصبح خيالين.. تصبح الفكرة بهذا التلاقي مئات من الفكر في القوة والعمق والامتداد"⁽¹⁰³⁾.

وبناء على ما سبق؛ تتأسس المفارقة على قانون التضاد بين الأشياء، والجمع بين المتناقضات من العناصر على طريقة متناقضة في بنيتها ومضامينها، إيماناً بأن تجاوز العناصر المتضادة جزء من بنية الوجود"⁽¹⁰⁴⁾. بهذا التصور تعد المفارقة إحدى البنى العرفانية التي يتأهل بها السرد لإدراك جوهر الحياة بطريقة مستفزة، ومغرية في آن واحد، وإذا كان الكون مُشيداً بالتفاصيل، فإن تفاصيله لا تخلو من تناقض، لكن على سبيل التفاعل بين العوالم المتباينة، وبتفاعلها يتحقق التآلف والانسجام بين المتناقضات، وهذا القانون يجعل المفارقة لعبة سردية ماهرة تستمد فاعليتها وحضورها التداولي والعرفاني من ثنائيات الواقع، ومرجعياتها الذهنية.

ذلك أنها ليست عرضاً للأشياء، وإنما هي امتصاص للعلاقات المتناقضة، على سبيل الضدية، وتدويرها بطريقة رمزية غير مباشرة لاستجلاء روح الكاتب ومبادئه التي يؤمن بها. ولا يخلو عمل



سردي من توظيف هذه التقنية، إذ لا يكتمل توهج الأدب عمومًا وبهاء السرد على وجه الخصوص إلا بالمفارقة طبقًا لمعطيات الواقع والتخييل.

بهذا المقتضى العرفاني؛ انفتحت سيرة نجيب محفوظ على طائفة من العناصر اللغوية المتشابكة، والأفكار المتضادة التي تتسم بالصراع والفوضى والرمزية، بتناقضاتها، وتعقيداتها المضادة، إذ تحول فيها اللطف إلى عنف، والواقع إلى أحلام، والإيجابي إلى سلبي، واختلط الفهم بين حدود المقدس والمندس؛ حتى بدت في نماذج كثيرة على النحو الآتي:

- " قوة الذاكرة تتجلى في التذكر، كما تتجلى في النسيان ⁽¹⁰⁵⁾ .
- " قرّة أعيننا في العشق والسكر، وسياحتنا الليلية من التأمل والذكر ⁽¹⁰⁶⁾ .
- عرفته في شبابه محبًا للعبادة، ملازمًا للمسجد، مأخوذًا بسماع القرآن الكريم. وفي شيخوخته ساقه قدره إلى الخمارة، فأدمن الخمر متناسيًا ما لا يهمه ⁽¹⁰⁷⁾ .
- اعترضتني في السوق امرأة آية في الجمال، وسألتني: هل أعظك أيها الواعظ: فقلت بثقة: أهلا بما تقولين. فقالت: لا تعرض عني، فتندم مدى العمر على ضياع النعمة الكبرى ⁽¹⁰⁸⁾ .
- أصابتني وعكة فزارني الشيخ عبد ربّه التائه. ورقاني ودعا لي قائلاً: اللهم منّ عليه بحسن الختام، وهو العشق ⁽¹⁰⁹⁾ .
- سمعت قومًا يأخذون عليك حبك الشديد للدين. فقال: حب الدنيا آية من آيات الشكر، ودليل ولع بكل جميل، وعلامة من علامات الصبر ⁽¹¹⁰⁾ .
- الكمال حلم يعيش في الخيال، ولو تحقق في الوجود ما طابت الحياة لحي ⁽¹¹¹⁾ .
- : مع شهيق الكون وزفيره تهيم جميع المسرات والآلام ⁽¹¹²⁾ .
- إذا أحببت الدنيا بصدق، أحبتك الآخرة بجدارة ⁽¹¹³⁾ .

إن الخطاب السردي طبقًا للمفارقة الإبداعية بين العناصر في النماذج السابقة "يستمد قوته من إمكانياتي الحلم والتخييل، ومن خلال مستوى التحويل والتماهي بين العناصر المختلفة و المتناقضة في الأصول، المتعارضة على أرض الواقع ⁽¹¹⁴⁾ .

ومرد هذا التناقض في المدونة وغيرها إلى خرق قوانين الطبيعة، ونواميس الكون، وطبائع الناس، ونشاطهم الحسي والذهني، الأمر الذي خلخل وعي الإنسان ومفاهيمه تجاه الأشياء ومعانيها،



فخرقت النصوص تلك القوانين وبترت الصلات بين الظاهرة وأسبابها المنطقية؛ طبقاً للمنطق الذي يألفه الإنسان؛ وصورة الخرق تتجلى في المساواة بين:

(التذكر والنسيان في قوة الذاكرة، ومساواة العشق والسكربالتأمل والذكر، وكذلك حب المرء للعبادة وإدمانه السكر والخمرة، ومنه أيضاً أن تحولت الموعظة من باب الفضيلة إلى ميدان الرذيلة، وأمسى العشق هو حسن الختام، وصار حب الدنيا آية في الشكر وعلامة من علامات الصبر، بما يفارق الفكر الإسلامي للدنيا ومتاعها وغرورها، وبدا الكمال في الحلم لا في الواقع، وأخيراً صار حب الدنيا للمرء دليل حب الآخرة له).

لكن هذه المفارقات غدت صفائر أساسية في معابد السيرة، وبناء عالمها العرفاني، وهي بالطبع جارية على سنن الكتابة المتميزة التي تخترق عوالم الأشياء وتنفذ إلى ما وراء الواقع لإنشاء علاقات وقيم جديدة تلبي حاجة القارئ للتفاعل مع النصوص والخطابات، فيلجأ إلى المناورة والمخاتلة في بناء العوالم الذهنية للخطاب الإبداعي، إيماناً بأن توظيف المختلف صورة أخرى من الانسجام والانتلاف، واللجوء إلى التوتر الفني والتصادم بين القوانين والطبائع نشاط قدير في تمثيل الحالات الإنسانية وبعثها من مراقدها. كل ذلك بالفعل موجه في النهاية بما تمليه طبيعة الكتابة، وتقضييه النفس ولا يتعارض مع العقل أو الواقع.

ثالثاً: التشاكل

يتحدد مفهوم التشاكل بناء على مبدأ الانسجام، الذي سوغ هذا التصور للتأكيد على ترابط مكونات الخطاب، باعتبار العلاقة بين التشاكل والتباين في معماره النصي، وطبقاً لهذا المبدأ فقد نقله كريماس من حقل الفيزياء إلى عالم اللسانيات والأدب، للدلالة على تشاكل المضامين، ثم عممه راستي ليشمل التعبير والمضمون معاً، فتنوعت مساراته الصوتية والإيقاعية والمنطقية والمعنوية⁽¹¹⁵⁾. وخلاصة هذا المفهوم يمكن تصورها كما يذهب كريماس بأنه "مجموعة متراكمة من المقولات المعنوية (أي المقومات) التي تجعل قراءة متشاكلة للحكاية، كما نتجت عن قراءات جزئية للأقوال بعد حل إبهامها، هذا الحل نفسه موجه بالبحث عن القراءة المنسجمة"⁽¹¹⁶⁾ وانفتح بعد ذلك في مسعى من راستي ليصبح "كل تكرار لوحدة لغوية مهما كانت"⁽¹¹⁷⁾ وهذا التحديد يضيف عناصر أخرى لما اقترحه كريماس، وبذلك تتعدد صور التشاكل وينفتح على تصور واسع في مقارنة عناصره اللغوية والأدبية.

وطبقاً لما تقدم في تصور كريماس وراستي حول مفهوم التشاكل، فإن المفهوم يخلق فرصة في التصور العرفاني لمقاربة المدونة، على النحو الذي يغني المسعى ويحقق الهدف. وتلك هي الغاية التي نسعى لها، والمقصد الأسنى الذي يشغلنا في سيرة نجيب محفوظ.. وبذلك نجد أنفسنا أمام طائفة من النماذج المتلبسة بالتشاكل بين الشكل والمضمون، على النحو الذي نراه في النصوص الآتية:

- "سأل أحد النواب وزيراً: هل تستطيع أن تدلني على شخص طاهر لم يلوث؟ فأجاب: الأطفال والمعتموهين والمجانين، فالدنيا ما زالت بخير"⁽¹¹⁸⁾.
- "سألت السمار: أكرمكم الله، - كيف أستطيع الخروج من هنا؟ فلم يلتفت إلي أحد، وواصلوا السمر والضحك. وغزت الوحشة أعماقي. عند ذاك لاح من خلال الفتحة وجه غير واضح المعالم وقال لي: إليك هذا اللحن، احفظه مني جيداً، وترنم به عند الحاجة، وستجد فيه الشفاء من كل هم وغم"⁽¹¹⁹⁾.
- "كالعصافير يمرحون في كنف الوالدين. البيت صغير والرزق محدود، ولكنهم لم يتصوروا نعيمًا يفوق النعيم الذي ينعمون به"⁽¹²⁰⁾.
- "وجدت نفسي فوق شريط يفصل بين البحر والصحراء. مضيت نحوها ولكن المسافة بيّني وبينها لم تقصر ولم تبشر بالبلوغ"⁽¹²¹⁾.
- "رقصت فرقة من الفاتنات، وغنت على إيقاع كوني، فنثرن من حركاتهن لآلئ النور الهيج. سألت بصوت جهير: من أنتن؟ فأجبن: نحن الأيام القليلة الحلوة التي مرت في غاية من الهباء والصفاء ولم يشبها كدر"⁽¹²²⁾.
- "تبدو الحياة سلسلة من الصراعات والدموع والمخاوف، ولكن لها سحريفتن ويسكر"⁽¹²³⁾.
- "من خسر إيمانه خسر الحياة والموت"⁽¹²⁴⁾.
- "الصديق الذي يندران نرحب به، هو الموت"⁽¹²⁵⁾.
- "الغناء حوار القلوب العاشقة"⁽¹²⁶⁾.

وفي ضوء المفهوم ومسوغات النظر العرفاني، يمكننا تناول كل نص مستقلاً عن الآخر، بما يعين على فهم الخاصية التي فتحت مغاليق الظاهرة الإبداعية في المدونة، ذلك أن ما تناصرت على صحته من قيم التشاكل يجعل المساحة النفسية والبراءة وغياب العقل الواعي مجتمعة أو متفرقة



مسوغات مقبولة للتشاكل الذهني بين الطهارة بمفهومها الاجتماعي وحركة الفئات الثلاث: (الأطفال والمعتوهين والمجانين) ونشاطهم في الواقع:

كما أن للحن في الطرب، بقيمته النفسية في إثارة الشوق وتحريك لواعج الشغف والوجدان، دواء نفسيًا باعثًا على الشفاء. ومن جهة أخرى تتشاكل حاجة العصافير للغذاء والمأوى والأمن من الأم مع حاجة الأطفال لأهمهم: لذا تشاقلت الحاجة بين الطرفين، فبدأ الأطفال أشبه بالعصافير في مساقها السردي.

أما اجتماع البحر والصحراء في مساحة واحدة من التشاكل فمرد ذلك إلى الكائنات الحية التي تتخذ من المفازة ميدانًا مفروضًا عليها للعيش والاستقرار، مقابل ما يجري في البحر بنعمة الله من الكائنات الحية، تلك هي إحدى المسوغات الكافية لحصول التشاكل بينهما، وبالتضاد بين الماء واليابسة ينشأ الانسجام ويتحقق التشاكل النصي.

وتشاقلت الصورة الجامعة بين الأيام الجميلة والفتيات الفاتنات بجمال الطلعة وحسن الحديث، والغنج الذي يورث السعادة في نفوس الشباب، وهي متشاكلة مع الأيام التي تغيب عنها الكآبة والشقاء، فتحل فيها السعادة وتشيع في الصدور.

ومما يتمم هذه الصورة المتشاكلة بين الصراعات والمخاوف ومظاهر الآلام وفتنة السحر والسكر، أن البنية العميقة للآلام تعد جزءًا من بنية الكون ومقومًا أساسيًا في أنساقه المضمر، إذ ليس هناك فرح بلا حزن، ولا سعادة بلا كرب، ولا أمن واستقرار إلا وسبقتهما صراعات ومخاوف، ومن هنا يجري عليه التشاكل بفعل الانسجام المضاد، وبالأضداد تتجلى محاسن الأشياء.

والأمر كذلك منوط بين الإيمان والحياة، إذ لا حياة حقيقة بدون إيمان ويقين أو معتقد مستحق للإذعان والتسليم بقدرته إلا الله، والحال يجري على الموت والصديق، إذ يتشاكل الطرفان على سبيل الملازمة، فالموت مكتوب على الأحياء، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [آل عمران: 185] الأمر الذي يمنحه حق الصداقة الإنسانية لطول مرافقته العمرية في كل وقت. فسوغ التشاكل بينهما من هذه الجهة. والأمر حاصل بين الغناء والقلوب العاشقة، إذ الأول مبني على شفرة خاصة قد تتفعل وقد تتعطل في لحظات معينة؛ لكنها سرعان ما تهتز للطرب، وتتفاعل مع الغناء.

وطبقاً لما تقدم في التفسيرات ومسافة التأويل التي جهد فيها الذهن؛ فإن التشاكل ربما يجمع التشخيص والمفارقة من حيث لا يدري القارئ، باعتبار ما يسوغ له، وما تتداعى له بأسبابه من التماثلات وأضداد الأشياء، وما تقتضيه طبيعة التعبير بين الحقيقة والمجاز، حتى لكأن السيرة الذاتية ترمي إليه ضمناً في سياق كد الذهن، وبها نالت شرفها واتسعت في مساقاتها التعبيرية والبناء العرفاني؛ فتولدت بصائر القول وسلامة المقاصد في الخطاب السردى. كما ازدهرت بها سيرة نجيب محفوظ، وحقت مرادها في تصوير المواقف، وتسجيل الأحداث؛ فارتفع منسوب التخيل في سيرته، وتوهجت مدارات الحكى بالتشخيص والتشاكل وبالمفارقات الإبداعية.

النتائج:

وقبل أن نطوي صفحات هذا البحث يمكننا تسجيل النتائج الآتية:

يعد المنهج العرفاني أحد المناهج القادرة على استكشاف عوالم النصوص والخطابات، وما يتعلق بالأنساق الذهنية المضمرة التي بنيت عليها؛ سعياً وراء البنية الفكرية، والتصور الذهني لعلاقة الإنسان مع الأشياء وعلاقة الأشياء مع بعضها، وعلاقة الأطراف السابقة وموقعها من الكون. مارست السيرة الذاتية للأديب نجيب محفوظ حقها الإبداعي في التجريب بأبعاده السردية، إذ بنيت على غير مثال سابق، بتمثيلاتها المتخيلة: الرمزية، والاستعارية، والواقعية، واستطاعت - إلى حد كبير - بتنوع أساليبها وتعدد مداخلها السردية، وما جنحت إليه من تقنياتها الحديثة إيضاح مرادها الجمالي والفكري وتقويض فكرة النظرة الأحادية التقليدية التي شاعت في كثير من السير الذاتية؛ انطلاقاً من فكرة الراوي العليم الذي يمسك بأسباب السرد من أول المدونات إلى آخرها؛ لكن هذه المدونة قدمت مقارنة ناجعة لمعالجة الواقع بثنائية مجنحة بالسيرى والغيرى، إذ مزجت بين السيرى ذي الطابع الواقعي، والروائي ذي الطابع الرمزي المتخيل.

لم تغرها مسألة جرد أحداث التاريخ ولا إحصاء وقائعه التي شاعت في السير الذاتية الأخرى، فذهبت بالتجريب مذهباً يضمن تميزها، ويزيد من قوتها في سبر أغوار الحياة الإنسانية وعلاقة الذات في حضورها السردى والواقعي بالآخر، فجمعت في بنيتها بين المقاطع الطويلة والمتوسطة والقصيرة جداً.

حاولت المدونة من خلال موقع السارد إعادة صياغة العالم برؤية جديدة، نراها تتساقط والتصور الإدراكي في معالجة الأفكار والرؤى المعرفية. إذ تجاوزت الصوت الأحادي، وأحادية الموقع إلى



تعددية الأصوات والمواقع والعوالم السردية، إذ تمكنت المدونة من خلال المواقع تقديم إضاءات واضحة في سياقات عرفانية متعددة حول القيم والعلاقات الإنسانية الآتية: التعبد، العشق، العائلة، الصداقة، الأحلام، وتحكمت في ذهن القارئ من خلال تعدد الأصوات، وتنوع مواقعها: صوت الرجولة، صوت المرأة، صوت الطفل، صوت العاشقين، صوت الموتى، وكلها اكتسبت خصوصيتها من فاعليتها في البناء السردى وسجلت حضورها القدير بين الكون والكائنات.

الأصوات والمواقع والعوالم محكومة كلها بصوت السارد، وموقعه، وعوالمه التي ظلت دائرة حول الرؤى والمضامين واشتغلت في مقاربتها للأنساق الذهنية للأشياء بتصوير الواقع ضمن منظومة الأبعاد العرفانية: الدينية، والاجتماعية، والتاريخية.

قدمت سيرة نجيب محفوظ أنموذجاً رائعاً للتحويلات الاجتماعية وحركة الشخصيات والأحداث في البيئة المصرية، وما يتوازي مثلها في البيئة العربية بإيقاع متسارع، ظل يتنامى بوعي، ويتمدد بمعرفة، فاستطاعت من خلال موقع السارد ودوره الوظيفي في إزالة الرواسب الفكرية والتخلف الحضاري من المجتمع.

الهوامش والإحالات:

- (1) المبخوت، سيرة الغائب: 14.
- (2) إيفانز، وجرين، ما هو علم الدلالة الإدراكي: 80.
- (3) البوعمراني، دينامية القوة: 307.
- (4) لم يتيسر لنا الحصول على الكتاب، واعتمدنا في إشارتنا إلى هدف الكتاب من تصدير الناشر في النص السابق، ينظر: <https://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=egb57686-5057708&search>
- (5) ينظر: جوزيف، اللغة والهوية: 22.
- (6) محاسب، الإدراكيات: 30.
- (7) ينظر: ابن غريبة، مدخل إلى النحو العرفاني: 18.
- (8) ينظر: جون، اللغة والهوية: 22.
- (9) ينظر: رمضان، التواصل الأدبي: 164، 165.
- (10) شتيح، ملامح التفكير العرفاني: 394.
- (11) ينظر: صويلح، تقنيات الحجاج: 337.



- (12) لوجون، السيرة الذاتية: 22، 23.
- (13) أبو ندى، مرايا الأنا والآخر: 114.
- (14) ينظر: برنس، المصطلح السردى: 225.
- (15) سلفرمان، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية: 176.
- (16) الباردي، عندما تتكلم الذات: 97
- (17) نفسه: 140.
- (18) المبخوت، سيرة الغائب سيرة الآتي: 122.
- (19) ماي، السيرة الذاتية: 73.
- (20) لوجون، السيرة الذاتية: 64.
- (21) نفسه: 22، 23.
- (22) نفسه: 53.
- (23) ينظر: الداهي، صورة الأنا والآخر في السرد: 264.
- (24) ينظر: ريكور، الهوية والسرد: 35.
- (25) المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي: 22.
- (26) ينظر: الزناد، نظريات لسانية عرفنية: 15، 38. ينظر: محسب، الإدراكيات: 30.
- (27) نقلاً عن: محسب، الإدراكيات: 76-111.
- (28) المبخوت، سيرة الغائب سيرة الآتي: 106.
- (29) لايكوف، ومارك، الاستعارات التي نحيا بها: 21.
- (30) الإدريسي، الخيال والتمثيل: 7، 8.
- (31) محفوظ، أصداء السيرة: 5.
- (32) نفسه: 32.
- (33) ينظر: شاكر، العملية الإبداعية: 45.
- (34) محسب، الإدراكيات أبعاد إستمولوجية: 34.
- (35) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 416.
- (36) عبد الحميد، عصر الصورة: 59.
- (37) سيرل، العقل واللغة والمجتمع: 154.
- (38) قاسم، الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس: 33.
- (39) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (40) محفوظ، أصداء السيرة: 9.



- (41) نفسه: 6.
- (42) نفسه: 9، 10.
- (43) نفسه: 11، 12.
- (44) نفسه: 12.
- (45) إبراهيم، مشكلة الفن: 153.
- (46) ينظر: بلعابد، عتبات جيران جنيت: 28.
- (47) قد يكون تصميم غلاف كتاب أصداء في السيرة الذاتية لنجيب محفوظ بموافقة الكاتب أو بمبادرة من دار النشر، أو باجتهاد الناشر شخصياً؛ لكن مثل هذه التكهّنات وما يحتمل الرأي من هذا أو ذلك لا يمنع الباحث من مساءلة الكتاب بنصوصه أو بعتهاته، إذ يعد النظر في الغلاف ومقاربة العنوان مسألة ضرورية لاكتمال الرؤية حول الكتاب بمدخله ومخارجه؛ إذ تقتضي أدوات البحث وإجراءاته المنهجية أخذ الأمر على محمل الجد في المقاربة والتحليل لبناء الكتاب من زواياه المختلفة، نصياً وفنياً.
- (48) محفوظ، أصداء السيرة: 14.
- (49) نفسه: 32.
- (50) نفسه: 52.
- (51) نفسه: 65.
- (52) نفسه: 105.
- (53) نفسه: 100.
- (54) نفسه: 104، 105.
- (55) نفسه: 106.
- (56) نفسه، الصفحة نفسها.
- (57) نفسه: 52.
- (58) نفسه: 74.
- (59) ينظر: اليملاحي، صورة كاتب في سيرتي أشواق درعية: 194.
- (60) العيد، الراوي: 26.
- (61) نفسه: 26.
- (62) محفوظ، أصداء السيرة: 82.
- (63) نفسه: 86.
- (64) نفسه: 92.
- (65) نفسه: 96.

(66) نفسه: 98.

(67) نفسه، الصفحة نفسها.

(68) نفسه: 113.

(69) نفسه: 114.

(70) نفسه: 114.

(71) نفسه: 51.

(72) ينظر: سليم، بنيات المشابهة: 66. ينظر: بن دحمان، الأنساق الذهنية: 164.

(73) محفوظ، أصداء السيرة: 52.

(74) لايكوف، ومارك، الاستعارات التي نحيا بها: 23.

(75) نفسه: 23.

(76) تعد الاستعارات الاتجاهية إحدى البنى الذهنية لحركة الموجودات وأنظمتها ومراتبها، باتجاه الأعلى والأسفل، عال، أسفل، داخل، خارج، وراء، فوق، تحت، عميق، سطحي، مركزي، هامشي)، وتستمد حضورها في الواقع من البعد الفضائي في تمثل أجسادنا، وموجهات الموقع الذي يأخذه صورته في الخطاب، كما في قولنا: السعادة فوق، فكون تصور السعادة موجهاً إلى أعلى هو الذي يبرر استعارة القمة في المركز في قولهم: أحس أنني في القمة اليوم، وينشأ هذه التصور بين المتكلم والمتلقي بما يقتضيه الخطاب وتستدعيه الظروف وملابس القول، باعتبار أن الأعلى هو الأفضل، والأسفل هو الدوني، ومن ذلك وقع وسقط ونزل وهبط وتدحرج وانزلق، ارتفعت الأسهم وهبط سعر الصرف، ووقع في الفخ، وسقط في الامتحان، وغيرها من الشواهد التي لا يمكن حصرها. على أن هذا الاتجاه لا يكفي بحسب لاكوف وجونسن، فتجربتنا مع الأشياء الفيزيائية تعطينا أساساً إضافياً للفهم، والاستعارات الأنطولوجية تنصرف إلى الأشياء و المواد التي تسمح باختيار التجارب ومقولاتها وتجميعها، وبقدر ما تنتج التجارب الأساسية للتوجه الفضائي الإنساني استعارات اتجاهية، تكون تجاربنا مع الأشياء مصدراً لأسس أنطولوجية متنوعة، جداً أي إنها تعطينا طرقاً للنظر إلى الأحداث و الأعمال والأنشطة والإحساسات والأفكار، باعتبارها كيانات ومواد. أما ثالث أنماط الاستعارات فهو النمط البنيوي، وتندرج فيه مختلف أشكال الاستعارة الإبداعية أو الأدبية، وهي بخلاف الاستعارات الاتجاهية القاعدية لها أشكالها ووسائلها الكلامية المتاحة، ويتحدد مجالها في سياقات كثيرة، أهمها: التحدي، والتهديد، والتسلط، والشتم، والتلميحات الجارحة، والمساومة والإطراء والإغراء، ينظر: لايكوف، ومارك، الاستعارات التي نحيا بها: 33، 45، 81.

(77) ينظر: بن دحمان، الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري: 170، 171.

(78) محفوظ، أصداء السيرة: 25.

(79) نفسه: 73.

(80) نفسه: 78.



- (81) نفسه، الصفحة نفسها.
(82) نفسه: 79.
(83) الجرجاني، أسرار البلاغة: 250.
(84) محفوظ، أصداء السيرة: 62.
(85) نفسه: 65.
(86) نفسه: 96.
(87) لايكوف، ومارك، الاستعارات التي نحيا بها: 54.
(88) الجرجاني، أسرار البلاغة: 34.
(89) محفوظ، أصداء السيرة: 13.
(90) نفسه: 14.
(91) نفسه: 16.
(92) نفسه: 17.
(93) نفسه: 20.
(94) نفسه: 21.
(95) نفسه: 24.
(96) نفسه: 25.
(97) نفسه: 105.
(98) نفسه: 36.
(99) نفسه: 47.
(100) نفسه: 55.
(101) نفسه: 94.
(102) العقاد، السيرة الذاتية: 56.
(103) نفسه: 104.
(104) ميوك، موسوعة المصطلح النقدي (المفارقة وصفاتها): 36.
(105) محفوظ، أصداء السيرة: 12.
(106) نفسه: 35.
(107) نفسه: 82.
(108) نفسه: 87.
(109) نفسه: 88.

- (110) نفسه: 92.
(111) نفسه: 96.
(112) نفسه: 100.
(113) نفسه: 106.
(114) معتصم، الرؤية الفجائية في الرواية العربية: 59.
(115) نقلاً عن: مفتاح، تحليل الخطاب الشعري: 19.
(116) نفسه: 19.
(117) نفسه: 21.
(118) محفوظ، أصداء السيرة: 24.
(119) نفسه: 40.
(120) نفسه: 47.
(121) نفسه: 49.
(122) نفسه: 93.
(123) نفسه: 97.
(124) نفسه: 102.
(125) نفسه: 106.
(126) نفسه: 113.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

- (1) إبراهيم، زكريا، مشكلة الفن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- (2) الإدريسي، يوسف، الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، منشورات الملتقى، مراكش، 2005م.
- (3) إيفانز، فقيان، وجرين، ميلاني، ما هو علم الدلالة الإدراكي، ترجمة: أحمد الشبيبي، مجلة فصول، (الإدراكيات)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج 4/25، ع 100، 2017م.
- (4) الباردي، محمد، عندما تتكلم الذات، السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.
- (5) برنس، جيرالد، المصطلح السردى - معجم مصطلحات السرد، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.
- (6) بلعابد، عبد الحق، عتبات جيرار جنيث من النص إلى المناص، الدار العربية للعلوم، ناشرون، 2008م.



- (7) البوعمراني، محمد الصالح، دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة، فصول مجلة النقد الأدبي، (الإدراكيات)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج4/25، ع100، 2017م.
- (8) ريكور، بول، الهوية والسرد، ترجمة حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.
- (9) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني، جدة، د.ت.
- (10) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني، جدة، 1992م.
- (11) جوزيف، جون، اللغة والهوية، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، ع342، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007م.
- (12) الداهي، محمد، صورة الأنا والآخر في السرد، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م.
- (13) بن دحمان، جمال، الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م.
- (14) رمضان، صالح بن الهادي، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015م.
- (15) الزناد، الأزهر، نظريات لسانية عرفنية، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010م.
- (16) سلفرمان، ج. هيو، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
- (17) سليم، عبد الإله، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقارنة معرفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2001م.
- (18) سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م.
- (19) عبد الحميد، شاكر، عصر الصورة، السلبيات والإيجابيات، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع311، 2005م.
- (20) العقاد، عباس محمود، السيرة الذاتية (أنا)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- (21) العيد، يمني، الراوي: الموقع والشكل - بحث في السرد الروائي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986م.
- (22) بن غريبة، عبد الجبار، مدخل إلى النحو العرفاني نظرية رونالد لا نفاكر، منشور السردات مسكيلياني، منوبة، 2020م.
- (23) قاسم، عدنان حسين، الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

- (24) لايكوف، جورج، وجونسون، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 2009م.
- (25) لوجون، فيليب، السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
- (26) ماي، جورج، السيرة الذاتية، تعريب: محمد القاضي، وعبد الله صولة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م.
- (27) المبخوت، شكري، سيرة الغائب سيرة الآتي - السيرة الذاتية في كتاب الأيام لطف حسين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م.
- (28) محاسب، محي الدين، الإدراكات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية، دار كنوز المعرفة، عمان، 2017م.
- (29) محفوظ، نجيب، أصداء السيرة الذاتية، دار الشروق، القاهرة، 2010م.
- (30) معتصم، محمد، الرؤية الفجائية في الرواية العربية نهاية القرن العشرين، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، نيسان 2004م.
- (31) مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- (32) المودن، حسن، بلاغة الخطاب الإقناعي، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، 2014م.
- (33) ميويك، دي. سي، موسوعة المصطلح النقدي- المفارقة وصفاتها، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون، بغداد، 1987م.
- (34) أبو ندى، وليد محمود، مرايا الأنا والآخر في كتاب الأيام لطف حسين، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، مج 24، ع 1، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإسلامية، 2016م.

Arabic References

- 1) 'Ibrāhīm, Zakarīyā, Muškilat al-Fann, Maktabat Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, N. D.
- 2) al-'Idrīsī, Yūsuf, al-Ḥayyāl & al-Mutaḥḥyāl fī al-Falsafah & al-Naqd al-Ḥadyīayn, Manšūrāt al-Multaqā, Marākiṣ, 2005.
- 3) iyfānz, fqyān, wḡryn, Milānī, mā huwa 'Ilm al-Dalālah al-'Idrākī, tr. 'Aḥmad al-Šimī, Maḡallat Fuṣūl, al-'Idrākīyāt, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, V 25/4, I 100, 2017.
- 4) al-Bāridī, Muḥammad, 'Indamā Tatakallam al-Dāt, al-Sīrah al-Dātīyah fī al-'Adab al-'Arabī al-Ḥadīṭ, Manšūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, Dimašq, 2005.



- 5) Prince, Gerald, al-Muṣṭalah al-Sardī-Muḡam Muṣṭalahāt, tr. ʿĀbid Ḥazindār, al-Maḡlis al-ʿAlā lil-Taḡāfah, al-Qāhirah, 2003.
- 6) Bilʿābid, ʿAbdalbāqī, ʿAtabāt Ġirār ḡnyt mina al-Naṣṣ ʿilā al-Manāṣ, al-Dār al-ʿArabīyah lil-ʿUlūm, Nāṣirūn, 2008.
- 7) al-Būʿamrānī, Muḥammad al-Ṣāliḥ, Dīnāmīyat al-Qūwah bayna bunā al-Wuḡūd & bunā al-Luḡah, Fuṣūl Maḡallat al-Naḡd al-ʿAdabī, (al-ʿIdrākīyāt), al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, V 25/4, I 100, 2017.
- 8) Ricoeur, Paul, al-Huwiyyah & al-Sard, tr: Ḥātim al-Warfālī, Dār al-Tanwīr lil-Ṭibāʿah al-Naṣr & al-Tawzīʿ, Bayrūt, N. D.
- 9) al-Ġurḡānī, ʿAbdalqāhir, ʿAsrār al-Balāḡah, Ed. Maḥmūd Muḥammad Ṣākir, Maṭbaʿat al-Madanī bi-al-Qāhirah, & Dār al-Madanī, Ġiddah, N. D.
- 10) al-Ġurḡānī, ʿAbdalqāhir, Dalāʿil al-ʿIḡāz, Ed. Maḥmūd Muḥammad Ṣākir, Maṭbaʿat al-madanī bi-al-Qāhirah, Dār al-madanī, Ġiddah, 1992.
- 11) Ġūzīf, Ġūn, al-Luḡah & al-Huwiyyah, tr. ʿAbdalnūr Ḥarāqī, Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, I 342, al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Taḡāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait, 2007.
- 12) al-Dāhī, Muḥammad, Ṣūrat al-ʿAnā & al-Āḥar fī al-Sard, Rūʾyah lil-Naṣr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2013.
- 13) ibn Daḥmān, Ġamāl, al-ʿAnsāq al-Dīhniyyah fī al-Ḥiṭāb al-Ṣīʿī, Rūʾyah lil-Naṣr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2011.
- 14) Ramaḍān, Ṣāliḥ ibn al-Hādī, al-Tawāṣul al-ʿAdabī mina al-Tadāwuliyyah ʿilā al-ʿIdrākīyāh, al-Markaz al-Taḡāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʿ, 2015.
- 15) al-Zannād, al-ʿAzhar, Naẓariyyāt Lisāniyyah ʿArfanīyyah, Dār al-ʿArabīyah lil-ʿUlūm Nāṣirūn, Bayrūt, 2010.
- 16) Silverman, Ġ. Huḡ, Naṣīyāt Bayna al-Harmunyṭyqā & al-Taḡkykiyyah, tr. Ḥasan Nāzīm, & ʿAlī Ḥākim Ṣāliḥ, al-Markaz al-Taḡāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʿ, 2002.
- 17) Salīm, ʿAbdallāh, Bunyāt al-Muṣābahah fī al-Luḡah al-ʿArabīyah, Muqārabah maʿrifīyah, Dār Tūbqāl lil-Naṣr, al-Dār al-Bayḍāʿ, 2001.
- 18) Searle Ġohn, al-ʿAql & al-Luḡah & al-Muḡtamaʿ, al-Falsafah fī al-ʿĀlam al-Wāqīʿ, tr. Saʿīd al-Ġānimī, al-Markaz al-Taḡāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʿ, 2006.
- 19) ʿAbdalḥamīd, Ṣākir, ʿAṣr al-Ṣūrah, al-Silbiyyāt & al-ʿIḡābiyyāt, ʿĀlam al-Maʿrifah, al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Taḡāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait, I 311, 2005.

- 20) al-'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd, al-Sīrah al-Dīriyah ('Anā), Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 1982.
- 21) al-Īd, Yumnā, al-Rāwī: al-Mawqī' & al-Šakl-Baḥṭ fī al-Sard al-Riwā'i, Mu'assasat al-'Abḥāt al-'Arabīyah, Bayrūt, 1986.
- 22) ibn Ġarībāh, 'Abdāḡabbār, Madḡal 'ilā al-Naḡw al-'Irfānī Naẓariyat Rūnāld lā nqākr, Manšūrāt Miskīliyānī, Manūbah, 2020.
- 23) Qāsim, 'Adnān Ḥusayn, al-'ibda' & Mašādiruh al-Taḡāfiyah 'inda 'Adūnīs, al-Dār al-'Arabīyah lil-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, N. D.
- 24) lāykuf, Ġūrg, wḡwnsw, Mārk, al-Isti'ārāt allatī Naḡyā bi-hā, tr. 'Abdalmāḡid Ġaḡfah, Dār Tūbqāl lil-Našr, 2009.
- 25) lūḡwn, Fīlib, al-Sīrah al-Dīriyah, al-Mīṭāq & al-Tārīḡ al-'Adabī, tr. 'Umar Ḥillī, al-Markaz al-Taḡāfi al-'Arabī, al-Dār al-Bayḡā, 1994.
- 26) Māy, Ġūrg, al-Sīrah al-Dīriyah, tr: Muḡammad al-Qāḡī, & 'Abdallāh Šulāh, Rū'yah lil-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2017.
- 27) al-Mabḡūt, Šukrī, Sīrat al-Ġā'ib Sīrat al-Ātī-al-Sīrah al-Dīriyah fī Kitāb al-'Ayyām li-Ṭaḡa Ḥusayn, Rū'yah lil-Našr & li-Tawzī', al-Qāhirah, 2017.
- 28) Muḡassib, Muḡyī al-Dīn, al-'Idrākiyāt 'Ab'ād 'Ibistimwluḡīyah Wiḡḡāt taṭbiqīyah, Dār Kunūz al-Ma'rīfah, 'Ammān, 2017.
- 29) Maḡfūz, Najīb, Ašdā' al-sīrah al-dhāriyah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, 2010m.
- 30) Mu'tašim, Muḡammad, al-Rū'yah al-Fuḡā'iyyah fī al-Riwāyah al-'Arabīyah Nihāyat al-Qarn al-'Išrūn, 'Azminah lil-Našr & al-Tawzī', 'Ammān, al-'Urdun, Nīsān 2004.
- 31) Miṭāḡ, D. Muḡammad, taḡlīl al-Ḥiṭāb al-Šī'rī, Istirāṡiḡīyah al-Tanāšš, al-Markaz al-Taḡāfi al-'Arabī, al-Dār al-Bayḡā, 2005.
- 32) al-Mawdin, D. Ḥasan, Balāḡat al-Ḥiṭāb al-'Iqnā'i, Dār Kunūz al-Ma'rīfah, 'Ammān al-'Urdun, 2014.
- 33) Mywyk, Dī. Sī, Mawsū'at al-Muštalaḡ al-Naqdī-al-Mufāraqah & Šifātiḡā, tr. 'Abdalwāḡid Lū'lū'ah, Dār al-Ma'mūn, Baḡdād, 1987.
- 34) 'Abū Nadā, Walid Maḡmūd, Marāyā al-'Anā & al-Āḡar fī Kitāb al-'Ayyām li-Ṭaḡa Ḥusayn, Maḡallat al-Ġāmi'ah al-'Islāmiyah lil-Buḡūt al-Insāniyah, V 24, I 1, Maḡallat al-Ġāmi'ah al-'Islāmiyah lil-Buḡūt al-'Islāmiyah, 2016.





الأنساق الثقافية وتنميط صورة المرأة- دراسة في رواية (ريام وكفى) لهدية حسين

د. لينة أحمد حسن آل عبدالله*

Leena@kku.edu.sa

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى تتبع الأنساق الثقافية المعلنة والمضمرة لاستظهار دورها في تنميط صورة المرأة، متخذة لذلك رواية "ريام وكفى" للكاتبة العراقية هدية حسين، وقد وقف على جملة من الخلفيات الثقافية التي تشكّلت في ضوئها الأنساق الثقافية الحاضرة في الرواية مثل الدين والأنظمة الاجتماعية والفردانية والعلم والفكر، ثم تتبّع من تلك الأنساق ما أسهم في تنميط صورة المرأة في مجتمع الرواية (العراقي والعربي)، وقد قُسمت الدراسة إلى تمهيد ومبحثين: جاء التمهيد لتعريف النسق لغة واصطلاحاً، والتعريف بالروائية هدية حسين. وتطرق المبحث الأول إلى الخلفيات الثقافية البارزة في الرواية، وتناول المبحث الثاني الأنساق الثقافية الظاهرة والمضمرة في الرواية، وقد تبين من معظم تلك الأنساق قبحيات المؤسسات الثقافية التي بلورتها، مثل السلطوية الذكورية، والأنثوية الاستسلامية، والظلم والاستبداد، والمظلومية، والتمييز العنصري، والتزيف، واستمرار الرذيلة، والمراوغة والاحتتيال.

كلمات مفتاحية: الأنساق الثقافية، الأنساق المضمرة، النقد الثقافي، السرد النسوي، تنميط

المرأة.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل عبدالله، لينة أحمد حسن، الأنساق الثقافية وتنميط صورة المرأة- دراسة في رواية (ريام وكفى) لهدية حسين، مجلة الآداب للدراستات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023: 469-510.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Cultural Classifications and Stereotyping the Image of Women: A Study in the Novel *Riyam and Kafa* by Hadiya Hussain

Dr. Linah Ahmed Hasan Al Abdullah^{*}

Leena@kku.edu.sa

Abstract:

The aim of this research is to explore how cultural classifications, both explicit and implicit, contribute to the stereotyping of women, using the novel *Riyam and Kafa* by Hadiya Hussain, an Iraqi writer, as an example. The study investigated various cultural factors, including religion, social systems, individualism, science, and thought, to understand how they shape the cultural classifications in the novel. The research then identified the classifications that led to the stereotyping of women in Iraqi and Arab society as portrayed in the novel. The study was divided into three parts, an introduction and two sections. The introduction provided linguistic and contextual background information and introduced the author, Hadiya Hussein. The first section focused on the significant cultural factors in the novel, while the second section examined the explicit and implicit cultural classifications. These classifications revealed how cultural institutions, such as male dominance, submissive femininity, injustice, tyranny, grievances, racial discrimination, counterfeiting, palatability of vice, deception, and fraud, contribute to the negative portrayal of women in the novel.

Keywords: Cultural Classifications, Implicit Classifications, Cultural Criticism, Feminist Narration, Stereotypes of Women.

^{*} Assistant Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Abdullah, Linah Ahmed Hasan, Cultural Classifications and Stereotyping the Image of Women: A Study in the Novel *Riyam and Kafa* by Hadiya Hussain, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 469 -510.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

قامت هذه الدراسة بتتبع الأنساق الثقافية المعلنة والمضمرة في رواية من الأدب العربي المعاصر "ريام وكفى" للكاتبة العراقية (هدية حسين)، وهي رواية انعكست فيها ثقافات وأنساق متنوعة، رصدتها روائية اتخذت أكثر شخصيات روايتها من النساء، ومن ثمّ فإن صوت المرأة في الرواية هو الأعلى، والأنساق الثقافية التي تضمّنتها صيغ أكثرها في قوالب نسوية، ومن هنا فإن الدراسة قد انصرفت إلى تتبّع تلك الأنساق واستظهار مضمراتها؛ لتكشف عن دور تلك الأنساق وما انحدرت عنه من خلفيات في تشكيل صورة نمطية للمرأة وتجميدها في تلك الصورة، والتنميط هو تكريس أصحاب الهيمنة في المجتمع صورة ونموذجاً لا يقبلون أي تعديل عليه⁽¹⁾، وقد برزت ملامح تنميط المرأة في مجتمع الرواية منذ العنوان، وكانت اليد الطولى في هذا التنميط هي السلطة الذكورية، وتعدّدت في داخلها الصراعات النسقية الناشئة عن ذلك التنميط الثقافي الذكوري الذي يعيد إنتاج المرأة بما يطابق مصالحه وأهدافه⁽²⁾، مما جعل الرواية مادة ملائمة للبحث والكشف عن تلك الصراعات من خلال المضمّر الثقافي.

ولذلك فقد انتهجت الدراسة آليات النقد الثقافي ونظرية الأنساق العامة، من أجل الكشف عن الثقافة المتحكّمة في إنتاج هذا الخطاب النسوي، وسلطتها في بنية الوعي واللاوعي، على المستويين: الوعي الجمعي، والوعي الفردي، وإن الوقوف على تلك الأنساق واستظهارها هو أهمّ مرتكزات النقد الثقافي⁽³⁾.

وعلى هذا فإن الدراسة قد انطلقت من سؤال رئيس هو:

كيف ينهض الإبداع النسائي بالكشف عن دور الأنساق الثقافية في تنميط صورة المرأة؟

وينضوي تحته جملة من الأسئلة الباحثة عن طرائق الروائية في الكشف عما كرّسته الثقافة

المؤسسية من أنساق أسهمت في ذلك التنميط:

(1) ما الخلفيات الثقافية التي تبلورت في ظلها الأنساق الثقافية التي نمّطت صورة المرأة؟

(2) ما الأنساق الثقافية التي عنيت الروائية بإبرازها للكشف عن ملامح تنميط صورة

المرأة؟

(3) كيف أسهمت الثقافة بشكل واعي أو غير واعي في تنميط صورة المرأة؟

ومن ثمّ فإن الدراسة قد سعت إلى تحقيق الأهداف الآتية:



- (1) الكشف عن مكونات الثقافة التي جلتها الرواية.
 - (2) تتبع الأنساق الثقافية الظاهرة والمضمرة التي تبين فيها تنميط صورة المرأة.
 - (3) استظهار تنميط صورة المرأة من خلال الأنساق الثقافية.
- وقد قسمت الدراسة إلى تمهيد ومبحثين:
- (1) التمهيد: تعريف النسق لغة واصطلاحاً، والتعريف بالروائية هدية حسين.
 - (2) المبحث الأول: الخلفيات الثقافية البارزة في الرواية.
 - (3) المبحث الثاني: الأنساق الثقافية الظاهرة والمضمرة في الرواية.

الدراسات السابقة:

إن رواية (ريام وكفى) من الروايات العربية التي دخلت مجال المنافسة على جائزة (البوكر) العالمية للرواية العربية عام 2014م، ولهذا فقد حظيت باهتمام الدارسين، وتناولها عدد منهم في بحوث ومقالات صحفية. وقد وقفت دراستي هذه على:

(1) التناسل التراثي في رواية ريام وكفى للروائية هدية حسين، لإنعام منذر وردي، وماجد عبدالله مهدي القيسي، مجلة الأستاذ، العدد 219، المجلد الأول، سنة 2016م-1437هـ: تناول الباحثان الرواية بالكشف عن التعالق النصي مع التراث، وما أسفر عنه ذلك التعالق من تكثيف للأحداث، وإحداث فاعلية في الصراع داخل الحدث، وإبراز للمستويات الثقافية والنفسية للشخصيات، وهو بهذا يختلف عن دراستي في الحيثية والمنهج، وقد أفادت منه فيما أبرزه من مستويات ثقافية، وما توصّل إليه من تأويلات.

(2) السرد المضاد في رواية ريام وكفى لهدية حسين، لميثاق حسن عطّار، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، المجلد الثاني والعشرون، العدد 3، 2019م: تناول الباحث الرواية من جانب السرد النسوي وما تمخّض عنه من تحولات مجتمعية أسهمت في علو صوت السرد النسوي المضاد وتراجع مركزية السرد الذكوري، وهو يختلف عن دراستي في اختصاصه بالسرد النسوي المضاد للسرد الذكوري، ويتقاطع معها في استظهار النسقين (السلطوي الذكوري، والأنثوي المقموع والمهمّش)، وقد أفادت دراستي مما أبرزه من فاعلية الحركة النسوية الثقافية العربية في مقاومة المؤسسات الثقافية التي حكمت على المرأة بالدونية والتبعية.



(3) الذاكرة الأنثوية في رواية ريام وكفى لهديّة حسين، نادية هناوي سعدون، مجلة نزوى، العدد 95- يوليو 2018م، مسقط: تناولت الباحثة الرواية بدراسة الشخصيات الأنثوية فيها، وإبراز صور الخضوع في مجتمع يمارس العنصرية ضد المرأة، وصور المقاومة والتحدي الأنثوي الذي يقارع الذكريات التي انتهكت أحلام المرأة وفكرها وجسدها ووجودها، وهذه الدراسة تتقاطع مع دراساتي فيما أبرزته من ممارسات المؤسسات الثقافية على المرأة، وفيما صورته من ردّات فعل النساء تجاه القمع والتميش، وهي تختلف عن دراساتي في اختصاصها بدراسة الشخصيات الأنثوية، ودراساتي مختصة بتتبع الأنساق الثقافية التي تقوّل المرأة وخلفيات تلك الأنساق.

(4) نساء الصبر في "ريام وكفى" للعراقية هدية حسين، ممدوح فراج النابي، المشرق العراقية، 2015: تناول الكاتب في مقالته النقدية الرواية بقراءة اجتماعية تستوضح معاناة الشخصيات الأنثوية من الظلم والتميش والقمع، ومن هنا فإن دراساتي سوف تتقاطع معها في إبراز دور المجتمع ومؤسساته في تكريس صورة نمطية للمرأة تحكم عليها بالدونية والاستلاب، وتسوّغ ظلمها في ظل هذه النظرة، وهي تختلف عن دراساتي في الحيثية وطريقة التناول.

(5) رواية «ريام وكفى» مدونة المرأة المتوحدة، فاضل ثامر، مجلة الحزب الشيوعي العراقي، 9 أيار 2015م: تناول الكاتب الرواية بقراءة نقدية تتبع فيها الشخصيات وحضورها الاجتماعي والتقنيات السردية في الرواية، وأقام مقارنة بين الرواية وأعمال أدبية أخرى تناولت الواقع الاجتماعي للمرأة العراقية، أو تقاطعت مع الرواية في تقنياتها، وقد أفادت دراساتي مما أبرزه الكاتب من الملامح الاجتماعية، وتوصيف الشخصيات في ظل المؤسسات الاجتماعية، وتختلف هذه القراءة عن دراساتي في المنهج وزاوية النظر.

تمهيد:

تحتضن الدراسات الثقافية⁽⁴⁾ العديد من التخصصات والمعارف، أبرزها: الأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم الاجتماع، والسيميائيات، وعلم النفس، والفلسفة، والإثنولوجيا، والأدب، والفنون المختلفة، وسوى ذلك. ولذلك فهي تستند إلى فرضيات جديدة، يُعدّ فيها الأدب والرواية بوجه خاص "ممارسة ثقافية يتطلّب بناء المعرفة بها قدرة على تكليم ذلك المجهول الذي يثوي خلف الدلالة المباشرة. وهذا يقتضي، إلى جانب الاهتمام بخصوصيّة النصّ كخطاب لغويّ جمالي، وعيًّا بالسياق الثقافي الواسع الذي يتحقّق فيه، وذلك من أجل إنارة النص، وتسليط ما يكفي من الضوء عليه حتى



يكشف عن الأنساق المضمرة فيه⁽⁵⁾. فضلاً عن أن الدراسات الثقافية تُعنى بدراسة الكثير من النتائج القولية والممارسات الثقافية، بوصفها ظواهر نصية يتعدّر فهمها دون وضعها في سياق الثقافة، بوصفها مفهومًا مركّبًا يشمل المعرفة والمعتقدات والفنّ والأخلاق والقانون والقدرات، وجميع العادات التي يكتسبها الإنسان، بوصفه عضوًا في المجتمع⁽⁶⁾.

النسق في اللغة: "النَّسْقُ من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد، عام في الأشياء. وقد نَسَقْتُهُ تَنَسِيقًا. ويُخَفِّف ابن سيده، نَسَقَ الشيء يَنَسِقُهُ نَسْقًا وَنَسَقَهُ: نظَّمَه على السواء، وانتَسَقَ هو وتَنَاسَقَ. والاسم النَّسْقُ، وقد انتَسَقَت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تَنَسَّقَت⁽⁷⁾.

والأنساق لدى بارت: "تجسيد لمفهوم عام، مفاده أن النص الأدبي يقوم على الإيحاء، أي على معاني ثانية، يكون معناها الأول هو المعنى التعييني اللغوي الموجود في اللغة المتداولة ولغة المعاجم. فالكاتب لا يستعمل في الحقيقة اللغة الأولى التعيينية المتداولة في الخطاب الاعتيادي والمحايد، بل اللغة الثانية والمعاني الثانية التي لا تخضع لقواعد إنتاج وتلقّي اللغة التعيينية والمعاني الأولى"⁽⁸⁾.

وفي النقد الثقافي، يعدّ النسق مفهومًا إجرائيًا، ويُراد به: القِيم المتوارية خلف النصوص والخطابات والممارسات، سواء أكانت قِيمًا اجتماعية أم سياسية أم عقديّة أم سوى ذلك. والنسق الثقافي: "ذو طابع جمعي، يخضع لبنية اجتماعية ذات طقوس وشعائر جمعية"⁽⁹⁾. أمّا النسق المضمّر، فيُعرّف بأنه: "كل دلالة مخبئة تحت غطاء الجمالية، ومتوسّلة بهذا الغطاء... يُحيل عليه شيء في النص"⁽¹⁰⁾.

التعريف بالروائية:

هدية حسين، كاتبة عراقية، ولدت في بغداد عام 1952م لعائلة فقيرة، وتلقت تعليمها الابتدائي في مدرسة نجيب باشا، وكانت متفوقة على أقرانها بإصرار منها على كسر حاجز الفروقات الطبقيّة بينها وبينهم، وقد اقتحمت مجالات كان يصعب على النساء دخولها، ولكنها لم تتمكن من إكمال دراستها الجامعية بسبب الظروف المعيشية الصعبة التي كانت تعاني منها أسرته؛ مما دفعها للالتحاق بالعمل الإذاعي لأكثر من 17 عامًا، عملت في إذاعة بغداد، وصوت الجماهير، والإذاعة الموجهة إلى أوروبا، وعملت في الصحافة العراقية، وشاركت في العديد من الأنشطة الثقافية والندوات والمعارض والفعاليات في عدد من المدن العربية.



صدر لها مجموعة من الروايات: بنت الخان 2001، ما بعد الحب 2003، في الطريق إليهم 2004، زجاج الوقت 2006، مطر الله 2008، نساء العتبات 2010، أن تخاف 2011، صخرة هيلدا 2013، ريام وكفى 2014، أيام الزهلة 2015، ما سيأتي 2017، كما صدر لها عدد من المجموعات القصصية: أعتذر نيابة عنك 1998، قاب قوسين مني 1998، تلك قضية أخرى 2000، كل شيء على ما يرام 2002، في البيت المسكون 2008، حبيبي كوديا 2010، إحساس مختلف 2014.

حصلت على الجائزة الأولى لأدب المرأة العربية عن كتاب "وتلك قضية أخرى" 1999، ووصلت روايتها "ريام وكفى" للقائمة الطويلة في البوكر العربية عام 2014⁽¹¹⁾.

1. مكونات الثقافة/ الخلفيات الثقافية البارزة في الرواية

تنهض كل الثقافات البشرية في محيط يتألف من جملة من الخلفيات التي تشكل الثقافة وتمنحها صبغتها، وتشارك معظم الثقافات البشرية في الخلفيات والمرجعيات التي تشكلها، ويأتي اختلاف الثقافات من اختلاف خلفياتها في المضامين والأفكار، فمعلوم أن الثقافة "مؤسسة تخصصية تفرز آلياتها الخاصة، وهي آليات تجعل من ديمومة الثقافة الخاصة أمراً حتمياً"⁽¹²⁾.

وعلى هذا فقد جاء هذا المبحث عرضاً للخلفيات الثقافية في رواية ريام وكفى، مع توضيح لدورها في تشكيل الثقافة التي قولبت المرأة؛ ومن ثم فإنه مهاد لاستيضاح الأنساق المعلنة والمضمرة التي كشفت عنها الروائية أو ضمنها بوعي أو بغير وعي، منطلقة من نمط ذهني أنثوي يقارع ويغالب في مجتمع محكوم بأنماط ذهنية يتسم كثير منها بالجمود والتصلب، ويسقط في الخطأ.

1.1. الدين

لا يخلو مجتمع بشري من الانتماء الديني، ومن ثم فإنه لا مناص من تحكّم الثقافة الدينية في طرائق التفكير وأسلوب الحياة، ولسوف تظهر هذه الثقافة أو تنسرب في كل خطاب، ذلك أن نزعة التدين كامنّة في أعماق النفس البشرية، و "ربما سَوَّعَ ذلك تدنُّ الإنسان بطبعه؛ لأن الإنسان يولد مفطوراً على التدين والاعتقاد في ما يفوق قدرته الإدراكية من قوى، وهذا ما جعله يلجأ إليها اعتقاداً منه أن تلك المعتقدات التي يدين إليها بالقدسية والطاعة هي من تتحكم في مصيره"⁽¹³⁾.

وبما أن التدين حاجة بشرية فطرية، فإن المبدع بوصفه فرداً في مجتمعه يدين بما يدين به، ويتشكّل تفكيره وتنبي شخصيته في ظل ظروف هذا المجتمع، ولا بدّ أن يكون إبداعه انعكاساً لتلك المؤثرات، ومن أهمها الدين، الذي "هو اختيار للقدسي من خلال حالة انفعالية سابقة على تصور



عقلاني، وهذه الأفكارُ والمعتقداتُ الدينية لا تبقى حبيسة السيكولوجية الفردية، بل يجري تحويلها لتصبّ في تيار عقيدة مصاغية تنشأ حولها أساطير وطقوس تلعبُ دور المُرشِد والمُنظم⁽¹⁴⁾.

وهذا لا يعني بالضرورة أن المبدع ينصبّ نفسه رجل دين، وقد يكون مختلفًا مع الخلفيّة الدينية التي ينتسب إليها، ومع ذلك فإن خلفيّةه الدينية تنعكس في إبداعه بأي وجه، فتنعكس من خلال القناعة بها، أو الممانعة والرفض، ويأتي النقد ليكشف عن تلك الانعكاسات، وما تولّد عنها من أنساق ظاهرة أو مضمرة في الخطاب.

وقد برز أثر الثقافة الدينية الإسلامية في المجتمع بوضوح في رواية "ريام وكفى"، حيث سلّطت الكاتبة الضوء على جملة من المبادئ والقيم الروحانية التي يؤمن بها كثير من أبناء المجتمع إيمانًا فطريًا، ويتمرّد عليها فريق منهم إرضاء لأهوائهم، ويسائلها فريق يتطلع لما هو أبعد من المعرفة، مثل إبرازها لقيمة الصبر على الشدة والبلاء، والإيمان بالقضاء والقدر، والرحمة، وحسن الجوار، وتبعل المرأة، وهي مما حثّ عليه الدين، وفي المقابل أبرزت مظاهر من التمرّد على القيم الدينية، مثل السخرية من القدر، والاعتراض على القسمة، والاستخفاف بالحرّمات، والوقوع في المحاذير الشرعية. وتقف الذات الساردة موقفًا وسطًا، فهي لا تستقبل كل الأمور بإيمان مطلق، بل تسأل وتناقش وتفكر، وتحاول أن ترسم سبيلًا لهويتها الإيمانية غير تلك التي تراها مجرد إرث لا روح فيه.

ولم تغفل الروائية عن إبراز مكر أصحاب الهيمنة الاجتماعية الذين يمتطون الدين لبلوغ مآربهم في استلاب المرأة، فيحوّرون تعاليمه لصالحهم على حساب المرأة، ومن ذلك حرمان المرأة الغائب عنها زوجها عمرًا طويلاً من الزواج أو الخلاص من الارتباط بذلك الزوج الغائب بحجة أنه قد يعود وهو ما يزال زوجها شرعًا، وهكذا تصير المرأة الغائب عنها زوجها رهينة له مهما طال الأمد، لا تخرج عن صورة زوجة الغائب.

ومن التدرّج بتعاليم الدين لقمع المرأة إخضاع المرأة للزوج حتى وهو ظالم ومستبدّ، والصبر على ظلمه، وترسيخ مفاهيم مثل التبعل والسمع والطاعة معزّزة بدعوى أن الدين قد أمر المرأة بذلك، ونهاها عن مواجهة الزوج، فليس أمامها إلا الصبر أو الوعيد إذا حاولت الانعتاق.

1.2. الأنظمة الاجتماعية

إنّ لكلّ مجتمع ثقافة تشكّل وعيه الجمعي، وتحكم أفرادهم وتؤطرهم حسب عادات وتقاليدهم وأعراف وقواعد يخضعون لها. وتتسرّب -حتّمًا- في بنيات المجتمع، وتتغلغل في ثقافته لتغدو أنساقًا



معلنة أو مضمرة، تتحكّم في أنماط تفكير أفراد المجتمع الواحد، وفي تصوّراتهم للحياة ومواقفهم منها، وإن اختلفت طرائقهم في التفكير الناتجة عن تفاوتهم في تحصيل العلوم والمعارف واكتسابها. فالمثقف المتعلّم يختلف وينفصل عن نظيره غير المتعلّم، والحضري يختلف عن البدوي والقروي وساكن السواحل في ثقافته وملبسه وسلوكه وممارساته وطريقة كلامه...، والعكس صحيح، وإن انتهى الثلاثة إلى موطن واحد وجمعهم ثقافة مشتركة، فإن كلّ واحد منهم يتّصل ويتواءم مع من يقطن معه في الحيز الجغرافي، وإن تباين معه معرفيًا وفكريًا. فالبيئة أعمّ من النسق؛ ذلك أن ما يمارسه أفراد مجتمع ما من سلوكيّات، يسهم في بناء الظواهر الثقافية والقيم والأفكار والفن والعادات والمعتقدات، وهو ما يمثل (البيئة)؛ لذا فإن ثمة ترابطاً بنيوياً بين البيئة والنسق، كما تقرّ به نظرية الأنساق العامة⁽¹⁵⁾.

إن نسقية الثقافة تعدّ بنية أو منظومة قيمية رمزية تتضمن المعارف والأفكار، وأنماط التعبير عن الأحاسيس وقواعد الأفعال والسلوكيات القابلة للملاحظة الموضوعية؛ ذلك أن ما يجعل من الثقافة نسقاً ومنظومة وبنية هو العلاقات التي يقيمها الأفراد المنتسبون إليها، فيما بين تلك العناصر والمكوّنات⁽¹⁶⁾.

وكما أن التدين حاجة بشرية فطرية في كل المجتمعات لا بد أن تنعكس في مختلف الثقافات، كذلك فإن الأنظمة الاجتماعية التي يتعارف عليها أبناء المجتمع الواحد، وما اعتادوه من تقاليد وقيم وتوارثوها، لا بدّ أن تهيمن على ثقافة كل فرد في المجتمع الذي تشيع فيه، ومن ثم فإن انعكاساتها تشغل الحيز الأكبر من الوعي واللاوعي، وإن النقد يؤمن بأن المفاهيم الاجتماعية التصنيفية تؤكد بكتّيتها على أن النسق بوصفه دالاً فاعلاً في بنية الخطاب الكونيالي وما بعد الكونيالي يتماسّ تماساً وثيقاً بمرجعيات وسياقات تاريخية تتمحور بديهيّاً في جدلية الصراع بين التابع والمتبوع، ومن ثم فإن تلك التصنيفات وما وراءها تولّد هي الأخرى إشارات وأنساقاً ثانوية مكثّفة لا حصر لها في بنية الخطاب⁽¹⁷⁾.

ومن الجدير بالذكر أنّ كثيراً من الأعمال الروائية تتّسم بالإثنوغرافية، حيث تنطلق من الواقع، وتُعنّى بقضايا المجتمع وترصد عادات وتقاليد وأعرافاً تتحكّم في المجتمع الذي تتناوله. وكما هو الحال في مستوى التدين، وتوغّله في ثقافة أبناء المجتمع -ومنهم الأديب- كذلك حال العادات والتقاليد والأعراف، إذ ليس بالضرورة أن تكون تلك الأنظمة الاجتماعية محلّ قبول مطلق،



بل قد تظهر في صورة رفض وشجب، وهذا كثير؛ لأن في الأنظمة الاجتماعية ما يتصادم مع القيم الإنسانية، والتطلعات الفردية، وقد شُغل الأدباء، ومنهم الروائيون، بهذا كثيرًا في أعمالهم. وفي رواية (ريام وكفى) صور كثيرة من المجتمع الذي انطلقت منه بوجهيه: الحسن والقبيح، وكان أكبر همّها قضايا المرأة وما تتعرّض له من تهيش وتعنيف، وقد اندرج تحت هذه القضية الكبرى عدد من القضايا والصور، مثل الأحوال الاقتصادية، والتفرقة العنصرية، والتظالم بين الناس، والوحشية، وفي المقابل صور من الرحمة والتآلف وحسن المعاملة، وإن "صراعات الإيديولوجيا والهوية تبرز مفارقات ضدية في منظور النقد المابعد كولونيالي، بين المقدّس والمدنّس في الفكر الإنساني، وتطرح جدليات حادّة يجسّدها قانون الضدية بين المركزي/ السلطوي والهامشي"⁽¹⁸⁾.

وقد أظهرت الروائية كثيرًا من تلك الصراعات مبيّنةً بواعثها وانعكاساتها ومواقف أبناء ذلك المجتمع تجاهها، ومن ذلك صورة الجدة مسعودة التي رضيت بالاستلاب والتبعية لتسلخ عن هويتها الأنثوية وتصير جنسًا ثالثًا متشظيًا وهجينًا، وكأنها تغيب ذاتها بذاتها⁽¹⁹⁾، وكذلك صورة الزوجة بهيجة، والأم سمر، والشابة صابرين التي اختارت الانتحار في صورة يائسة أوصدت كل الأبواب في وجه الأمل بتحقيق الذات، وأتمت صورة الاستلاب والتهيش باختيارها، وما هند منها ببعيد، فارتكاسها في سلطة زوج فاسد ودنيء بعد علمها بسوء أخلاقه من أفزع صور استلاب الأنثى وازدراءها لنفسها، ومثلن فاطمة التي استسلمت للسلطة الأبوية التي دفنتها في ثوب الحداد زمنًا طويلًا وحكمت عليها بالموت وهي على قيد الحياة.

وفي المقابل تأتي صورة الشابة ريام رمزًا للتحدي والمقاومة تنهز كل فرصة لتنعّم بالحرية والاستقلال وتتمرد على السلطات المفروضة عليها، وتملك نفسًا أبية تأبى التهيش والقمع والقبولبة، ومثلها زميلتها أيام الدراسة عزيزة التي كانت تتعرّض للظلم والعنف في بداية شبابه ولها نفس متطلّعة لحياة فارهة ظلت ملازمة لها حتى بلغت مرادها، وهكذا أيضًا كانت مدلولة الفتاة التي يتداول المجتمع قصتها كأسطورة، وكيف أن والدها قد حرّمها من التعليم ومع ذلك وجدت سبيلًا للتعلم وتحدّت العوائق بحيلة ذكية⁽²⁰⁾.



1.3. الفردانية

إنّ الفردية هي المؤسّسة للجماعة ولها قدرة على تعديلها أو تبديلها⁽²¹⁾ والإنسان الفرد - وإن كان محكومًا بسلطة المؤسسات - يملك أمر نفسه، ويملك الاختيار، ولولا ذلك لكان الناس أمة واحدة، أو - على الأقل - لكان المجتمع في حدود زمنية ومكانية معينة على صورة واحدة لا فرق بين فرد منه وآخر، وهذه الشخصية التي تخرج عن النسق، وتشقّ طريقًا مختلفًا هي التي تصنع التغيير الذي هو ضرورة من أهم ضرورات الحياة، فالمجتمعات لا تملك قوالب جامدة عصيّة على التغيير، بل إن تلك القوانين تمتلك مرونة تراعي بها مستجدّات المجتمع، وحاجات أفرادها ومجموعه⁽²²⁾.

وبما أن رواية (ريام وكفى) عمل نسائي من السرد النسوي فإن فردانية هذا الجنس المقاوم للخلفيات التي تتكاثر ضدّه تمثّل خلفية ثقافية مستقلّة لها فردانيّتها وفاعليّتها؛ ذلك أن "الكتابة لدى الرجل تتأثّر بخصوصيات غير خصوصيات المرأة، فإذا كانت الكتابة تتلون وتتأثّر بعوامل تكوّن الشخصية الفردية والجماعية، فإن من نتائجها أن تكون كتابة المرأة مختلفة عن كتابة الرجل في هذه التكوينات الخاصة، وللمرأة زوايا نظرها، وموضوعاتها، ومواقفها التي أكسبتها إياها تجربتها الفردية، والمواقف العامة داخل المجتمع"⁽²³⁾.

وقد أبرزت رواية (ريام وكفى) شخصيات تتمتع باستقلالية في التفكير، وتسعى إلى التغيير، سواء في ذاتها أو في مجتمعها، وهذا بدهي في عمل يمكن أن يوصف بأنّ سمته الغالبة هي النسوية، والذات الساردة تبدو مختلفة عمّن حولها في مواقف كثيرة، وقد تبوح بتمرّدها على القوى المهيمنة، وتواجه بذلك قدر الاستطاعة، في محاولة منها للتغيير إلى ما تعلم أنه الطريق الأصوب، وهذا يظهر في أسئلتها المتأججة بالإنكار والحيرة، وحواراتها النضّاحة بأسف واعي وموقوت مع أمها وصديقتها فاطمة وريحان ونجم وفيّاض، وقد لا تبوح خوفًا أو حذرًا من بطش محتوم، في مجتمع تعدّ المقاومة فيه انتحارًا، وهكذا يتبيّن أن الشخصية الفردية ذات دور مهمّ في تشكيل الثقافة وتعديل أنظمتها القارّة. يقول هوركهايمر: "ينبغي التوقف عن النظر إلى الحقائق الاجتماعية باعتبارها أشياء مستقلّة لا يمكن تغييرها، بل ينبغي دراستها في علاقتها بالغايات المعيارية لدى البشر الأحرار المسلّحين بالوعي الذاتي، وبهذا الأسلوب من الممكن إعادة إحياء إمكانيّة التنوير الاجتماعي التي ظلت دون استثمار في العلوم الفردية بالصورة التي تمارس بها حاليًا"⁽²⁴⁾.



إن لكل شخصية سماتها الخاصة التي تمتاز بها عن غيرها، وتسهم هذه الاستقلالية الفردية في صنع الثقافة وتغييرها بحسب قوة صاحبها وقدرته على التأثير.

1.4. العلم والفكر

لا ريب أن العلم من أهم مكونات الثقافة، وأن المجتمع الأمي يظل منحدرًا وجامدًا وحبس أنماط بالية من الثقافة لا تستقيم معها حياته، وأن التزوّد من المعرفة كفيل بالتغيير ولو بإيقاع بطيء، وإن أعمال العقل في الثقافة السائدة، وما ترمي إليه وما تسفر عنه، خطوة جبّارة في سبيل التغيير والإصلاح، ويؤكد الماركسيون أن الوعي ينقى دائمًا من خلال عقول الرجال والنساء الفاعلين في العالم، ولديهم الشخصية والخبرات التي تشكّل مفاهيمهم، كما يؤكدون أن وسائل الإعلام قد أفسدت عقول الجماهير واستدرجتهم إلى ثقافة الاستهلاك، ومن ثمّ فقدوا الاهتمام بهوية طبقتهم ومصالحها⁽²⁵⁾.

ومن أوضح الدلائل على دور العلم والفكر في توجيه الثقافة أن الذين حُرّموا من المعرفة هم أكثر الفئات استسلامًا لضغوط المؤسسات، حيث يرون إملأءاتها كلامًا منزلاً لا مجال للنقاش حوله أو التبرّم به مهما كان سيئًا ومجحّفًا، كما هو ظاهر في شخصية سمر (أم ريام) في مواطن كثيرة، وفي شخصية الجدة مسعودة، والضرة بهيجة، والجارة الأرملة فاطمة، وهند أخت ريام، فهن نساء تسير حياتهن على وتيرة واحدة مرسومة ومفروضة عليهن ممن احتكر الرأي والقرار، وليس باختيارهن. وهكذا فإنهن يظهرن بصورة نمطية متكلسة، بينما يحمل لواء التغيير – غالبًا – أصحاب الفكر من المتعلمين والمتنورين، لا سيّما الذين يتزوّدون بصنوف متنوعة من المعرفة في مجالات حيوية إنسانية يعرف معها الإنسان حقّه وقدره، وما لّه وما عليه، وهذا ظاهر لدى ريام، حيث أضفت عليها الكاتبة صفة الشخصية التأملية التي تسأل عن كل شيء، وتفكر بعمق، وتجرب بشجاعة، ولا تتردّد في البحث عمّا تريده، أو السؤال عما تجهله، فبفضل التنوّ والتبصّر لم تعد ريام تلك الشخصية اليائسة المحبّطة من عدم عثورها على نجمها المفقود بين تلك النجوم التي تملأ الفضاء، بل باتت تبحث عن سرّ الأرواح المختبئة بين سطوعها⁽²⁶⁾.

وقد أحدث ملفوظ خطاب صديقتها فاطمة صدى مدوّيًا هزّ أعماقها بفضل التنوّ والتعلم من دروس الحياة، في صدد حوارها معها، وبوحها لها عمّا تعانیه من إحباط ويأس بالغين جرّاء عدم عودة زوجها المفقود، وعدم إقدامها على الزواج من آخر، وبما تشعر به من تعاسة، وإحساس بضياء



العمر وفواته: "حتى لو تزوجت الآن، فإنني لن أنجب... هذا سيكون سبباً مضيقاً في تعاسي.. أنتبه لعبارتها الأخيرة، وأحسب سنوات عمري، فأشعر بوخزٍ ألمٍ خفي. لكنني لا أسقط في فخّ اليأس، فما تزال أمامي سنوات. وبرغم ما مرّ بي من نكسات، فإنني أشعر بالرضا. يُمكنني أن أقول بأنني حولت الأشياء من حولي إلى حيوات تسند خطواتي، وثبتتها على الأرض. الثياب لها روحٌ، والأشجار والورود لها أنفاسها، أسمعها بيقين لا يشوبه الشك (...). الذكريات الحلوة أعمّقها وأعمّر قلبي بها، طاردة أو مخفّفة من الذكريات السيئة لكي تستقيم حياتي أو لكي أحتمل مرارات الحياة"⁽²⁷⁾.

ولكن التعليم يظل "في كثير من الأحيان قشرة خارجية تنهار عند الأزمات لتعود الشخصية إلى نظرتها الخرافية"⁽²⁸⁾ ويتجلّى ذلك عند شخصيات الرواية من النساء بفعل التنميط المؤسساتي لهن، حيث ترتدّ كثيرات إلى ما نُشئن فيه، ويتغلب ما علّمه على ما تعلّمه في كثير من المواطن، وهنا يجب ألا تُغفل حقيقة أن كثيراً من المؤسسات التعليمية تسهم بقوة في تنميط صورة المرأة من خلال مناهجها وطرائق تعليمها، ومعاملة المرأة فيها، وما يُلقن للمتعلّمين من فكر ازدرائي تبخيسي لها، ومن ثم فإن العلم والمعرفة والفكر الذي ينهض بالمجتمع ويرقي بصورة المرأة فيه هو ما تسعى إليه النفوس المشربّة للمعالي في مظانّه الصحيحة، وبالطريقة الصحيحة للتعلّم التي يأخذ فيها المتعلّم دوراً فاعلاً، فيشارك في إنتاجها ونقدها وتوجيهها.

والمرأة المثقفة المتنوّرة هي من يعوّل عليها في توجيه المعرفة والفكر وجهة ترتفع بالمرأة عمّا ينمطها، وتخطّ مسارات التحرّر لتعلو القضايا النسائية الجوهرية وتريح، فالرجل المثقّف الذي يحاول تحرير البلاد من الاستعمار لم يكن قادراً على تحرير نفسه من فكرة استغلال المرأة، والرجل الذي خاض حرباً ضروساً من أجل مبادئ وقيم فكرية وسياسية واجتماعية نظرياً لم يكن مهيباً بعد لتجريب ذلك على نفسه⁽²⁹⁾.

2. الأنساق الثقافية في الرواية

تتعدّد الأنساق الثقافية المتحكمة في حياة الناس في مختلف المجتمعات، وهي "أنساق ثقافية وتاريخية تتكون عبر البيئات الثقافية والحضارية للنصوص الأدبية وتتقن الاختفاء والضمور تحت عباءة هذه النصوص، فيكون لها بذلك أثر سحري فاعل في توجيه عقلية الثقافة وذائقتها، ورسم سيرتها الذهنية والجمالية، فهي إذاً أنساق فاعلة عاملة مؤثرة لها وظيفة تتجاوز وجودها المجرد في النص"⁽³⁰⁾.



وفيما يأتي عرض لما تضمنته رواية "ريام وكفى" من أنساق ثقافية يبرز من خلالها أو من ورائها تنميط لصورة المرأة، واختزال لوجودها ودورها الحياتي في نطاق ضيق رسمته المؤسسات الثقافية المهيمنة القارة في ذهن المجتمع، حتى باتت تلك الصورة نمطاً ذهنياً مفروضاً، يعدّ الخروج عليه خرقاً لتابوه مقدس يحلّ بمن لا يخضع لسلطانه العقوبات والتنكيل.

2.1. النسق الذكوري/ المركزي/ السلطوي

تتمحور الرواية حول شخصيات أنثوية تصارع في مجتمع مؤدلج ذكورياً، يستبدّ فيه الرجل، ويُخصّ بتشريفات وسلطات تُهدر أمامها الأنثى، وتصبح كياناً تابعاً مستتباً، وهذا النسق طوال التاريخ الإنساني تعبير "عن الظفر الكاسح للذكورة، مما أدّى إلى مسخ الأنوثة وتخريبها، فلم يقع في أي وقت من الأوقات تفاعل وتوازن بين المبدأين، فتاريخ الإنسان بتفاصيله العامة قام على مبدأ الاستئثار الذكوري بكل شيء، والاستحواذ عليه، الأمر الذي أفقده الحميمية والشراسة والترابط، وحل بدل ذلك مزيج من التفرد والهيمنة"⁽³¹⁾.

ويظهر ذلك في رؤية ريام وموقفها من أبيها؛ في ظلّمه لأُمها، وفي إجحافه بحقّها، إذ تومئ إلى ذلك أثناء تنظيفها للسرداب، بمساعدة صديقتها فاطمة، وعند عثورها على الجرس الذي كان يستخدمه أبوها في غرفته لنداء إحدى زوجتيه للمبيت، وتخبرها أنها حين كبرت علمت سرّ تمسك أبيها بهذا الجرس عندما أفصحّت لها جدتها عن ذلك:

"إنّه جرس الأسرار يا صغيرتي.. وبعد وقتٍ طويل سأعرف أنّ أبي يستخدم الجرس لزوجتيه. فحينما يدقّ مرة واحدة؛ فهو يدعو أُمّي لتنام معه، أما عندما يدقّ مرتين؛ فهو يدعو الزوجة الثانية. ولذلك فرنينه في الغالب مرتين"⁽³²⁾، وهكذا يستحل الرجل ظلّم إحدى زوجتيه وتبخيسها، ويميل إلى الأخرى لأسباب ذكورية تبخيسية أيضاً، فبهيجة المفضلة لم تحظ بهذه المكانة إلا لأنها أنجبت له الذكر، بينما يسوم سمرّاً التحقير والإهانة لأنها أم البنات، وما كان تفضيله لبهيجة بفضلٍ يُذكر وإنما هو تركز حول ذاته، واستغلال لهذه الفتاة الصغيرة لتكون مصنع أولاد ذكور يتباهى بهم، فكلتاها محصورة في تلك النظرة التي تختزل المرأة في أنها وسيلة لإسعاد الرجل والإنجاب له كما يهوى.

إن المرأة في هذه المجتمعات التقليدية منمّطة في صورة معقّدة، فمرة يريدها الرجل رماًداً، ومرة جمراً، يخفي كينونتها الإنسانية وراء حجب الإهمال والاستبعاد، لكنه يستدعيها وقت الرغبة



والمتعة، والعلاقة بين الاثنين محاطة بقلق مستفحل، ففي الوقت الذي يمارس فيه الرجل هذه الازدواجية، تستجيب المرأة للضغوط المتقاطعة التي فرضتها تقاليد شبه مغلقة.⁽³³⁾

ومن تجليات المركزية الذكورية السلطوية ما حدث لفاطمة من ظلمٍ وتعسفٍ؛ دفعت عمرها معه ثمنًا لأوامر المجتمع، إذ ترمّلت بعد شهرٍ واحد من زواجها إبان الحرب العراقية الإيرانية التي شارك فيها زوجها، ولم يظهر اسمه في قائمة الأسرى أو القتلى، ولم يُعثر على جثته حتى بعد انتهاء الحرب، ومع أنه يحق لها شرعًا الزواج، أو طلب الخلاص من زواج أحد طرفيه مفقود، فإن أسرتها رفضت بحجة عدم ظهور جثته، واحتمال عودته، وظلّت تؤمّلها بذلك من جهة، وتخوّفها من جهة أخرى أن يحدث لها ما حدث لتلك المرأة التي صُدمت بالسكتة القلبية حينما عاد زوجها المفقود، وكانت قد تزوجت من آخر، وظلت فاطمة على أملٍ كاذب بعودته، وسراب الوهم بكونه أسيرًا- تنهّلها من معين أسرتها المالح الأجاج- حتى أدركت أن الشيب قد غزاها، وأنى لها بعودته أو استرجاعه! مخلفًا ذلك في قلبها الحسرات: "أبي في حياته رفض أن يعتقني من هذا الأسر، وبعد موته أصرتُ أمي أن أبقى على وصيّة أبي"⁽³⁴⁾.

تظهر صورة فاطمة منذ شبابها وحتى بلوغها سن الخمسين صورة امرأة مستلبة لا اختيار لها، فالرجل يحكم حياتها كاملة أبا وزوجًا وأخًا، متذرّعًا بخطابات أيديولوجية تموضع الأنثى في رتبة الأدنى المستسلم المحكوم، والأنثى من جهتها تعزّز السلطة الذكورية، وتنصاع للنمط الذي رسخته تلك الثقافة الذكورية للمرأة، فالأم بمنتهى القناعة تستكمل دور الأب المستبدّ برأيه، وفاطمة لا تملك إزاء كل تلك القوى المتكاثرة عليها إلا الانضواء في صورتين: المتزوجة الغائب عنها زوجها بحكم الأهل والمجتمع، والأرملة المعضولة التي تعلم يقينًا أنها صورتها الحقيقية التي كبلتها بمكر في لحظة زمنية جمدت في مكانها والعمر يغدّ خطاه نحو الشيخوخة والفناء.

وتتعدّد تجليات هذا النسق في الرواية في صور من قهر الذكور للإناث، حيث قهر المرأة بالضرة (ياسين/ سمر)، وقهر الرجل للمرأة بالتحرش (سامي/ ريام- ونعمان/ صابرين) أو القهر بالغياب والانتظار (زوج فاطمة) و(نجم/ ريام) إلى القهر بالسلبية (فيّاض/ ريام)، وهو ما حدا بالساردة لأن تسلّم بأن الرجال يحكموننا في حياتهم وبعد موتهم أيضًا⁽³⁵⁾.



2.2. النسق الأنثوي/ المهمش/ المقموع

ويستشفّ هذا النسق من صلابة الموقف النسوي الذي تبنته الروائية في نفسها، وخلعته على عدد من شخصيات عملها من النساء، ومن خلال تعمّدها تهميش الشخصيات الذكورية والتركيز على الشخصيات الأنثوية في خطاب مضاد يدفع بالأحداث نحو هدم النسق الثقافي الفحولي السائد وتقويض أسسه من خلال الذكورين أنفسهم⁽³⁶⁾.

ولعلّ ما ورد في ملفوظ الإهداء المتضمّن مثلاً هندياً، في هذا الخطاب الروائي، ما يفصح عن هذا التوجّه النسوي، وما يسعى إليه من ترسيخ لدى المتلقين، لا سيّما منهم المعنيون بالتيار النسوي ومناصرته، ومحاولة كسر تلك الأنساق السائدة والمهيمنة على الثقافة، وبأن ما تتلقاه المرأة من ظلم وإجحاف وممارسات تعسّفية بحقّها -كما يروّج مؤيدو هذا التيار- كفيل بأن يقوي هذه الضحية ضد ذلك الجلّاد، ويشدّ من عضدها، ويزيدها منعةً وصلابة: "يحتاج الحجر لكي يصبح منحوتة إلى ضربات كثيرة"⁽³⁷⁾.

يبرز هذا النسق منذ عنوان الرواية "ريام وكفى" حيث يحمل هذا العنوان تورية ثقافية، وصراعاً بين جدليتين، فالعنوان يوحي بعدة معان: فتاتان إحداهما اسمها ريام والأخرى كفى، أو فتاة اسمها ريام ولفظ (كفى) فعل يستدعي فكرة أن (ريام) وحدها تكفي، ويندرج تحت هذا المفهوم عدد من المعاني، ولكن من يقرأ الرواية يتبيّن له أن (ريام) و(كفى) اسمان لفتاة واحدة، أحدهما وهو (ريام) أطلقته عليها أمها التي أحببت مجيئها إلى الحياة، والآخر (كفى) أطلقه عليها والدها الذي كره مجيئها ليكون فألاً له بأن تنتهي البنات من نسله، وهذا معروف في كثير من المجتمعات العربية، حيث يطلقون على البنات أسماء مشابهة؛ طلباً للكف عن إنجابهن، مثل: كفاية وخاتمة ونهاية وتمام وختام وغنى⁽³⁸⁾.

وعند مزيد من إنعام النظر في الرواية يتبيّن أن (كفى) هو اسم وفعل، أرادت به الروائية أن تبرز هذه الثقافة القبيحة، فريام وكفى اسمان للذات الساردة، وهي تكره اسم كفى الذي حكم عليها بشعور الرفض قبل أن تبلغ رشدها، ولكنها أثبتته في العنوان لتشجب هذا السلوك الأبوي المنكر، وبدأت بريام لتقول: أنا ريام ولا أريد اسمًا غيره، وانتهت بكفى بطريقة انتقامية أعانها فيها الاتساع اللغوي.



فالعنوان يقول: هم اختاروه لي، وأنا أجعله ماحقاً لنفسه، بدأت بريام الذي اختارته أمها المحبة، لا بكفى الذي اختاره والدها المبغض، ووافق هوى جدتها التي تصرّ على إلصاقه بها إنعاماً في إيداء أمها: "كانت أمي صارمة بوصاياها لأختي: لا تعودا من دون (ريام) لكي لا تُختطف، فتصيح جدتي: اسمها (كفى)..."⁽³⁹⁾. وفي صدد ملفوظ آخر، تقرّ ريام بذلك: "أنا كفى ياسين الفضلي كما قرّر أبي أن يسميني في شهادة الميلاد لتكفّ أمي عن إنجاب المزيد من البنات، بينما يحلو لأمي أن تناديني باسم ريام، الاسم الذي أحبّته، ولم يُعجب أبي وجدتي مسعودة، فظلّ كل واحد منهما يناديني باسم (كفى) عناداً بأمي [لأمي]"⁽⁴⁰⁾.

ولم يكتف الأب في سياق تماديه في إعلان رفضه إنجاب البنات بالقول والفعل، بل زاد في ذلك بإطلاقه وصم (العفريّة) على ابنته ريام كما ورد في سياق الملفوظ الآتي: "ولكي لا يعيدني إلى تلك العفريّة التي كانت تسكنني..."⁽⁴¹⁾، وكذلك في سياقات أخرى، بينما كانت الأم تسميها وأختها فراشات قلبي، وللدلال المسّى به، أو الذي يُطلق على شخص ما، دلالات علامية وشفرات إيحائية رامية.

ولم يقتصر التمييز وما تبعه من إهانات على ريام فحسب، بل شمل أيضاً أختها وأمها، إذ وُسمت الأم بلقب (أم البنات) لدى زوجها وأمه، ناهيك عن سوء معاملتها في المعيشة والنفقة وكافة الحقوق، في مقابل تلقيب الأخرى التي أنجبت له الولد بـ(أم الولد)، وما تحظى به من حُسن المعاملة والمبالغة في تمييزها، مما جعلها تحسّ بالزهو والاستعلاء والتعالي على ضرتها، ويُستنتج ذلك من فضفضة الأم لابنتها ريام بعد موت زوجها: "قبل ذلك (تعالى يا أم البنات) (روحي يا أم البنات) (ماذا ستطبخين يا أم البنات). كنت أغتاظ إلا أنني أكتم غيظي بمزيد من الابتسامات قدر ما أستطيع"⁽⁴²⁾.

إن كراهية إنجاب البنات فكرة قبيحة ممتدة في أزمان وأقطار عديدة في هذا الوجود، وممتدة إلى ممارسات واعتقادات وأفكار تبخس المرأة وتحكم عليها بالدونية، فحيثما "وُجد قهر واستغلال لا بد أن يصيب المرأة منهما القسط الأوفر، وحيثما وُجدت الحاجة إلى حشر كائن ما في وضعية المهانة لا بد أن يقع الاختيار على المرأة، ولكن الواقع أن طبيعة المرأة لا علاقة لها بهذا القهر، فالفروق البيولوجية والتشريحية بين الرجل والمرأة لا تبرّر مطلقاً ما فُرض على كيانها من تبخيس، ولا تقدم أي سند طبيعي فعلي لما يلحق بها من غبن..."⁽⁴³⁾ وهذا ما تودّ الأم قوله ومجابهة المجتمع به، واكتفاؤها بالتبسم جواب حكيم ينوب عن كثير من العبارات والردود المنمّقة التي يمكن أن تُقال في هذا المقام، إنها ابتسامة ساخرة توجّه سهاماً قاتلة تهزّأ من ذلك الجهل المطبق، تعلن لهؤلاء الحمقى أن



محاجتهم بما هو بَيّن ولا يحتاج إلى برهان ما هو إلا مجارة للجاهل، وتسخيف للنفس، فكيف للحياة أن تستمر إن خلت من الأنثى، وكيف تُضرب المرأة في الشقاق والعداوة بامرأة لا برجل كما هو حال تلك الجدة المستلبة التي تزدرى جنسها، وتعين على تكريس ذلك الازدراء؟

ويأتي الحجاج الأنثوي في الرواية في مواجهة للثقافة الذكورية التي صممها الذكور ليتمتع بامتيازاتها الرجال، وتبقى المرأة حبيسة ثقافة ذكورية متصلبة مؤسسة على جملة من الروادع القاهرة، مما يجعل المرأة تلجأ إلى التنكر لعبور هذه الحواجز، وتقارع الثقافة الأبوية التي تعيد إنتاج صورة المرأة طبقاً لحاجاتها وتصوّراتها، ومن ذلك فرض الحجاب في بعض المجتمعات على جسد الأنثى استجابة لرغبة الثقافة الذكورية، وفي أخرى ببالح في كشف الجسد استجابة للرغبات نفسها، والذكور في الحالين هم الذين يفرضون الشروط والقواعد⁽⁴⁴⁾.

وقد عمدت الذات الساردة إلى تسريبٍ للأنساق المعنويةً بالجانب الحقوقي النسوي، والتذمّر من الممارسات المجحفة بحق المرأة التي فرضتها بعض التقاليد المجتمعية، أو الناتجة عن سوء الأوضاع الاقتصادية التي تسبّب فيها الفاسدون، وما صاغته قوانين تعسفية ضدّ المرأة: "انشغلت بفستاني دون أن أدرك أنّ سنوات عمري تغيّرت منذ سنوات، وبدأت النساء يتحجبن إمّا بالضغط عليهم [علمين] من الأهل والأزواج، أو بسبب الحالة الاقتصادية التي عصفت بالبلد، والتوجّه الذي قادتته الحكومة وبعض رجال الدين، ليغيّروا من شكل الحياة، وأصبحت القوانين الخاصة بحقوق المرأة التي ناضلتُ من أجلها سنوات طويلة حبراً على ورق"⁽⁴⁵⁾.

ولا تكتفي ريام بانتقاد تلك الممارسات التعسفية ضدّ المرأة، سواء بالتمييز أو بالكشف عن الأنساق المضمرّة في تلك المؤسسات المنتقدة، بل إنها قد شاركت في بعض المؤتمرات والمنتديات والندوات المعنية بحقوق المرأة: "لكن نساء أخريات ما زلن يقاومن عكس التيار، ويفرضن وجودهنّ، وربما أكون واحدة منهنّ برغم ابتعادي عن التجمّعات النسوية التي تكشف عن نفسها من حين لآخر"⁽⁴⁶⁾.

وبعد أن تم حبس زوج أختها بتهمة الاختلاس، أحست ريام بسعادة بالغة؛ لتخلّص أختها من سوائه، واستشعرت همّ المسؤولية تجاهها، فحدثت نفسها، مجردةً منها ذاتاً أخرى: "أما الآن فهنّ في حلٍّ من الالتزام بعهد الزواج بعد أن لم يعد ذلك العهد صالحاً للحياة. هذا ما أراه، وسأنتظر قرارها"⁽⁴⁷⁾.



ثم التفتت إلى أختها تخاطبها بأسلوب منطقي حجاجي لإقناعها بعدم استحقاقه الدموع والأحزان التي أُشجيت: "من يسرق مرة، فإنّه لا يُقاوم رغبة السرقة مرّات"⁽⁴⁸⁾، مؤكّدة ذلك، باستدلالها بما حدث لأخيها محمود، وما آلت إليه أحواله من سوء وتقلبات، ولكنها تصطدم في آخر المطاف بشخصية أختها الخائفة لتنميط المؤسسات الثقافية، حيث تسرّب إلى علمها أنها تزور زوجها في السجن متناسية فساد الخلق وإساءته لأختها، وريام عدّت ذلك خيانة لها، ورأي العين أبصرت في هند شخصية متجهمّة مؤذية تضايقها من وقت لآخر بالسخرية والتسلط، حتى جاء ذلك اليوم الذي صارحتها فيه برغبتها في الانفصال عنها متحجّجة بأنّها متضايقة من تقصيرها في العمل، وكأنّ الساردة تشي من خلف تلك العبارة التي جاءت مباشرة بعد ذكرها لزيارات السجن بأنّ هندا تكن لريام حقداً متعلّقا بحادثة التحرش، فهي تزور زوجها المتحرّش وتتودّد إليه، وتقسو على أختها وتهينها وتصارحها بأن انفصالها عنها لن يكون صعباً عليها: "إما أن تعيشي هنا وتعملي مثلما أعمل، وإما سيكون على إحدانا أن تترك البيت"⁽⁴⁹⁾.

ويستحضر النسق الأنثوي نسق الحضور والفاعليّة/ الغياب والاستكانة والرتابة، كما يظهر في سؤال ريام لأُمها، ومحاورتها في صدد تحذيرها وأختها من مخاطبة الغرباء، والإصرار على السؤال تلو الآخر، في مقابل طواعية الأختين ولودهما بالصمت. وكذلك في أسئلة ريام الجريئة منذ صغرها⁽⁵⁰⁾.

كما يظهر هذا النسق في صور الخضوع والتمرد، ومن ذلك انقياد الأم وخضوعها للعادات، وعدم محاولتها الانعتاق منها، في مقابل رغبة ريام وانتهازها للفرص للتمرد. ومما يوحى بذلك ملفوظ الحوار الآتي بين الأم وابنتها: "أريد أن أعرف يا أمّي المزيد عمّا لا يُحمد عُقباه، فلقد كنتِ تكتمين الكثير عنّا، وما دمتِ الآن حرّةً من كلّ المتعلّقات الدنيوية، فيمكنك البوح حتى بما لا تشتهين." فترد الأم: "لا يا ابنتي، أريد أن أبوح بما أشتهي. أمّا ما لا أشتهيه، فقد تخلّصت منه، وإذا مرّ بعالي، لم أعد أقيم له وزناً"⁽⁵¹⁾.

ويظهر التمرد في شخصية ريام عندما تعلن كراهيتها لمهنة الخياطة، إنها بتلك الكراهية تواجه الفكر المجتمعي الذي يقلّص دور الأنثى في مهن منزلية لا يراها تصلح لغيرها، لقد اندرج السرد النسوي في جانب كبير منه ضمن الدراستات الاجتماعية والثقافية، حيث يهتم بالمكانة الاعتبارية والمعنوية للإنسان تبعاً لجنسه، وكاد يتحقّق إجماع على ترجمة الكلمة Gender بـ(الجنوسة) التي يقصد بها



التنميط التربوي والاجتماعي والثقافي، الذي حجز المرأة في موقع دوني مقارنة بموقع الرجل في الأدوار والوظائف والمسؤوليات، فقط لأنها امرأة، وليس لأنها أقل كفاءة ومعرفة⁽⁵²⁾.

أدركت ريام أن احتجاز المرأة في مجتمعها في مهن الخياطة والأعمال التي تتطلب جهداً بدنياً أكثر مما تتطلب جهداً ذهنياً إلحاق بالنمط الذهني المكرس في وعي المجتمع بأن المرأة ناقصة عقل فكان اشتمالها، حتى إذا عادت إليها كان الحب والوفاء هما الدافع، وهنا تنسرب الميكافيلية (الغاية تُبرّر الوسيلة)، حيث تبحث ريام عن أية وسيلة تُوصلها إلى حبيبها نجم الذي كان يعمل في محل السيد مختار عميل أمها الذي كانت تبغعه مصنوعات يديها، وقد عثرت على الوسيلة في مهنة أمها، على كراهيتها لهذه المهنة:

"اندهشت أُمي للتغيير الذي طرأ على ميولي وإصراري على تعلّم المهنة، وجدت فيّ حماسة غير مسبوقة وصبراً ليس من طبعي. لم أكن أهتم بالخياطة قبل أن أقع في غرام نجم الذيب (...). وما لم أقله لأُمي، قلته بيني وبين نفسي: إن نجني جاء عن طريق مهنتك..."⁽⁵³⁾.

بل إنّها قرّرت ترك الالتحاق بالجامعة، دون أيّ تردد أو أخذ قسط من الوقت للتفكير في ذلك ومراجعة نفسها، ولا حتى استشارة أمها في هذا الأمر، وعدم الاستمرار في دراسة التاريخ تحديداً -لما لم تجد منه فائدة تُتّحصل، أو ما يُشبع نهمها وغرائزها- الذي أقحمت فيه بسبب حبّها لحبيبها الأول ربحان الذي كان مولعاً بهذا المجال: "لم أعد أطيع [أطّق] قراءة مذكرات من ماتوا أو من كانوا سبباً في حروب العالم، ولا أستسيغ الكلام المحشو بالكذب، ولا تُهمني منحوتات الأزمنة الغابرة، ولا المومياءات [المومياءات] أو اللقى (...). أعرف بأنني أحتاج إلى الصبر، ليس بسبب مهنة الخياطة، وإنما لكي تمرّ الأيام وألتقي بنجمي..."⁽⁵⁴⁾.

وغدت تطرب وتترنم بسماع صوت ماكينة الخياطة التي كانت تأقّف وتتضجّر منها، وكذلك تتغنى وتشدو مع أغنية نجاة الصغيرة: "صوت الماكينة يطربني ونجاة الصغيرة تأخذني إلى خبايا العشق الدفين وهي تتساءل: متى ستعرف كم أهواك يا أملاً؟ فأهمس لهنّ: في أصل القصيدة يا رجلاً، وليس يا أملاً، فتد بالهمس ذاته، ودون أن ترفع عينها عن القماش: ليس من فرق كبير يا عزيزتي؛ فالرجل والأمل متلازمان..."⁽⁵⁵⁾.

ومن الجدير بالذكر أن قرارات ريام في تلك المرحلة مؤسّلية منقادة للصور النمطية للمرأة (زوجة، حبيبة، تابعة) فهي مع ما تتمتع به من شخصية حرّة وقوية، خاضعة لسلطة المؤسسة التي



جعلت منها تابعا للذكر، فقرارتها لا تسير مع ميولها، ولا مع مصالحها الحقيقية، بل تميل مع أي رجل تجد لديه بصيص أمل، حتى ولو كان ذلك لا يتوافق مع ما هو أولى بها، وأليق بذاتها.

وعندما كبرت ريام وأنضجتها التجارب قرّرت أن تكون كاتبة، واختيار المرأة للكتابة يضمّر رغبة لتحقيق وجودها بالقوة من خلال فعل التخيل، واستعادة هويتها، وتحقيق ذاتها⁽⁵⁶⁾، فلمّا مضت في قرارها علا صوت المؤسسة من خلال أختها هند في محاولات ساخرة لتثبيطها: "ريام تخربش وتشخبط لتفريغ شحنات نفسية لم تستطع تفريغها بالخياطة"⁽⁵⁷⁾.

وعندما بلغت حالة التوتر بين الأختين حدّا لم تعد ريام تطيقه أسمعتهها هند سخريّة موجهة تنضاف إلى وجدها بتلاشي أملها في ربّ الكلاب الذي انتهت قصتها معه قبل أن تبدأ عندما وقع في قبضة الشرطة بتهمة سياسية "لا تنسي يا ريام، اكتب ذلك بروايتك، ودعي الكلاب تبحث عن مخرج لورطتها"⁽⁵⁸⁾.

إن سخريّة هند من فكرة أن تكون المرأة كاتبة، ومن قبلها والد ريام وجدتها عندما بدأت معها بواكير الرغبة وأفصحت لعائلتها عنها: "نظر أبي إليّ مندهشاً: وسألني: ماذا ستكتبين؟ تبرّعت جدتي المنزوية في ركن الصالة تسجّ: تكتب أدعية لطرد الأشباح"⁽⁵⁹⁾، حتى صديقتها فاطمة الطيبة لم تخف استغرابها من هذا السلوك الغريب على أنثى لا يعدو دورها -كما هو في النمط الذهني- الأم والزوجة والطباخة والخياطة والخادمة، فما كان منها عندما صارحتها ريام بأنها ستكتب رواية إلا أن قالت: "الله يشفيك"⁽⁶⁰⁾.

لقد بلغ بها الاستغراب حد التشكك في الحالة العقلية لريام، ومع كل تلك المثبطات جاهدت ريام التي جاهدت من قبل ومن بعد ما هو أشد وطأ، وهي تستبطن فكراً مغايراً تماماً لما يعتقده أولئك التخذيليون المستلبون. إن المرأة الكاتبة تملك إحساساً باللغة يعوّض إحساسها بأشياء أخرى، فاللغة تعبير عن الأنوثة، وفضاء للتمدد في الزمن النفسي وفي الإحساس وعبر اللغة، والكتابة تدخل في صميم التصوّر الأنثوي لأسئلة وجودية تعكس وعياً جديداً عند المرأة الكاتبة يتجاوز حديث الذات عن الذات إلى حديث الذات عن الوجود، ويعكس هذا التصوّر إحساساً من المرأة الكاتبة بالتوافق مع نفسها، بعدما أفهموها أن القوامة تطال كل شيء حتى اللغة⁽⁶¹⁾.

إن الثقافة البشرية في تاريخها الطويل قد قولبت المرأة واختزلتها في صور دنيا أسفرت عن تسخيف للمرأة وامتهان من قبل الذكور لجسدها، وقد ارتضى كثير من النساء تلك الصورة الشوهاء



منضويات في هذا النمط الذهني دون تفكير، ونتيجة لهذا التاريخ النسقي الراسخ تقلّصت المرأة وأصبحت مجرد جسد، وتم استثمار هذا الجسد ثقافيًا، وجرى دفع المرأة لأن ترى نفسها على أنها جسد مثير، وصارت تسعى إلى إبراز هذا المعنى فيها⁽⁶²⁾.

وقد جاءت الروائية بصور من هذا النمط الأنثوي، ومن ذلك ما ذكرته من شأن عليّة التي وصفها بأنها امرأة سيئة السمعة، كانت تلحّ على سمر أن تفصّل لها ثيابًا ضيقة تبرز مفاتها، وسمر ترفض طلبها بحجة أنها لا تفصّل حسب الطلب⁽⁶³⁾، وما إلحاح عليّة على هذا النوع من اللباس إلا انقياد لتلك الصورة النمطية للمرأة التي كرّستها الثقافة البشرية.

ومن ذلك -أيضًا- ما جاء في قصة عزيزة زميلة ريام أيام الدراسة، وهي فتاة جميلة شقراء بعينين خضراوين، وكانت تعيش وضعًا أسريًا صعبًا فأمرها متوقّاة منذ كانت في الخامسة من عمرها، وبعد وفاة أمها تزوج والدها من امرأة سمراء أنجبت له ابنتين سمراوين، فكانت تلك الزوجة تغار منها خوفًا على ابنتها من أن يحول جمالها دون نصيب ابنتها⁽⁶⁴⁾، فما هذه الزوجة إلا نموذج مستلب بهذا النمط الذهني الذي ينظر إلى المرأة نظرة شكلية ظاهرية، ويغفل عن أنها كيان متكامل من جسد وروح وعقل.

وعندما كبرت عزيزة، وهي التي تحلم منذ صغرها بالثراء انقادت لهذا النسق وانضوت في هذا النمط التابع له، فقد أفصح ريام بأشمتزازها من هيئتها وملابسها وزينتها عندما التقتها بعد أعوام طويلة: "أنا لا أحتاج إلى كثير من التفكير، لأعرف حقيقة ما صارت إليه، ثيابها، عطرها، نظراتها، ضحكها. كل ذلك أخبرني بأنها قطعت صلتها بالماضي. بدت سعيدة بحياتها، وبقناعة أكثر رسوخًا من مجرد أمنية كانت عالقة في رأسها بأن تصبح امرأة غنية"⁽⁶⁵⁾، وهي تعني بحقيقة ما صارت إليه أنها قد اتمنت جسدها، وتخلّت عن المبادئ الخلقية السوية، واتخذت من كل ذلك سبيلًا إلى الثراء، ورأتها على قناعة راسخة بأن ما صارت إليه لائق بها وجالب للسعادة كما هو جالب للثراء.

ومع تلك النظرة التي تبنتها تجاه عزيزة، وتقزّزها من سقوطها في ذلك النمط، فقد صرّحت ريام أكثر من مرة أنها تخالط أمها وأختها لتظهر مفاتها لمن أحبته مع ما كانت تواجه به من عبارات الزجر وأساليب الردع، فمرة طلبت من أمها أن تفصّل لها لباسًا ضيقًا بلا أكمام، ومرة اشترت لنفسها لباسًا جاهزًا تحقّق به لنفسها تلك الرغبة العارمة في استعراض جسدها لحبيبها نجم، وعندما منعتها أمها أن تخرج به ولم تجد بدًا من طاعتها ظلت فكرة أن جسدها هو السبيل إلى قلب حبيبها هي قناعتها



الأولى وعملت ما بوسعها لإظهار فتنها الجسدية لحبيها في ذلك اللقاء الأخير بينهما، وحتى بعد ذهاب نجم وموت أمها لم تفقد رغبتها تلك فقامت بتفصيل لباس ضيق بلا أكمام، وانتشت بإنجازها وارتدائه ووجدت به أنوثتها التي ظلت مكبلة إلى ما بعد سن الثلاثين ببضع سنوات.

2.3. الظلم والمظلومية

معلوم أن مسرح الحياة يُمور بالصراعات البشرية التي تبرز معها صور من الظلم والقهر والاستبداد بدرجات متفاوتة، ولا يخلو مجتمع بشري من تلك النفوس التي تحيا على ظلم الآخرين؛ حتى ترى سرّ وجودها في هذه المركزية والاستفحال، و"يستخدم السرد كاستراتيجية مضادة لمواجهة استراتيجيات الهيمنة والمركزية في سياق الاشتباك الإستمولوجي بين المركز والهامش، بين السيد والتابع، بين السلطة وضحاياها، حيث تستنهض في هذه المواجهة ديناميات التخيل والقوة، الذاكرة والرغبة، الماضي والحاضر، إما لدفع سرديات بديلة إلى الانبثاق مثل سرديات التحرر والخلاص، أو تكريس سرديات قائمة لهيمنتها في مواجهة أي سردية منبثقة مهددة لسلطتها"⁽⁶⁶⁾.

يمكن النظر إلى هذا النسق من جانبين: نفسي واجتماعي، وقد تجلّى في صور كثيرة، مثل ظلم الزوج لزوجته الأولى وبناته، وظلم أم الزوج لحفيداتها وأمن، وظلم أهل فاطمة لها بإجبارهم لها على انتظار زوجها الميؤوس منه، وظلم المجتمع للمرأة وتعنيفها حتى وهي بريئة، ومن ذلك اضطهاد المرأة المتحرّش بها، كما يظهر ذلك في إصرار الأم على عدم البوح للشرطة بالسبب الحقيقي وراء إقدام ابنتها صابرين على الانتحار الذي كان سببه الحقيقي هو تحرش عمها نعمان بها، وقد ادّعت الأم سبباً وهمياً ملفّقاً حفاظاً على سمعة الأسرة، وعلى مستقبل ابنتها الآخرين⁽⁶⁷⁾.

لقد ظهر المؤلف المزدوج في تلفيقات الأم، فالمؤسسة تتكلم هنا، وهكذا يتبيّن كيف أسهم النسق القارّ في هدر مركّب لحقّ هذه الأنثى التي أنهت حياتها يأساً وهي لم تفعل ما يوجب عليها القتل؛ فلسان حالها أنها لن تنتصر لنفسها ولن تنجو من تبعات هذا الفعل الشنيع داخل هذا المجتمع الذي جعلها في المستوى الأدنى، والرجل في هذا الميزان هو الكفة الراجحة، وحتى بعد كارثة الانتحار ظلّ حقّها مهدوراً فالأم تراعي نظرة المجتمع حتى وهي في أفضع صورة للثكل، وتهم ابنتها بغرابة الأطوار والاعتلال النفسي، بدلاً من التصريح بجريمة العم وتسليمه للعدالة.

ويتضافر مع نسق الظلم نسق اجتماعي نفسي قد يأخذ صفة المواجهة والمقاومة، هو نسق التحيّز، كما في خطاب الساردة (ريام)، في صدد وصفها جدّتها، والتشهير بها حينما أشادت بحفيدها



(محمود) عندما سرق وغافل صاحب الدكان، في مقابل ترويعها وتحسينها صورة أمها، في صدد حوار أمها مع جدتها مسعودة⁽⁶⁸⁾. ومما يؤكد ذلك أيضاً، وصفها لأبيها، وتأففها وتذمّرها وتضجّرها من حضورهما في السرد، كما في الملفوظين الآتيين: "سيعود أبي في صفحات لاحقة كلما اقتضت الضرورة"⁽⁶⁹⁾، "وستعود جدتي مسعودة إلى أوراقي كلما اقتضت الضرورة"⁽⁷⁰⁾.

ولم يختلف هذا النسق التحيزي المتضافر مع النسق الإشهاري لدى (الذات)؛ في تشويه صورة جدتها وأبيها، وفي اتخاذها موقفاً منهما، وإقرارها بذلك علناً، وفي حالة الصحو واليقظة، عنه في حالة السرّ، وفي أحلامها وتخيلاتهما، كما في ملفوظ خطابها الآتي: "لكنّ الراحلين من العائلة يقسون عليّ أحياناً، فيظهر شبح جدتي، يصول ويجول في الزوايا متوعداً. وفي بعض الليالي تظهر جدتي بوضوح وهي ترفع سوطاً، وتدور من غرفة إلى غرفة كأنها تبحث عن شيء محدّد لتسوطه، وتتناهى إليّ قهقهات أبي وهو يسخر من أمي، وأرى أمي تغرس بتلات الورود وعلى شفقتها ابتسامة حزينة.. لم أخف من الأشباح، إنها زاد مخيلتي، بل إنني أفقدها إن مرّ وقت طويل ولم تظهر"⁽⁷¹⁾.

إن الذات الساردة تتخذ موقفاً تحيزياً مع أمها (الأنثى المهمشة) تعاطفاً مع هذه الأنثى التي تضافرت قوى المؤسسة الثقافية لإذلالها لأنها (أم البنات)، وإذا بالساردة وهي تحيّر مع أمها تستبطن شعوراً يشبه الشعور بالذنب، فمجيؤها للحياة كان المنطلق لسلسلة إهانات أمها التي لم تنته إلا بالموت "كفّ أبي عن رعاية البنات منذ أول يوم جئت فيه إلى الدنيا وقال: كفى"⁽⁷²⁾.

وهكذا فإن صورة الأنثى في وعيهم جميعاً هي الطرف الضعيف المستسلم، ومن ثم فإنها تستمرّ حالها، فاستحضار العقل الباطن أشباح من ظلموا ظاهرة طبيعية، أما افتقادها تلك الأشباح فإنه إلف ذميم.

ويتعالق مع نسق الظلم نسق اجتماعي نفسي آخر هو (الحرمان)، وتأتي من ورائه أنماط لصورة المرأة كالعانس/ريام، والأرملة المعضولة/فاطمة، والأميّة/مدلولة، ويترتب على الحرمان عدم الظفر بغريزة ما من الغرائز التي فطرت عليها الكائنات وجُبلت، ومنها الكائن البشري، بما أوتي من طاقات، وما أوكّل إليه من مهمات، كما ظهر في الرواية من عضل نساء يرغبن بالزواج، بفعل الأنساق الثقافية التي كرّستها تلك الممارسات والعادات والتقاليد في المجتمع؛ من أسباب طبقية أو طائفية أو سلاليتية، وأسباب أخرى لا حصر لها.



ومن ذلك قول ريام تسخّطاً من الحرمان: "أما أنا فقد تزوجت الكثيرين، وأنجبت أبناء لا عدّ لهم في أحلامي، وليس في الواقع المضطرب الذي أعيشه. لكنني من حينٍ لآخر أعود إلى تلك الفراشة الصغيرة... ويخطر ببالي أيضاً ريحان الذي ترك لي رائحته في طعم الأغاني وطعم القيصر. لكنّ نجم [نجماً]⁽⁷³⁾ يأخذ الحصّة الأكبر من التذكّر"⁽⁷⁴⁾، ويبلغ الإحساس بالحرمان ذروته عندما تتقدّ في ريام عاطفة الأمومة التي حرمت منها نتيجة لظلم اجتماعي مرّكب، ينعكس ذلك في اعتناء ريام بالكلبة وجرائها، وتأثيرها البالغ بما تراه من غريزة أمومية لدى الكلبة التي كانت تذود عن صغارها بضراوة.⁽⁷⁵⁾ ويتعالق مع نسق الظلم نسق المظلومية، ويتجلى في خضوع المظلوم واستكانته لظالمه، وتنازله عن حقّه، سواء كان الظالم فرداً أم جماعة؛ أم كان ذلك متمثلاً في بعض تلك العادات والممارسات والتقاليد المفروضة، ووقوع ذلك المظلوم ضحيةً وفريسة لها، وفي كثير من نصوص الرواية العربية النسوية نجد كموناً وتوارياً لكنينة الأنثى، فثمة تردّد بين التلميح إليها والتصريح بها، وتبقى منجذبة إلى الآخرين بشكل سلبي، وأسيرة لسلطتهم الرمزية، فالآخرون هم الذين صاغوا مصيرها، وقرروا مسار حياتها، ورسموا المجال العام لها.⁽⁷⁶⁾

ومن ذلك صبرٌ سمر على ظلم زوجها وأمه وضرتها، وعدم إقدامها على طلب الطلاق لتنال حريتها، وتحفظ كرامتها؛ بحجّة خوفها على بناتها من الضياع والتشتّت، ومن الحرمان منهنّ، وهي في الحقيقة واقعة تحت نوع من الاستلاب العقائدي الذي تعين به المرأة الرجل والمجتمع على نفسها؛ حيث "تجنّاف أحكامه الجائرة بصدها، فتتقبّل مكانتها ووضعيتها القهر التي تعاني منها كجزء من طبيعتها، عليها أن ترضى بها وتكيّف وجودها بحسبها، ولا شك [هكذا] أن خطورة الاستلاب العقائدي تنبع في المقام الأول من مقاومة التغيير التي يشكّلها، فهي لا تتصوّر لها وضعاً غير وضعها الذي تجد نفسها فيه، وهي تقاوم تغييره، وكأن هذا التغيير خروج على طبيعة الأمور، وعلى اعتبارات الكرامة والشرف"⁽⁷⁷⁾.

ومن مظاهر ذلك أيضاً، بوح فاطمة لريام بندمها على انتظار كل تلك السنين، وعدّ الأيام والساعات والدقائق لترقّب عودة زوجها دون جدوى، فضلاً عما ألصق بها من صفة الأرملة، مع أنها كانت تستطيع اللجوء إلى القضاء وحلّ الأمر بالخلع تبعاً لما أقرّته الشريعة والقوانين، ولمّا عادت إلى رشدها بعد فوات الأوان ومضيّ العمر، أدركت أنها هي (الأسير) حقيقة، وليس زوجها: "أنا الأسيرة يا ريام، لا أنا متزوجة، ولا مطلّقة، ولا أرملة بالمعنى المعروف للترمل. كان يمكن أن أنزّج وأنجب وأعيش



مثل النساء... هكذا يا ريام ترين أن الرجال يحكموننا في حياتهم، وبعد موتهم أيضًا. أبي وأمي جعلاني أشعر بأن حياتي مُقفرة؛ أكل وأنام، وأنام وأكل، ولا أرى في نفسي إلا ما أراه في آية بهيمة تدب على الأرض...⁽⁷⁸⁾.

حتى بعد بلوغ فاطمة ما يشبه اليقظة، أو ما تظنه كذلك، فإنها ما تزال مرتبهة بشروط المؤسسة، تتألم وتظن حياتها انتهت، لأنها عاشتها بلا رجل يقاسمها إياها، وبلا طفل أو أطفال يملؤون حياتها (كما تروج الثقافة دائمًا)، والتصق بها لقب ليس بالمعيب ولا المختار، تذكره بألم من التصق به عيب أو جرم، ولو أذنت لنفسها بالانعتاق من تلك الفكر المشوّهة، المصنعة لإبقائها (وكل أنثى) تابعات ومستلبات، لعلمت أن بوسعها أن تهنأ بحياتها دون تلك الشروط.

2.4. التمييز العنصري

ويتمثل في النظرة الدونية الازدرائية من قبل الأم سمر وأخوها إبراهيم لطبقة المعدان⁽⁷⁹⁾، بسبب حبّ ريام لريحان أحد المنتمين لهذه الطبقة، وحنق الأم وأخوها تجاه ريام، وخروج الأخير والشرر يقدر من عينيه باحثًا عن ذلك المزدري، فلما وجده صبّ جام غضبه عليه، وضربه ضربًا مبرحًا، وكسر ذراعه، بالإضافة إلى تهديده إياه بكسر أنفه إذا لم يرفع ويبتعد عن ريام.

وقد ترتّب على هذا الازدراء القارّ في ثقافة المجتمع حرمان ريام من حبها الأول الذي اختاره قلبها، لأن الفتاة عندهم غير مؤهلة خلقياً لأن تختار شريكها، وإنما يختار شريكها ذكر وصيّ عليها، من منطلق تلك الصورة النسقية المتجذرة التي ترى في الرجل العقل، وفي الأنثى الجسد⁽⁸⁰⁾، وهكذا فقد ظل الحرمان ملاحقًا لريام حتى النهاية، وهنا يبرز نسق اجتماعي مضمّر يختبئ خلف مثل هذه الشخصيات الاضطهادية حيث يصبح الاعتداء عندها مشروعًا للدفاع عن النفس، "وتُسقطُ مشاعر الذنب والتبخيس الذاتي على الآخر، لا المتسلط بل الشبيه، الآخر المقهور أو الأكثر قهراً، وتوجّه إليه العدوانية المتراكمة متخذة طابع الحقد المتشفي، والهدف من ذلك هو تحطيم الصورة غير المقبولة عن الذات التي يعكسها للإنسان المقهور من هو أكثر غيبًا منه، مما يعطيه انطباعاً، ولو وهمياً، بالإفلات من ذلة القهر"⁽⁸¹⁾.

ويظهر التمييز العنصري أيضًا في وصف ريام لنساء المجتمع الغني بنساء المجتمع المخملي⁽⁸²⁾ كناية عن تلك النساء الثريات اللاتي يرتدين الثياب الباهظة الثمن المنسوجة من المخمل، وخلف هذا



التميز العنصري تبرز صورة نمطية للأنثى، حيث إن رقيها مختزل في جسدها وما يحيط به، ليس في عقلها أو ثقافتها أو منجزاتها التي فيها تكمن حقيقة الرقي، وفيها يكمن الغنى الحقيقي للإنسان.

2.5. العفة والفضيلة

انطلقت الروائية من مجتمع يقدر القيم، كما هو الحال في معظم الأقطار العربية، ولا سيما قيمة العفة وما يتبعها من الإلحاح على فكرة الشرف والسمعة التي تركز على المرأة وتترك الرجل هملاً، وهذا النسق القيمي متبلور في ظل الخلفية الدينية والاجتماعية والنفسية، ويظهر ذلك في محاولة الأم (سمر) نهى زوجها عن الاستمرار في الفحش وارتكاب الموبقات: "هذه إشارة من الله أن تكفّ، فإذا سلمت هذه المرة، لن تسلم في المرة الأخرى"⁽⁸³⁾.

وكذلك في زجرها ابنتها ريام عندما طلبت منها مازحة: "أريد أن تفصلي لي فستاناً مكسماً وبلا أكمام يبرز مفاتي"⁽⁸⁴⁾. وحنق الأم على ابنتها وسؤالها إياها بأسلوب استنكاري إن كانت تلتقي بعليّة ذات السمعة السيئة، التي تُلحّ دوماً عليها (أي على الأم) في خياطة هكذا طلب، لكنها في كل مرة تعتذر لها، وتهرب عن تلبية طلبها.

لقد أظهرت الروائية كيف تتفاوت هذه القيمة في نفس هذه الأنثى (الأم)؛ فما هي أمام زوجها ياسين إلا الزوجة المطيعة الصابرة، حتى وهو يصرح أمامها بعهره، بينما لو كان الأمر بالعكس فإن مصيرها القتل لا محالة، وهو ما حدث للمرأة التي كان يتردد عليها في غياب زوجها، عندما دهمها زوجها مع رجل آخر وقتلها والمجتمع كله يبارك صنيعه.

إن هذه القيمة تعلو ولا تقبل النقاش عندما يتعلق الأمر بالأنثى، وتصل إلى مستويات دقيقة، تصل إلى شكل اللباس وهيئته، والصوت، وطريقة الحديث، وطريقة المشي، وهي جوانب لا يلتفت إليها عند الرجل؛ فصورة الأنثى التي قولبتها فيها المؤسسات الثقافية صورة مخلوق متهم بالغواية والإغواء والفتنة، لقد "جعلت الثقافة العربية الذكورية المرأة مختلفة عن الرجل، إذ تجذرت هذه النظرة في الذات النسقية العربية التي ترى في الرجل العقل، وفي الأنثى الجسد"⁽⁸⁵⁾.

ومن صور ذلك ما رامت الأم غرسه في ابنتها ريام من خلال حسنة، بأسلوب تربوي توجيهي، مخاطبة إياها بالملفوظ الآتي: "شوفي يا ابنتي؛ أنا عندما أقول: (مفاتن المرأة)، لا أعني العربي. مفاتن المرأة ليست في الثياب العارية أو المكسمة، فالإثارة موجودة حتى في الملابس المحتشمة. المرأة بسلوكها هي التي تضفي الإثارة على الثياب، وتجعلها نابضة بالحياة"⁽⁸⁶⁾.

ويتبلور ذلك في موقف ريام من صديقتها الشقراء (عزيزة) عند التقائها بها بعد أعوام طويلة، واشمئزازها منها بعد أن كانت تغارُ منها فيما مضى، وفي تقزّزها من ملابسها وزينتها وهيأتها وضحكاتهما الداعرة -على حدّ وصفها-: "أنا لا أحتاج إلى كثير من التفكير، لأعرف حقيقة ما صارت إليه، ثيابها، عطرها، نظراتها، ضحكتها. كل ذلك أخبرني بأنّها قطعت صلّتها بالماضي. بدت سعيدة بحياتها، وبقناعة أكثر رسوخًا من مجرد أمنية كانت عالقة في رأسها بأن تصبح امرأة غنية"⁽⁸⁷⁾.

ويظهر النسق المقابل (الرديلة) عند ذلك الفريق المتمرد على القيم المنقاد لأهوائه السقيمة، يتجلى ذلك لدى الأب ياسين، والجدة مسعودة؛ حيث تعلم الجدة بعهر ولدها، ولا تبالي بذلك، بل إنها تشجعه وتجاهر باللامبالاة، فضلًا عن تفتّنها في إطلاق الضحكات الساخرة، لتغيظ بها كَنّتها سمر عندما تتحدث مع ابنها عن مغامراته اللاأخلاقية "حاول أبوك أول الأمر إسكات جدتك، لكنها ومن أجل أن تزيدني قهراً روت لي الحكاية بين ضحكة ساخرة منها، وضحكة لا مبالية منه، هما يعرفان بأنني لن أقوم بفعل مضادّ، إن من شأن ذلك أن يضيّع بناتي الصغيرات"⁽⁸⁸⁾.

وما الجدة مسعودة إلا صورة نمطية لامرأة ضعيفة النفس تذوب في الرجل ولا يمكن أن تلومه على فعلٍ مهما بدا فادحًا، إنها كما تقول نادية هناوي سعدون: "ضحية مجتمع ذكوري فرض عليها أن تكره نفسها، وتمقت جنسها؛ لتكون سببًا في تعاسة من حولها من النساء، بعد أن مسخت أنوثتها وطبعها بطابع رجولي، فقمعت بنات ابنها، وازدرت زوجة ولدها، وأسهمت بدلالها في إفساد أخلاق حفيدها محمود، الأمر الذي انتهى بها وحيدة من دون حب أو اهتمام لتتلاشى بصمت وبرود"⁽⁸⁹⁾.

ويبرز هذا النسق الهوي الفاحش أيضًا فيما أقدم عليه سامي من تصرفٍ مشين في تحرّشه بأخت زوجته مرتين، وردّة فعل ريام الصاخبة ضده، وزجرها إيّاه، وتهكّمها عليه⁽⁹⁰⁾، لكنّه لم يرعو، واستمرّ وتمادى في سلوكه الشيطاني بتكرار ذلك الجُرم المشين متحيّنًا لفرص لغياب زوجته.

2.6. الاحتيال والمراوغة

تظهر المراوغة نسقًا اجتماعيًا يواجه به الفرد ضغوط المؤسسة، وتعتمد المرأة إلى المراوغة أكثر لأن وطأة المجتمع عليها أكبر، ومن ثم فإن المراوغة نمط من أنماط الشخصية الأنثوية المقموعة، وقد أوضح بيرجر بقوة، وأحيانًا بطريقة تهكمية فيها كثير من السخرية حقيقة أن الموضوعات الثقافية كثيرًا ما تتناقض مع الأغراض الذاتية التي تنتج هذه الموضوعات والأنماط الثقافية⁽⁹¹⁾.



ولذلك تأتي المراوغة والتمرّد، وقد ظهر هذا النسق في مراوغات ريام حتى صارت تعجب من تلبسه بها "لا أدري كيف أسبك الكذب بهذه السرعة في برهة من الزمن دون أن أرتبك ولا يرفّ لي جفن. لا بد أن روح أبي هي التي تسعفني في مثل هذه المواقف"⁽⁹²⁾، ومن ذلك مراوغتها لأُمّها عندما منعتها أن ترتدي الفستان المُبهرز للمفاتن الذي اشترته جاهزاً لتلقى به حبيبها، وكذبها بأنها سترتيده للخروج إلى الجامعة، وسرعة بديعتها في اصطناع الأسباب، وفي عدم ظهور علامات الارتباك عليها، وعندما ذكّرتها أمّها أن ذلك اليوم كان يوم إجازة، حضرت بديعتها مباشرة وادّعت بأنها تريده للذهاب إلى مكتبة الجامعة لاحتياجها إلى بعض المصادر.

ونظراً لإصرار أمّها عليها على تغيير الفستان، تظاهرت أنها قد أدركت خطأها، وأنها ستطيع والداتها وتلبس ثوباً محتشماً، لكنها وهي في طريقها إلى المطعم تقرّ بملفوظها الآتي: "أزحنتُ الشال الذي كان يغطي صدري، وفتحتُ زيّين من أزوار قميصي، وأخرجت من حقيبتي زجاجة عطر رششت رذاذها على شعري ورقبتي وباطن كفي"⁽⁹³⁾.

2.7. التضحية والإيثار

كثيراً ما يتجلّى هذا النسق لدى الشخصيات النسائية، حتى إنه يبلغ أحياناً حدّ السذاجة والضعف، وخصوصاً لدى الأمّهات، حيث إن سيكولوجية الأمّ تذوب في مصلحة أبنائها فطرياً، ويتمثّل ذلك لدى الأمّ سمر في تضحيتها بسعادتها من أجل بناتها، وإيثارهنّ على نفسها؛ ببقائها تحت عصمة زوجها الظالم الهاجر لها، والمقتّر عليها وعلى بناتها، وفي صبرها على نكد ضرّتها وحمايتها، وكذلك في تحمّلها أعباء الحياة الاقتصادية وشظفها بالعمل المضني والخياطة، دون أية ردة فعل، وتظلّ تردّد في صبر: "المهم عندي فراشات قلبي"⁽⁹⁴⁾.

بل إن ابنتها رياماً قد أثارت فيها هذا التساؤل- بعد إلحاح السيد مختار عليها بإخبار أمّها بمشاعره تجاهها- عن سبب عدم تفكيرها بالزواج من رجل ميسور الحال يكفّرها مشقّة الحياة وشظفها، ويتكفّل بناتها! فتعكّر مزاج أمّها، وشزرتها بنظرة حادّة، ثم أردفت قائلة: "عندما كنت متزوجة من ياسين، لم يصرف عليّ وعليكنّ إلا النزر القليل، ثم كفّ عنه، فكيف أمل أن يفعلها رجل غريب؟ كيف آمن عليك وعلى هند منه؟ إذا كان العمّ قد تحرّش بابنة أخيه، فماذا سيفعل الرجل الغريب ببنات زوجته؟"⁽⁹⁵⁾.



وتظهر التضحية لدى ريام مع ما كانت تجده في نفسها من الغضب والتقزز من زوج أختها لتحرشه بها أكثر من مرة، حيث لاذت بالصمت والكتمان؛ كيلا تتسبب في توتر علاقته بأختها. وظلت تتظاهر أمامه بعدم التوجس منه، حتى إذا حُبس ذلك الزوج، وأبصرت كيف استبد الحزن بأختها، وتردّت صحتها، انتابت الحسرة ريامًا على أختها وبذلها مشاعرها لزوج سيئ، عندها قرّرت أن تصارحها بعد ترددٍ مريب⁽⁹⁶⁾.

وهنا تضحية أخرى؛ فاعترافها بفعلته الشنيعة مع كل هذا الصراع النفسي، والمخاوف المحيطة بالموقف، مخاطرة أقدمت عليها لانتشال أختها من ألم على رجل لا يستحق أن تكن له شعورًا حسنًا.

وقد تبين من مظاهر التضحية التي أبرزتها الروائية سذاجة أنثوية واستلاب، فكثير من تلك الصورة مستظلة بنمط المرأة التابعة والعاجزة، الأم سمر تضحّي بشبابها وكرامتها لأنها ملقّنة فكرة أن تركها لزوجها ضياع لبناتها، وكأنه لا يوجد حلول لنيل كرامتها وحفظ بناتها، وريام تضحّي من أجل أختها وتكظم غيظها عنها لعلها بحب أختها لزوجها، وهذا النمط الذهني الأنثوي كارثي، فكيف للحب من طرف واحد أن يهزم كرامة هاتين الفتاتين؟

2.8. العزلة والإحباط

تصوّر الروائية مجتمعًا يعجّ بالصراعات الفردية والجماعية، وما ينجم عن ذلك من مظاهر الهرب والعزلة والمخاوف والانكفاء على الذات، ويظهر ذلك فيما بين أفراد المجتمع الواحد، وتوجّس كل واحد منهم من الآخر. إذ تشكو ريام بعد عودتها للبيت القديم بعد غياب طويل، من تغيّر الأحوال وسوءها، وكيف صار الناس منطوين على أنفسهم، منشغل كل واحد منهم بأحواله، مؤثرًا العزلة والوحدة دونًا عنهم⁽⁹⁷⁾، ويظهر هذا أيضًا في ظاهرة الإحباط.

ويتعالق هذا النسق ويتناصّ مع أنساق أخرى اجتماعية، وسوسيولوجية، نحو: هيمنة العادات والتقاليد المتكسّسة، والسلطوية، كالتسبب بالحرب والدمار، وإهلاك الحرث والنسل، وفقدان الأهل. ويتجلّى ذلك فيما آل إليه حال فاطمة من شعورٍ محبّط، واستياء بالغ من هذا الواقع المريب، وكرهه حدّ اليأس من الحياة، كما هو في فضفضتها لصديقتها ريام عندما أثارتها بذلك السؤال الذي لامس شغاف فؤادها، ونكأ جراحها: "كلما سألت فاطمة: هل ثمة أمل في عودة زوجها مثلما حدث مع كثير من المفقودين؟ يأتي ردّها: دون أدنى شكّ: هو ميت، حتى أنّي نسيت ملامحه. وهذا



يعني أنّ الحب الذي بيني وبينه انتهى؛ فلو كان في قلبي مكانٌ، لبقيت ملامحُه محفورة مثل وشم. أنا فقط حين أتذكره أترحم عليه"⁽⁹⁸⁾.

وما فاطمة إلا نموذج لنساء كثيرات حكمت عليهن سلطات من حولهن بانتظار الزوج الغائب قولاً واحداً، ولا يحق للمرأة الغائب عنها زوجها -عندهم- أن تطلب الطلاق مهما طال غيابها، فكيف لو طلبت الزواج، وينتج عن ذلك صورة امرأة منزوية منكسرة تنتظر مفاجآت القدر.

ويتبلور نسق الوحشة والاعتراّب لدى ريام التي صارت وحيدة بعد موت أمها، وانتقالها بسبب تحرّش زوج أختها بها للسكن بمفردها، فهي تكابد لوعة فراق أمها في وحدتها، وتفتقد السند في هذه الحياة: "لقد كانت أمي سندي، وبعد رحيلها لم يعد لي من سند"⁽⁹⁹⁾. وكذلك في استشعار (ريام) ذلك، في ملفوظ خطابها الآتي: "أحبس نفسي في الوقت طال أم قصر، لا ألتفت إلى دقات الساعة الجدارية، ولا يعنيني أمرها. الساعة الحقيقية هنا في جسدي. تدوس عليه عقاربها وتهرسه، لكنني أقاوم. تصحّبني روح أمي، وتمنّحني الصبر على احتمال وحشتي..."⁽¹⁰⁰⁾.

ولشدة ما تعانيه من وحشة واعتراّب، تلوذ بالكتابة وتفرّ إلى ذكرياتها، في محاولة منها لتبديد هذا الشعور المفزع الجاثم عليها، والتنفيس عمّا يجيش في مكنونها: "مزاجي الذي تعكّر منذ سنين، ولم تنفع معه كل طرق التنقية، مزاج يشبه طقساً مضطرباً يجمع الفصول كلها في يوم واحد، أو يسقطها لصالح شتاء طويل مثلج وممطر برعود مخيفة، وبروق تكشف تحت سطوعها حتى خبايا النفس، فأكشف عن نفسي حجّتها، وأفتح أوراقاً لأدوّن تلك الأيام التي تسربت وما عاد لها غير الذكريات.. تمثني أصابعي على الورق كأنها تمثني على وحل، حتى عندما أستعيد حلمًا شفافاً كان لي، فإنني أرى في زوايا ذاك الحلم بقايا وحل مُتججّر ومُخدّد بشروخ عميقة من اليباس، ومع ذلك أمضي إليها، إلى تلك الأيام وأكتب..."⁽¹⁰¹⁾.

إن في قول الساردة: "تعكّر منذ سنين" مجاز ثقافيّ، حيث تشير هذه الاستعارة إلى أن جنيات وممارسات المؤسسات الثقافية في الزمن المنصرم من عمرها هي التي جعلتها اليوم وحيدة ومضطربة، تبحث عما تزجي به أوقاتها وتعيد لحياتها الروح، بعد أن نالت حريتها بموت أو ابتعاد من سرقوا مستقبلها في طفولتها وشبابها.



2.9. الصراع بين جدليتين

ويبرز هذا النسق منذ عنوان الرواية الذي يضعنا على عتبة تصوّرية في كون الساردة تمتلك سلوكيات تختلف عن بقية النساء في الرواية فهي تتسم بالتفرد والاعتداد بالشخصية ومحاولة كشف المستور وفك مغاليق الأشياء، فكأنها تبحث عن عوالم الدهشة والغرائبية، لذا كان قرارها متفردًا بأن تحمل حقيبتها وتتجه إلى المجهول، وقد يكون العنوان قد اتخذ المدى الأقرب في الدلالة بمعنى من من الاسمين سيقوم وينطلق من جديد، عالم الأم الصابرة المناضلة الذي يمثله اسم ريام، أم عالم الأب عالم الذكورة الصارم الذي اختار لها اسم كفى في محاولة منه لإعاقه شخصيتها، والتحكّم بها⁽¹⁰²⁾

ويكمن الصراع بين كل من: الفناء/الخلود، الحلم/اليقظة، الطيف/الحقيقة، الغياب/الحضور، الألم/الأمل. ويمكن أن يظهر ذلك من حلم ريام بمجيء أختها صابرين، ووقوفها عند باب غرفة الخياطة، وكيف أنهم رفعت رؤوسهن مندeshات من وجودها وهي الميتة. ولم تنبس إحداهن بكلمة. فلمّا طال صمتهم، تكلمت هي: "جئت أزوركم أيها الموتى". هذه العبارة حسب الساردة "ظلت محفورة في رأسي تضيء كلّما تذكّرت صابرين، أو كلّما أصابني يأس من الحياة، أغوص فيها باحثة عن معناها العميق متسائلة: هل نحن موتى، وهي الحيّة بعد موتها؟"⁽¹⁰³⁾

ويبدو أن الروائية قد حبكت تلك العبارة بعناية لتفصح عن غيرتها على بنات جنسها "أيها الموتى" لتوقظ بقايا الروح في تلك الأجساد المنهكة بالاستلاب والاستسلام له، وقد ظهر أثر هذه العبارة ومفعولها عندما خرجت ريام من بوتقة الأهل والمجتمع، وانطلقت من واقع كالموت إلى واقع حيوي.

ويندرج تحت هذا النسق نسق الصراع بين الذات وما يُعيقها ويُحدّق بها، أي الصراع بين ريام وبين تلك المعوّقات، ومواجهة الذات وتصديّها لها، ويتمثل ذلك في مشهد وصفي ملحي دراماتيكي فيما رآته ريام في كابوس مريع من وحوش كاسرة، وصحراء جرداء مُقفرة، ورمال متوحشة، ودخان ولهب ولهب، وزوابع محمرة، وذئاب ضارية... ولولا تصدي هذه الذات ومواجهتها لتلك المعوّقات، وإصرارها على البقاء والديمومة في الحياة، لظفرت بها، ولتسببت حينئذٍ في إعاقتها وتثبيطها عن فعل ما تسعى إليه وتروم تحقيقه، ولشّلت فاعليّتها وديناميّتها، فقد كانت الملفوظات الواردة في نصّ الكابوس⁽¹⁰⁴⁾ صورة لصراع الذات الساردة مع أنظمة قارّة تحاول الانعتاق منها، وهي على يقين بأن



هذه المعركة من أشد المعارك عنفًا، تدور رحاها على "أرض جرداء مشوّكة ما لها حد..." كان الحلم يعبر بها في أرض جرداء، الحياة فيها مستحيلة، كما هو الواقع الذي تعيشه بكل صور الحرمان والقفر من كل معاني الحياة، وأرض الحلم شائكة؛ مما يجعل العبور منها مخاطرة كما هو واقعها في اليقظة حيث إنها تمضي فيها كمن يسير والأشواك تنهشه، والرمال تمتدّ على مدى البصر لتحكي حالة الغربة والتيه التي تكادها في الواقع، ورياح السموم تهبّ من كل جانب في صورة مطابقة للقمع والتثبيط والعراقيل التي تعوق أحلام المرأة بالحياة الكريمة.

وفي مقابل تلك المشاهد التي تصوّر عظم حجم الخصم تبرز مشاهد للمقاومة من قبل الساردة، لا تبدو فيها في موقف بطولي، أو بقوى خارقة، وإنما هي مقاومة جبليّة لا يخلو منها حيّ في هذا الوجود: "تهدرُ السيارة وتغوصُ في الرمال، وأخرجها بصعوبةٍ لأواصل السير"، وكما تقاوم بالقوة البدنية فإنها تقاوم بالأمل، وهو يعاندها: "عن بعد يُخاتلني السراب، يقتربُ ويبتعد"، وإذ بالمركر والخداع الذي تعيشه في يقظتها يتمثل لها في منامها في مشهد السراب، والأمل الذي تنشده وتراه بعيدًا يتمثل في صورة سماءٍ نائية تتراءى من خلف مشاهد مثقلة بالوجع واليأس: "أنظر إلى المدى البعيد المُغبر الذي لا ينتهي إلا عند نقطةٍ في السماء، فلا أرى أبنية ولا بشرًا ولا حيوانات".

وفي مواجهة الخصوم الأشداء والأمل الخائر، برزت بعض ملامح القوة تسردها ريام وهي تتعجب: "لم يساورني الخوف أبدًا"، وتبلغ حد الاستنكار لأن اللاوعي الذي صنع هذا المشهد كان يودّ أن يأذن للذات بالانعتاق من الواقع الأليم الذي تكادها حال الوعي، فأدخل الذات في صراع مع ذاتين تسكنانها: "أنا التي أقودها، يا للعجب! من أين واتني كل هذه الشجاعة لأغامر في رحلة غير محسوبة العواقب؟"

لقد نسجت الروائية من خلال هذا الكابوس (فيلمًا) موجزًا لواقع ومصير المرأة التي تنفر من تلك الأنظمة القارة التي قولبتها، وظلت المؤسسات الثقافية التي صنعت تلك الأنظمة متشبثة بشروطها التي تسيّر المرأة لها، ولا تقبل أي مقاومة أو تغيير، وقد استعانت الروائية لذلك بتقنيات الألوان والفضاء والرموز، وما تحمله تلك التقنيات من إشارات تسهم في إبراز تلك القضايا، وإزالة القتات عنها.

فقد انسربت في ملفوظ الكابوس إشارات مهمة إلى مصدر هذه الثقافة القاسية التي تعاني فيها الساردة، مع أنها تقيم في أرض الرافدين والسود، حيث إنها ثقافة مستوردة من فكر بدائيّ



متصحر، آمن به وتشبّث من تشبّث؛ إرضاء لمصالحه وأطماعه في التفوق على من انصبّت عليه شروط المؤسسة لتجعله في منزلة أدنى، مما جعل المرأة الواعية بحقوقها، القابعة في مثل ذلك الواقع الذي لا تملك له ردّاً أو مقاومة، ترى الوجود كلّهُ مقفراً، وتعجز عن لمح أي معنى للحياة فيه، بل إنها قد بلغت حدّ الخوف من بواعث الأمل، فما هي إلا سراب خداع مكر في عينٍ طُبعت على الخوف والحرمان، حتى إن صور المقاومة التي تسلّلت في هذا الصراع ظلت محكومة بالخوف والثقل والمثبطات.

ومن مظاهر (الخوف/ اللأخوف)؛ ما عمدت إليه ريام في استدراجها صديقتها فاطمة لتبوح لها بمكنونها، فباحث لها فاطمة بعلاقتها مع رجلٍ أحبته قبل بضع سنوات، واتفقا على الزواج. ولما وجدت ممانعة من أسرتها، تحدّتهم، وهددتهم بالهروب معه، وجلب العار لهم، لكن هذا التحدي والمواجهة الذي يشكّل هنا (نسق اللأخوف)، ومحاولة هذه الذات إثبات وجودها وحضورها الفاعلي، استحال إلى خضوع واستكانة، واستحوذ الفاعلية والحضور للنسق المضاد (نسق الخوف)، المتمثّل في حضور نسق العادات والتقاليد المتوارثة، في مقابل (غياب الذات)، بل وتغييبها، عندما جُوّهت بالرفض القاطع من أسرة زوجها أيضاً، واستكانة حبيبها لهم، وعدم تصدّيه لهذا النسق السوسيوثقافي.

النتائج:

- 1- تعدّ رواية "ريام وكفى" للكاتبة هدية حسين من الأدب النسائي، وهي في الوقت ذاته أدب نسوي ألقت فيه الأدبية الضوء على قضايا نسوية تبلورت في مجتمع يجعل الأنثى في مرتبة أدنى، ويتبرّم بوجودها ويختزل دورها الحياتي في أعمال يحتقرها.
- 2- تتحكّم الخلفيات الثقافية للمجتمع في ترسيخ المفاهيم على اختلافها، ومن هنا تتكوّن الأفكار التي تحدث الصدام والصراع بين أفراد المجتمع المنمّطين وأفراده الاستثنائيين الذين تنأى بهم همهم عن الجمود والاستسلام.
- 3- لكل مجتمع خلفياته التي تشكل ثقافته، وهي –غالباً- ذات الخلفيات في مختلف المجتمعات، وتختلف المجتمعات باختلاف طبيعة تلك الخلفيات، وتبقى الفردانية التي لا يخلو مجتمع بشري منها هي القوة الأجدى لتسيير المجتمع نحو حياة أفضل.
- 4- صرّحت الرواية بجملة من الأنساق الثقافية التي أسهمت في تنميط صورة المرأة في كثير من المجتمعات، وقد تخيّرت الروائية من تلك الأنساق ما يبرز قبحيات المؤسسات الثقافية التي



تشكّلت تلك الأنساق في ظلها، مثل: الذكورية المهيمنة، والأنثوية المهمشة، والظلم والمظلومية، والاحتياط والمراوغة، والعزلة والإحباط، والصراعات الجدلية، كما ألفت الضوء على جملة من الأنساق التي تراعي الفضائل والقيم، مثل العفة والفضيلة، والتضحية والإيثار، مما جعل الرواية ذات رؤية متوازنة للمجتمع.

5- أسفرت الأنساق الثقافية في رواية ريام وكفى عن ثقافة تراكمية وأنماط ذهنية سائدة، تشكّلت في ظلّ مؤثرات إيديولوجية، وفكرية، وقيمية، واجتماعية، ونفسية، وسلوكية، فبرزت صور للمرأة المنمطة مثل صورة الزوجة المدعنة، والمرأة المتسلطة، والمسترجلة، والعانس، والأممية، والعاهرة.

الهوامش والإحالات:

- (1) النمط: نمذجة تتوخى ترسيخ شكل معيّن، علوش، معجم المصطلحات الأدبية: 221.
- (2) يُنظر: إبراهيم، السرد النسوي: 105.
- (3) يُنظر: الغدامي، النقد الثقافي: 63.
- (4) تبلورت الدراسات الثقافية في مرحلة الستينات من ق20م، عندما أسس ريتشارد موغارت مركز برمنجهام للدراسات الثقافية عام 1964م، وترأسه فيما بعد ستيورات هول. يُنظر: الخضراوي، السرد موضوعاً للدراسات الثقافية: 109.
- (5) نفسه: 107.
- (6) يُنظر: كوش، موسوعة الثقافة: 31.
- (7) ابن منظور، لسان العرب: مادة نسق.
- (8) بارت، التحليل النصي: 15.
- (9) يوسف، لسانيات الخطاب: 147.
- (10) خليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية: 294.
- (11) موقع جائزة كتارا للرواية العربية، متاح على: <https://kataranovels.com/novelist/%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86/>
- (12) البازعي، والرويلي، دليل الناقد الأدبي: 140.
- (13) طاهير، الخطاب المعرفي: 70.
- (14) شتراوس، الأسطورة والمعنى: 14.
- (15) يُنظر: لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق: 7.



- (16) ينظر: حيمر، في سوسولوجيا الثقافة والمثقفين: 32.
- (17) يُنظر: عليّما، النقد النسقي: 20.
- (18) نفسه: 99.
- (19) ينظر: سعدون، الذاكرة الأنثوية: 246.
- (20) حسين، ريام وكفى: 48-120.
- (21) يُنظر: حجازي، ما بعد الثقافة: 11، 12.
- (22) يُنظر: خليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية: 292.
- (23) معتصم، المرأة والسرد: 131.
- (24) وولين، مقولات النقد الثقافي: 86، 87.
- (25) يُنظر: إيزابجر، النقد الثقافي: 83.
- (26) حسين، ريام وكفى: 118.
- (27) نفسه: 125.
- (28) حجازي، التخلف الاجتماعي: 78.
- (29) يُنظر: بلعل، خطاب الأنساق: 207.
- (30) الغدامي، النقد الثقافي: 79.
- (31) إبراهيم، السرد النسوي: 30، 31.
- (32) حسين، ريام وكفى: 122.
- (33) يُنظر: إبراهيم، السرد النسوي: 66.
- (34) حسين، ريام وكفى: 123.
- (35) ينظر: النابي، نساء الصبر في ريام وكفى: 26.
- (36) ينظر: السرد المضاد في رواية ريام وكفى: 278.
- (37) حسين، ريام وكفى: 2.
- (38) يسمي بعضهم ابنته (غنى) على حد قول أحدهم: "لأننا في غنى عن البنات"، وليس كل من يطلق على ابنته شيئاً من تلك الأسماء داخل في هذا الصنف، ولكن الأصل في كثير من هذه الأسماء أنها نتاج ثقافة اجتماعية رافضة للأنثى
- (39) حسين، ريام وكفى: 22.
- (40) نفسه: 7.
- (41) نفسه: 20.
- (42) نفسه: 50.
- (43) حجازي، التخلف الاجتماعي: 200، 201.



- (44) يُنظر: إبراهيم، السرد النسوي: 222.
- (45) حسين، ريام وكفى: 135.
- (46) نفسه: 135.
- (47) نفسه: 126.
- (48) نفسه، الصفحة نفسها.
- (49) نفسه: 168.
- (50) نفسه: 22.
- (51) نفسه: 50.
- (52) ينظر: إبراهيم، السرد النسوي: 11، 12.
- (53) حسين، ريام وكفى: 74.
- (54) نفسه: 74، 75.
- (55) نفسه: 76.
- (56) عطار، ميثاق حسن: 277.
- (57) حسين، ريام وكفى: 155.
- (58) نفسه: 163.
- (59) نفسه: 13.
- (60) نفسه: 5.
- (61) بلعلي، خطاب الأنساق: 260، 261.
- (62) الغدامي، المرأة واللغة: 34.
- (63) حسين، ريام وكفى: 54.
- (64) نفسه: 30.
- (65) نفسه: 120.
- (66) بو عزة، سرديات ثقافية: 38.
- (67) حسين، ريام وكفى: 81.
- (68) نفسه: 21.
- (69) نفسه: 20.
- (70) نفسه: 22.
- (71) نفسه: 118.
- (72) نفسه: 19.

- (73) نفسه: 90.
- (74) نفسه: 90.
- (75) نفسه: 90، 132.
- (76) يُنظر: إبراهيم، السرد النسوي: 112.
- (77) حجازي، التخلف الاجتماعي: 217.
- (78) حسين، ريام وكفى: 123.
- (79) نفسه: 34، 35. والمعدان من يصنعون الحصائر والبواري، ويربّون الجاموس
- (80) الغدامي، المرأة واللغة: 10.
- (81) حجازي، التخلف الاجتماعي: 52.
- (82) حسين، ريام وكفى: 54.
- (83) نفسه: 51.
- (84) نفسه: 54.
- (85) الغدامي، المرأة واللغة: 10.
- (86) حسين، ريام وكفى، 55.
- (87) نفسه: 120.
- (88) نفسه: 51.
- (89) سعدون، الذاكرة الأنثوية: 247.
- (90) حسين، ريام وكفى: 111.
- (91) يُنظر: بيرجر، ودوجلاس، وفوكو، وهابرماس: التحليل الثقافي: 297.
- (92) حسين، ريام وكفى: 62.
- (93) نفسه: 62.
- (94) نفسه: 98.
- (95) نفسه: 98.
- (96) نفسه: 126.
- (97) نفسه: 130.
- (98) نفسه: 124.
- (99) نفسه: 105.
- (100) نفسه: 77.
- (101) نفسه، الصفحة نفسها.



(102) يُنظر: وردي، والقيسي، التناسل التراثي في رواية ريام وكفى: 57.

(103) حسين، ريام وكفى: 89.

(104) نفسه: 95، 96.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) إبراهيم، عبدالله، السرد النسوي - الثقافة الأبوية- الهوية الأنثوية- والجسد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011م.
- (2) بارت، رولان، التحليل النصي، ترجمة: عبد الكبير الشراوي، دار التكوين، المغرب، 2009م.
- (3) البازعي، سعد، والرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
- (4) بلعلي، آمنة، خطاب الأنساق - الشعر العربي في مطلع الألفية الثالثة، النادي الأدبي بالباحة، السعودية، 2014م.
- (5) بو عزة، محمد، سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2014م.
- (6) بيرجر، بيتر ل، ودوجلاس، ماري، وفوكو، ميشيل، وهابرماس، يورجين، التحليل الثقافي، تحرير: روبرت وشنو، وجيمس وينسون هنتر، وألبرت بيرجين، وإديث كريزويل، ترجمة: فاروق أحمد مصطفى، محمد حافظ دياب، مرفت العشماوي، ونادية أحمد محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م.
- (7) حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016م.
- (8) حجازي، ياسر، ما بعد الثقافة - التداوليات اللانهاية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014م.
- (9) حسين، هدية: ريام وكفى، دار رؤية، مصر، 2014م.
- (10) حيمر، عبد السلام، في سوسيولوجيا الثقافة والمتقنين - من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2009م.
- (11) الخضراوي، إدريس، السرد موضوعًا للدراسات الثقافية، مجلة تبين، صادرة عن المركز العربي للأبحاث، الدوحة، مج2، ع7، 2014م.
- (12) خليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016م.
- (13) سعدون، نادية هناوي، الذاكرة الأنثوية في رواية ريام وكفى لهديّة حسين، مجلة نزوى، مسقط، ع95، 2018م.
- (14) شتراوس، كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاعر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م.



- 15) طاهير، كمال، الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام، أطروحة دكتوراه، كلية اللغات والآداب، جامعة باتنة، الجزائر، 2013م.
- 16) عطار، ميثاق حسن، السرد المضاد في رواية ريام وكفى لهديّة حسين، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، العراق، مج 22، ع 3، 2019م.
- 17) علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سوشبريس، الدار البيضاء، 1985م.
- 18) عليمات، يوسف محمود، النقد النسقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2015م.
- 19) الغدامي، عبد الله محمد، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م.
- 20) الغدامي، عبد الله محمد، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- 21) كوش، دنيس، موسوعة الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م.
- 22) لومان، نيكولاس، مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: فهد حجازي، منشورات الجمل، بغداد، 2010م.
- 23) معتصم، محمد، المرأة والسرد، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004م.
- 24) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 25) موقع جائزة كتارا للرواية العربية، متاح على: <https://kataranovels.com/novelist/%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86>
- 26) النابي، ممدوح فراج، نساء الصبر في ريام وكفى للعراقية هدية حسين، مجلة المشرق العراقية، العراق، 2015م، متاح على الرابط: <https://thaqafat.com/2015/06/26505>
- 27) وردي، إنعام منذر، والقيسي، ماجد عبد الله مهدي، التناص التراثي في رواية ريام وكفى للرواية هدية حسين، مجلة الأستاذ، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، مج 1، ع 219، 2016م.
- 28) وولين، ريتشارد، مقولات النقد الثقافي مدرسة فرانكفورت الوجودية، ما بعد البنيوية، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م.
- 29) يوسف، عبد الفتاح أحمد، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة - فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010م.

Arabic References

- 1) 'Ibrāhīm, 'Abdallāh, al-Sard al-Niswī - al-Taḳāfah al-'Abawīyah - al-Huwiyyah al-'Antawīyah - & al-Ġasad, al-Mū'assasat al-'Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Našr, Bayrūt, 2011.
- 2) Bart, Roland, al-Taḥlīl al-Naṣṣī, tr. 'Abdalkabīr al-Šarqāwī, Dār al-Takwīn, al-Mağrib, 2009.



- 3) al-Bāzi'ī, Sa'd, & al-Ruwyli, Miḡān, Dalil al-Nāqid al-'Adabī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2002.
- 4) Bil'ālī, Āminah, Ḥaṭṭāb al-'Ansāq - al-Ši'r al-'Arabī fī Maṭla' al-'Alfiyah al-Ṭaliḥ, al-Nādī al-'Adabī bi-al-Bāḥah, al-Su'ūdīyah, 2014.
- 5) Bū 'Azzah, Muḥammad, Sardiyāt Ṭaqāfiyah min Siyāsāt al-Huwiyyah 'ilā Siyāsāt al-Iḥtilāf, Dār al-'Amān, al-Ribāṭ, 2014.
- 6) Berger. Peter L, Douglas, Mary, Foucault, Michel, and Habermas, Jürgen, al-Taḥlīl al-Ṭaqāfī, ed: Robert Wuthnow, James Davison Hunter, Albert J. Bergesen, Edith Kurzweil, tr. Fārūq 'Aḥmad Muṣṭafā, Muḥammad Ḥafīz Diyāb, Mirfat al-'Ašmāwī, & Nādyah 'Aḥmad Muḥammad, al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 2009.
- 7) Ḥiḡāzī, Muṣṭafā, al-Taḥalluf al-Iḡtimā'ī - Madḥal 'ilā Saykūlūḡiyat al-'Insān al-Maqḥūr, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2016.
- 8) Ḥiḡāzī, Yāsir, mā ba'da al-Ṭaqāfah — al-Tadāwliyyāt al-Lāniḥā'iyah, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2014.
- 9) Ḥusayn, Hadīyah: Rīyām & Kafā, Dār Rū'yah, Miṣr, 2014.
- 10) Ḥaymar, 'Abdalsalām, fī Sūsiyūlūḡiyā al-Ṭaqāfah & al-Muṭaqqafīn - min Sūsiyūlūḡiyā al-Tamṭṭulāt 'ilā Sūsiyūlūḡiyā al-Fi'l al-Iḡtimā'ī, al-Šabakah al-'Arabīyah lil-'Abḥāt, Bayrūt, 2009.
- 11) al-Ḥaḍrāwī, 'Idrīs, al-Sard Mawḍi'an lil-Dirāsāt al-Ṭaqāfiyyah, Maḡallat Tabyyan, Šādirah 'an al-Markaz al-'Arabī lil-'Abḥāt, al-Dawḥah, V 2, I 7, 2014.
- 12) Ḥalīl, Samīr, Dalil Muṣṭalaḥāt al-Dirāsāt al-Ṭaqāfiyyah & al-Naqd al-Ṭaqāfī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2016.
- 13) Sa'dūn, Nādyah Hannāwī, al-Dākīrah al-'Untawīyah fī Riwayah Rīyām & Kafā li-Hadīyah Ḥusayn, Maḡallat Nazwā, Masqat, I 95, 2018.
- 14) Strauss, Claude Levi, al-'Uṣṭuratu & al-Ma'nā, tr. Šākīr 'Abdalḥamīd, Dār al-Šu'un al-Ṭaqāfiyyah al-'Āmmah, Baḡdād, 1986.
- 15) Ṭāhyr, Kamāl, al-Ḥiṭāb al-Ma'rifi lil-Ši'r al-'Arabī Qabla al-'Islām, PhD Thesis, Kulliyat al-Luḡāt & al-'Ādāb, Ġāmī'at Bātnah, al-Ġazā'ir, 2013.
- 16) 'Aṭṭār, Miṭāq Ḥasan, al-Sard al-Muḍād fī Riwayah Rīyām & Kafā li-Hadīyah Ḥusayn, Maḡallat al-Qādisīyah lil-'Ulūm al-Insāniyyah, al-'Irāq, V 22, I 3, 2019.



- 17) 'Allūš, Sa'īd, Mu'ğam al-Muṣṭalahāt al-'Adabīyah al-Mu'aširah, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, Sūšbrīs, al-Dār al-Bayḍā', 1985.
- 18) 'Ulaymāt, Yūsuf Maḥmūd, al-Naqd al-Nasaqī, al-'Ahliyah lil-Našr & al-Tawzī', 'Ammān, 2015.
- 19) al-Ğaḍḍāmī, 'Abdallāh Muḥammad, al-Mar'ah & al-luğah, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2006.
- 20) al-Ğaḍḍāmī, 'Abdallāh Muḥammad, al-Naqd al-Ṭaqāfī qirā'ah fī al-'Ansāq al-Ṭaqāfīyah al-'Arabīyah, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2005.
- 21) Koch, Dennis, Mawsū'at al-Ṭaqāfah fī al-'Ulūm al-Iğtimā'īyah, tr. Munīr al-Sa'dānī, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarğamah, Bayrūt, 2007.
- 22) Luhmann, Niklas, Madḥal 'ilā Naẓarīyat al-'Ansāq, tr. Fahmī Ḥiğāzī, Manšūrāt al-Ğamal, Bağdād, 2010.
- 23) Mu'tašim, Muḥammad, al-Mar'ah & al-Sard, Dār al-Ṭaqāfah, al-Dār al-Bayḍā', 2004.
- 24) ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D.
- 25) Mawqī' Ğā'izat Katārā lil-Riwāyah al-'Arabīyah, mutāḥ 'alā:
<https://kataranovels.com/novelist/%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86>
- 26) al-Nābī, Mamdūḥ Farrāğ, Nisā' al-Ṣabr fī Rīyām & Kafā lil-'Irāqīyah Hadīyah Ḥusayn, Mağallat al-Mašriq al-'Irāqīyah, al-'Irāq, al-'adad, 2015, Link: <https://thaqafat.com/2015/06/26505>.
- 27) Wardī, 'In'ām Mundīr, & al-Qaysī, Māğid 'Abdallāh Maḥdī, al-Tanāšš al-Turātī fī Riwāyah Rīyām & Kafā lil-Riwā'īyah Hadīyah Ḥusayn, Mağallat al-'Ustād, Kullīyat al-Tarbiyah Ibn Rušd, Ğāmi'at Bağdād, mğ1, '219, 2016.
- 28) Wolin, Richard, Maqūlāt al-Naqd al-Ṭaqāfī Madrasat Frankfur al-Wuğūdiyyah, mā ba'da al-Binyawīyah, tr. Muḥammad 'Inānī, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarğamah, al-Qāhirah, 2016.
- 29) Yūsuf, 'Abdalfattāḥ 'Aḥmad, Lisānīyāt al-khiṭāb & 'Nsāq al-Thaqāfah-Falsafat al-ma' nā bayna Nizām al-khiṭāb & shurūṭ al-Thaqāfah, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm Nāshirūn, Bayrūt, 2010.





التحفيز السردى في رواية (جاهليّة)

د. نورة سعد محمد الشهراني*

naldrani@ub.edu.sa

الملخص:

يتناول البحث رواية (جاهلية) للرواية السعودية ليلي الجبني، وركز على دراسة آليات تشكيل الحوافز السردية في الرواية، واختار البحث دراسة العلاقة الجدلية بين الأنساق التكوينية للرواية لا سيما جدلية الاختلاف والائتلاف بوصفها إحدى البنى المجتمعية المؤسسة لأحداث الرواية، والبناء الروائي (التحفيز)؛ للكشف عن دوره في تجسيد الصراع في مبنى الرواية، ودلالاتها، بالاعتماد على المنهج الشكلي للوصول إلى أهدافه. وضمّ البحث مقدمة، ثم التمهيد الذي ضمّ التعريف بأبرز عتبات البحث، وأبرز الحوافز التي شكّلت الرواية وهي: التحفيز السياقي البنائي، وتحفيز الطبيعة أو الخاصية، وتحفيز الدلالة والموضوعية، وتوصل البحث إلى نتائج أبرزها: تفاوت مستويات أدبية توظيف الحوافز في الرواية، وكان التحفيز الدلالي من أكثر الحوافز تميّزاً في الرواية، ووظفت الرواية المتعاليات النصية، والنصوص الموازية في بداية كل فصل. وفي تحفيز الشخصيات كانت الأنماط الفعلية لها منسجمة مع تعاقبية الأحداث، فكانت الأنماط السلبية (الكراهية، الانفصال، الإعاقة) أكثر من الإيجابية. كما كانت البنى اللغوية في الرواية أقرب إلى التداولية المجتمعية في الحياة اليومية منها إلى اللغة الأدبية؛ لذا كانت أكثر المشتركات اللفظية مأخوذة من السياق اللغوي التداولي. وأنّ دراسة البنية اللغوية والتشكيل السردى تعين على قياس أدبية النص الروائي، وفهم آلية تحويل الحكاية إلى بنية سردية مذهشة عبر تشكيل الحوافز.

الكلمات المفتاحية: التحفيز السردى، التشكيل، الاختلاف، جدلية، الائتلاف.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهراني، نورة سعد محمد، التحفيز السردى في رواية (جاهليّة)، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 511-547.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة (CC BY 4.0) Attribution 4.0 International، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

Narrative Stimulation in *Jahiliyyah* Novel

Dr. Nora Saad Mohammed Al-Shahrani*

naldrani@ub.edu.sa**Abstract:**

This paper examines Laila Al-Juhani's novel *Jahiliyyah* 'Ignorance' and focuses on the mechanisms of narrative incentives within the novel. The paper aims to understand how these incentives contribute to the conflict in the novel's structure and its overall implications. It identifies three types of narrative incentives: contextual, characteristic, and objective motivation. The novel uses textual transcendentalism and parallel texts to motivate its characters, with negative patterns outweighing positive ones. The linguistic structure of the novel is closer to societal deliberation in daily life than literary language, with verbal associations drawn from pragmatic linguistic contexts. Understanding the linguistic structure and narrative formation helps to measure the literary text of the novel and transform the story into an amazing narrative structure through the formation of incentives. Overall, the paper helps readers understand the narrative techniques and linguistic structures employed in the novel to create a captivating story.

Keywords: Narrative stimulation, Formation, Difference, Dialectics, Coalition.

* Associate Professor of Literature and Literary Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, University of Bisha, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shahrani, Nora Saad Mohammed, Narrative Stimulation in *Jahiliyyah* Novel, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 511 -547.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

استدعت حاجة النقد الأدبي الجديد وتحولاته الإجرائية التركيز على أدبيّة الأدب في مختلف أجناسه، واستحدث إجراءات تطبيقية جديدة لتحقيق ذلك، أهمها العودة إلى المعنى الأدبي من باب الشكل، أو التشكيل النصي، بوصفه دالاً عليه؛ لذا فإنّ الاهتمام بآليات التشكيل السردى وتقنياته البنائية في الروايات واحدة من أهم الأهداف في نظريات النقد الحديث ومعطياته منذ القرن العشرين؛ لأن الكشف عن الآليات اللغوية التي يوظفها الأديب في صناعة أدبية أدبه تعين على الكشف عن القدرة اللغوية والحساسية الفنية للأديب عامة والروائي خاصة في سرد حكايته؛ لاستقراء تشكلات النص السردى، والوقوف على جسده البنائي، وقراءة هيكل البنى السردية النصية في النصوص، لا سيما بعد أن تضخمت المكتبة النقدية بالقراءات التأويلية للنصوص السردية.

وتأتي قراءة آليات تشكيل التحفيز السردى رافداً من أهم الروافد المغذية للقراءات الشكلانية الحديثة، التي تعنى بالوقوف على أهم محفزات النص السردى، وآليات تشكّلها؛ للكشف عمّا تنهض به البنى من دلالات تمدد القراءات التأويلية والدلالية بجسر عبور لمقاربة معاني النص السردى، وعلاقات مبانيه الداخلية بسياقاته اللغوية من جهة، وسياقات مجتمعه الخارجية من جهة أخرى.

وتبقى رواية "جاهلية" نصّاً مفتوحاً لقراءات نقدية عديدة؛ لأنها -كما قال عنها صبري حافظ- استطاعت "أن تقدم لنا سرداً متراكماً، تتعدد فيه طبقات المعنى، وعتبات النص، ومستويات التأويل ولغات القص، وتتعدد القراءات المحتملة للنص... إنها رواية عربية بحق، تنتهي إلى أحدث ما قدمته، أو اجتريته الرواية العربية من مغامرات، وإستراتيجيات نصيّة وبنويّة"⁽¹⁾.

ويجد متلقي الرواية أمامه نصّاً مفتوحاً وقابلاً للقراءات المتعددة في أدواتها، والتممايزة في أهدافها؛ لذا جاءت هذه القراءة النقدية التي اختارت رصد مجموع الحوافز التي أسست البناء الشكلي للرواية موضوعاً لها؛ للكشف عن آليات التشكيل السردى لحوافزها، وتحليل التماسك البنيوي بين جدلية الاختلاف والانتلاف في المجتمع وتجلياتها السردية في العالم الموازي في رواية جاهلية.

ويطرح البحث عدداً من التساؤلات؛ سعياً إلى الوقوف على إجابتها في مباحثه؛ أهمها: ما أبرز الحوافز التي استبطنتها رواية جاهلية؟ وهل تنوعت؟ وما مدى دورها على تفتيق المرجعيات الدلالية للرواية وتكثيف دلالاتها بصناعة حوافز دلالية وموضوعية؟



وقد استعان البحث بالمنهج الشكلي. وجاء في تمهيد نظري عن المضمرات الاجتماعية في الرواية، والماهية والمفهوم للتحفيز السردى. ثم ثلاثة مباحث:

- التحفيز السياقي البنائي.
- تحفيز الطبيعة أو الخاصة.
- تحفيز الدلالة أو الموضوعية.

المضمرات الاجتماعية في أنساق الرواية التكوينية:

لقد اتجهت رواية (جاهلية) إحدى روايات تيار الوعي⁽²⁾ السعودية، إلى إظهار صراع الأنا بالآخر-المتماثل في السنن القبلية، والأعراف الاجتماعية- في السياقين اللغوي والدلالي للرواية، راسمةً بذلك تفاصيل معاناة المرأة ومشكلاتها التي ولدتها التعقيدات المجتمعية سعياً لإبراز المفارقات التي هيمنت على سلطة التشريع السلوكي في الحياة⁽³⁾.

وعكست رواية جاهلية العلاقة الجدلية بين بُنى المجتمع وطبقاته، وأحد الخطابات الكبرى المؤثرة فيه وهو الاختلاف، وصراع الانتماء والتعصب، والانتلاف فـ"التعبير عن العنصرية سردياً يستعيد تمثيل الوقائع الاجتماعية؛ لكشف إشكالاتها من داخل البنية الاجتماعية، فالسرديات عموماً، والرواية خاصة، تصوغ خطابها على إمكانات موجودة، وفواعل اجتماعية حيّة، فلا افتراض ولا مبالغة، وما يتبقى للرواية هو ترتيب السياقات، وتأكيد سلطة الخطاب، واستلاب الشخصيات، أو فاجعة العنصرية"⁽⁴⁾.

التحفيز السردى الماهية والتطور:

التحفيز السردى هو أحد معطيات النقد الشكلي الذي عُني بالتأسيس المصطلحي لبنى دراستهم، وضبط الماهية التي توجه الجهود النقدية. وقد عُرف التحفيز في خطاباتهم النقدية بتعريفات تقاربت في ضوابطها، أهمها تعريف (شلوفسكي) الذي ذكر أنه: "اكتشاف الأنساق المختلفة التي تستعمل خلال بناء المبنى (التوازي، التأطير، التصاعد، التنضيد، التشاكل) التي تقود إلى فهم الاختلاف فيما بين عناصر بنائها والعناصر التي تشكل مادتها: كالمثن الحكائي، اختيار الدوافع، الشخصيات، الأفكار..."⁽⁵⁾.

ولم يذهب (توماشفسكي) في تعريفه للتحفيز بعيداً عما ذهب إليه (شلوفسكي)، فقد رأى أن التحفيز هو "نظام الأنساق الذي يبرر إدراج حوافز معينة، أو إدراج مجموعاتها في سياق واحد؛ فكل



حافز جديد يدرج في صلب القصة ينبغي أن يكون مبرراً ومقبولاً بالنسبة للإطار العام⁽⁶⁾، وأشار إلى أهمية مراعاة الحاجة السردية في إضافة الحوافز لصلب الحكى، ف"يرى أن إدراج أي حافز جديد وأساسى في صلب القصة، ينبغي أن يكون مبرراً ومقبولاً بالنسبة للإطار العام؛ أي ينبغي أن يكون له علاقة شديدة بمجموع القصة، بحيث يكون القارئ مهتماً لقبوله"⁽⁷⁾. وأسهب (توماشفسكي) في حديثه عن الحوافز، ورأى أن عناصر البناء السردى هي الحوافز، وهي أصغر وحدات في الحكاية، وأن الطريقة التغريبية التي تنحرف عن مجرد التسلسل المعتاد لهذه الحوافز تُسمى التحفيز.

تطور التحفيز الشكلي في المدرسة البنيوية:

لم يكن التطور الذي لحق بالتحفيز السردى عند البنيويين تطوراً شمولياً، بل هو تطور محدود، اقتصر على أحد أنواع الحوافز عند الشكلايين وهو حافز الشخصية، في حين أن دراسة الشكلايين للحوافز كانت دراسة شمولية، تناولت حوافز عدة في النص الأدبي لا سيما الروائي⁽⁸⁾. ومن أبرز البنيويين الذين طوّروا مفهوم الحوافز: (غريماس)، و(تزيفتان تودوروف)، إذ رأى (تودوروف) أن العلاقات القائمة والمتغيرة بين الشخصيات في الأعمال السردية تبدو متعددة، لكن يمكن اختزالها في ثلاثة حوافز أساسية، هي: الرغبة، والتواصل، والمشاركة. ويقابلها ثلاثة ضدية أو سلبية، هي: الكراهية: ويقابل الحب، والجهر: ويقابل الإسرار الذي يحققه التواصل، والإعاقة: ويقابل المشاركة⁽⁹⁾.

وعليه؛ فإن كل تلك المعطيات التي أمدّت بها المدرسة الشكلائية، وما لحق بعض تلك الحوافز من تطور؛ تمد الناقد العربى المعاصر بأدوات إجرائية تؤسس له بناءً نظرياً عميقاً وتتيح له دراسة الحوافز في البنى السردية بأدوات شكلية حديثة.

وهذا البحث واحد من القراءات النقدية الشكلية التي استعانت بتلك الرؤى النقدية لأنماط التحفيز في البنية الحكائية، مراعيًا التطور الذي طرأ على النص الروائى المعاصر، والذي فرض قراءة حديثة لخارطة التحفيز قد توجب إضافة، أو تغييراً في توزيع أنواعه، وهو ما توصل إليه مراد مبروك (2001م) في كتابه النقدى الموسوم بـ(آليات التشكيل السردى في الرواية العربية المعاصرة "التحفيز نموذجاً").

وبهذا فقد اعتمدت هذه القراءة ما توفّر في رواية جاهلية من أنواع التحفيز في الرواية العربية المعاصرة التي توصل إليها الناقد، مع إدراك أن لكل نص روائى أدواته البنائية الخاصة به التي تتسق



وطبيعة معانيه، وبذلك تتحقق خصوصية بنائية لشكل الحوافز في مبناه، ومتمنه الحكائي، والتي تسترعي قراءة خاصة تقف على خصوصية تشكّل حوافزه الشكلية.

المبحث الأول: التحفيز السياقي البنائي

ويراد به الحوافز في البناء اللغوي، والسياق الكلامي في المبنى الحكائي، ويعني "اكتشاف الأنساق المختلفة التي تُستعمل خلال بناء النص الروائي، والتي يكون لها دور في بناء المبنى الحكائي من حيث التوازي، أو التصاعد، أو التنازل... تستند إلى أهم المقومات التي يعتمد عليها التحفيز السياقي وهي اللغة، والشخصية، والحدث"⁽¹⁰⁾.

1- تحفيز اللغة

الرواية أحد الفنون الكلامية القائمة على الحكي، فاللغة "هي أهم ما ينهض عليه بناؤها الفني، فالشخصية تستعمل اللغة، أو توصف بها، أو تصف هي بها، مثلها مثل المكان، أو الحدث، أو الزمان، فما كان ليكون وجوداً لهذه العناصر، أو المشكلات في العمل الروائي لولا اللغة"⁽¹¹⁾. ويتأسس تحفيز اللغة في المبنى الحكائي من نمطين من الحوافز، وهما: حافز المشترك اللفظي، وحافز المفارقة.

1-1 المشترك اللفظي

ويراد به البنية اللفظية المركزية التي تتكرر في المتن الروائي، وتشكل لازمة ضرورية في بناء السياق الروائي، لها معنى رئيس ومعانٍ لا نهاية لها بحسب السياق، والتي تُسهم في تأسيس الفضاء الدلالي للرواية، وتشكّل حافزاً لغوياً أساسياً، ومن دونها يحدث خلل في السياق، وتكرار ورودها في المبنى الروائي يجعل منها مشتركاً لفظياً، يخلق في الفضاء الحكائي تشاكلاً، أو توازياً⁽¹²⁾.

فيحمل المشترك اللفظي دالتين: دلالة حاضرة، أو مباشرة في البنية السطحية للغة الشعرية، يؤسسها السياق اللغوي، أو ما يُسمّى بالعلاقات الحضورية بين الدال -أو لوازمه- وبقية الدوال في المحور التأليفي. ويحفّزها البعد الدلالي الكامن في الوعي الجمعي المشترك لهذا الدال. ودلالة غائبة، أو غير مباشرة تضمّمها البنية العميقة للنص، يؤسسها السياق المقامي، أو التفاعل الفني بين الرؤية الأدبية للدوال، والجانب المجتمعي للرواية والأشياء التي عزّزت الصراع في بنية مجتمعهما، وبين الأبعاد الرمزية الإيحائية للدال.

وقد شكّل هذا النمط من الحوافز ملمحاً بارزاً في سياق رواية جاهلية، وظهر في مستويين:

1. تكرار بعض الكلمات، أو الجمل التي حملتها في كل مرة بمعنى جديد.



2. الخلايا اللفظية أو المعاجم اللغوية الدالة على معنى الطبقيّة، والجهل في بعض جوانب التعامل الإنسانيّ.

وتحقق حافز المشترك اللفظي في رواية جاهليّة على المستوى الأول في تكرار بعض الدوال، منها: كلمة (رائحة) ثلاث عشرة مرة في أكثر من سياق في مبنى الرواية، حتى أضحت لازمة ضرورية في بناء الرواية. ففي البداية تقول:

"لعنة الله عليهما! ألم تضايقهما رائحته؟ كل أبناء جنسه لهم رائحة حادة مزعجة؟ ألم تنتبه لهما؟ لكن رائحة الواحد منهم تنم عنه من مسافة، فكيف لم تنتبه؟"⁽¹³⁾.

فكانت الرائحة حافزاً لاستثارة معاني النبذ، والطبقيّة المقيتة في نفس هاشم، وإحياء الإحساس العميق الذي استوطن نفسه وعقله بالطبقيّة والفروق الاجتماعية ضد فئة المقيمين السود الذين لا يحملون الجنسية نفسها.

وقد تأصل هذا المعتقد في نفس هاشم منذ الطفولة؛ إذ استدعى حضور كلمة رائحة في هذا السياق النكوص إلى زمن طفولته، وتذكّر رائحة موسى زميله في الصف، فتصف عمق أثرها في نفسه: "كانت له تلك الرائحة التي لقومه، حادة ومزعجة"⁽¹⁴⁾.

فهذا الاستدعاء للرائحة دفع هاشمًا إلى الإقدام على إيذاء مالك بكل ما يحيك في نفسه من كراهية ونبذ لموسى أولاً، ثم لمالك الذي أصبح مثيلاً لتلك الطبقيّة المقيتة، فتصوّر قيمة الرائحة في كشف ذلك: "لقد وضع يديه تحت إبطيه، ولو أنه قرّبهما الآن من أنفه لشم رائحته، وربما عرف ألا شيء يستحق عناء ما فعل"⁽¹⁵⁾.

ثم تكررت هذه اللازمة اللغوية في مواضع أخرى، وحملت الرواية ظلالاً دلالية أخرى في الطبقة العميقة للبناء اللغوي. فأتخذت من الرائحة حافزاً لغوياً يكشف معنى الرفض في صوت المرأة، فتكررت (رائحة) في سياق قصّة (شرف) مرتين: "حين استوقفها اسم شرف؛ فقفز الكائن القبيح المخبوء داخل علب ضيقة. كانت له رائحة منتنة"⁽¹⁶⁾، "فأسلمت جسدها للنار تاركة رائحة شعرها"⁽¹⁷⁾. فالرائحة في هذا السياق تحمل مدلولات رفض القمع، والتمييز الجنسيّ ضد المرأة.

وفي سياق آخر كانت الرائحة تختزل في باطن مبناها اللغوي رفض التعايش الإنسانيّ الذي يعيشه المجتمع بأسره، فتقول في وصف حال (هاشم) وهو يتأهب للنيل من (مالك): "استنشق الهواء المعبأ برائحة المزارع، ورائحة جذوع نخل تحترق"⁽¹⁸⁾.



فرائحة الاحتراق التي استنشقتها (هاشم) تضاهي معاني العرقية، وأيديولوجية مجتمعه التي استقبلها فكره، وغذت قيمه منذ الطفولة دون أي تفكير، حتى أضحت ثوابت في اللاوعي الجمعي، توجه تعاملاتهم الإنسانية.

كما مثلت الرائحة في مواضع أخرى المعنى الضد، فأصبحت دالاً للطهر، والتسامي، والنقاء التي جرّدها المجتمع من أولي البشرة السوداء، أو فاقدتي الجنسية ذاتها، فعلى لسان (مالك) تقول: "عندما اقتربت منك شممت رائحة قلبك. لقلبك رائحة التفاح"⁽¹⁹⁾.

فإحساسه بحب (لين) الصادق له رغم الفروقات العرقية التي بينهما أدرك تمايزها عن سواها من بني المجتمع، فرائحة الطهر والنقاء التي استشعرها في قلبها هو ما يحتاج إليه؛ لأنه أشدّ فقداً له. وعليه؛ فالرائحة مشترك لفظي رئيس في مبنى لغة الحكي، حفّز دلالاتها، وغدّى مجرى الأحداث فيها، وقد اتخذت الرواية من الرائحة عنواناً لأحد فصول الرواية، وهو "رائحة الحزن"⁽²⁰⁾؛ ليؤكد هذا الحضور في عتبة عنوان أحد فصول الرواية أهمية هذا المشترك في تصعيد معنى الرواية بتعددية دلالاته.

ومن شواهد المشترك اللفظي المحفّز في سياق البناء الروائي (صك الغفران) الذي تكرر ست عشرة مرة في بناء الرواية، وحملت الرواية أبعاداً دلالية متعددة⁽²¹⁾.

كما يتجلى في الحقل اللغوي للرواية نمطاً آخر من حافز المشترك اللفظي، وهو عدد من الدوال من الحقل اللغوي للعنصرية والعرقية، ولم تخرج فيه الدوال عن دلالاتها المعجمية المباشرة، التي ترددت على ألسنة الشخصيات، وغشيت مساحة واسعة من المبنى اللغوي للرواية، ومنها: اللون الأسود، اللعن/ الشتم، ألقاب عرقية، الأمثال الشعبية المغذية للاختلاف.

1-2- المفارقة

تُقسّم المفارقة الأدبية بأشكالها المتنوعة إلى شكلين رئيسين، هما: مفارقة لفظية، ومفارقة موقف⁽²²⁾، وقد عكست الرواية جدلية العلاقة بين الموقف الاجتماعي وصراع الانتماء والاختلاف، وبين اللغة السردية. والرواية استعانت بها على مستويات ثلاثة:

1. مفارقة اللفظ.

2. مفارقة الصورة.

3. مفارقة الموقف.



وأرادت من خلالها أن تجسّد حالة التنافر الإنسانية بين أجناس مجتمعيها، ولتخلق بؤرة دلالية أعمق؛ لأن أحداث الرواية ودلالاتها تتضمن كثيراً من المفارقات التي تتنامى في الواقع العربي على مستويات تشكيلية عدة: دينية، نفسية، اجتماعية، سياسية...؛ لذا تأتي المفارقة اللفظية حافزاً بنائياً لغوياً كشف أعماق أبعاد النص الروائي المختلفة، وجلى مواقف، وقيماً متناقضة تهيمن على واقع أحداث الرواية المستوحاة من الواقع المعاش، ولا سبيل لتعرية سواته إلا مفارقات لغة الرواية ومن أنماط المفارقة اللفظية التي حضرت في رواية جاهلية:

1-2-أ- مفارقة اللفظ

تكرّرت المفارقات اللفظية كثيراً في مبنى الرواية، إلا أنّ البحث اقتصر على بعضها؛ واختار شاهدين يكشفان تشكّل جدلية الاختلاف والانتلاف على أفراد المجتمع بطبقاته المختلفة؛ ومنها قول (لين) وهي تصف أمها -أحد شخوص القصة المغذية لأنساق المجتمع الثقافية- أثناء حملها بأخيها (هاشم): "تضخم جسدها بشكل مربع. امتلأ بنسغ سري غيب أحداقها تحت أكوام من اللحم اللدن الملمس، ونشر كلفاً خفيفاً على رقبتها ووجنتها، ورفع نسبة الزلال في جسمها، لكنها كانت جميلة لفرط سعادتها"⁽²³⁾.

فتغيرات الحمل تفقد المرأة كثيراً من جمالها، وأناقتها، ولكن ما صوّرتة الرواية يكشف مفارقة للواقع بقولها: "جميلة"، فهذه المفارقة حقّزت لغة الرواية للكشف عن أحد أبرز الأنساق الثقافية المتجذّرة في تكوين المجتمع؛ إذ لا ترى للمرأة السعودية عزّاً وعزّة إلا بإنجاب الابن، حينها يكون للمرأة بين مثيلاتها مكانة اجتماعية تمنحها الثقة، وهو ما تحققت بواكيره بحملها الذي منحها السعادة ومن ثمّ الجمال، رغم كل التغيرات، والآلام التي لحقت بجسدها.

وتقول الرواية في موضع آخر تصف (مالكا): "أحست أنّه هرم فجأة. كان قد ترك عارضيه دون حلاقة، فبدا وجهه مختلفاً قليلاً ووسيماً لدرجة الحزن"⁽²⁴⁾. ف(مالك) هرم في سن الشباب، وبدا حزيناً لدرجة الوسامة! وكل تلك تناقضات عكستها مفارقات المجتمع وتعاملاته على روح (مالك) وهيئته.

ولعل تلك المفارقات اللفظية تعكس سخرية (لين) من تناقضات المجتمع التي تجلّت صورها في سلوك ذويه وهيئاتهم ومشاعرهم: فتغيرات الحمل تجلّ، والشباب يهرم بحزنه، فهو حزين إلى



أعمق درجات الوفاء للحزن التي أظهرته وسيماً؛ وما كل ذلك إلا استجابة للمجتمع وأنساقه المضمرة في اللاوعي الجمعي.

1-2-ب- مفارقة الصورة

حضرت مفارقة الصورة في بناء الرواية حضوراً لافتاً؛ استجابة لموضوع الرواية الرئيس وهو الجهل الإنساني في التعامل، والصراع بين الانتماء والاختلاف الذي تغذيه جملة من المفارقات حرصت الرواية على تجسيدها وتجسيمها، فعكست مفارقات المجتمع، والتناقض بين ما هو كائن، وبين ما يجب أن يكون، أو بين ما يؤدون من أفعال، وما يؤمنون به من ثوابت، وجاءت كل مفارقات الصورة التي وقف عليها البحث على لسان الراوية (لين)؛ لأنها الشخصية المحورية التي ترصد المتناقضات التي تهيمن على الواقع الاجتماعي.

ومن تلك المفارقات قولها: "لم يرد أن يلتفت ليرى الجسد المضروب مرة أخرى، لكنه التفت. عندما تأمل جسد مالك للمرة الأولى اكتشف في مباغتة مؤلمة أنه لم يكن معيباً. تمتى لو اكتشف به عيباً؛ أي عيب، فرأى أمنية صغيرة تدفن بلا كفن. بدا كل شيء هادئاً هدوء الموت وأضواء المساء الشاحبة الباردة تغلف المرنثبات من حوله"⁽²⁵⁾.

فالصورة تتضمن مفارقة بين معاني الحلم، والطهر، والأمل المستبطنة في "أمنية صغيرة"، وبين الغدر، والعداوة، واستباحة الإنسانية اختزلت في "تدفن بلا كفن"، هذه المفارقة التصويرية شكّلت حافزاً للصراع داخل الشخصية بين إنسانيتها التي ولدت بها، وعنصريتها التي اكتسبتها من مجتمعه.

ومنها أيضاً قولها: "يخيفها أن تطلع فترى الطفل المنعزل المتوحش الكامن هناك. كان مالك قادراً على ترويض ذاك الطفل، والآن تكاد تراه -الطفل- يضطرب في الظلمة: أعمى، مشعثاً، خائفاً، ومتوحشاً"⁽²⁶⁾. فالصورة استبطنت الشيء ونقيضه، وهي تجلّي انعكاس صراعات المجتمع على نفس (لين) حتى أضحت ضحية تسكن داخلها روحٌ ملأى بالطهر تصرخ في وجه مجتمعهما، وهو ما يحولها إلى روح متناقضة متوحشة قوية ولكنها عمية، خائفة، شقية.

1-2-ج- مفارقة الموقف

تجلّت مفارقة الموقف في مستويات عدة في سياق البناء اللغوي للرواية مثلتها أدوار كثيرة من الشخصيات في الأحداث الرئيسة والفرعية، ومنها:



موقف الأب (أبي لين) بالرغم من إيمانه العميق باختلاف ابنته في فكرها عما هو سائد في المجتمع، ودفاعه بشجاعة الأب عن حريتها، وأهمها سطوة أخها، "حاول أن تفهم وضع أختك يا هاشم، وتقبل طبيعتها"⁽²⁷⁾. وبالرغم من حكمته واتساع خبراته؛ فإنه لم يتقبل رغبة ابنته (مالك) بالزواج، وظل رهيناً لعادات المجتمع وعنصريته، فظهر عجزه: "إنَّ الناس لن تنظر إلا إلى لونه وسيعاقبونك، وأنا لا أريد لك أن تتعدّبي"⁽²⁸⁾.

ويتصاعد العجز في قولها: "قال لها: يا ابنتي، لا أقدر. سيؤذونك، ولن أحمّلك"⁽²⁹⁾. ثم في رفضه لـ(مالك) زوجاً لابنته: "لا تردني خايب يا عمي- جبر الخواطر على الله وكل توب وله لبّاسه"⁽³⁰⁾. فعلى الرغم من امتلاك الأب سلطة الولاية الشرعية على ابنته، التي تتيح له الموافقة على تزويج ابنته لمن يشاء ما دام متحلّياً بصفات الزوج الصالح التي حددها مصدر السلطة التشريعية الإسلامية، فإنه يتخلّى عنها، حتى أضحي ضحية لسلطة المجتمع الذي مارس هيمنته عليه، وهذه المفارقة في الموقف منبعها المفارقة في العاطفة، وهذه اللغة الإشاريّة لها معادل فكري أو نفساني كما وضّح ذلك (سوسير) في تحليله لنظام العلاقات التي ترتبط بالتفكير⁽³¹⁾، وهذا التناقض في الموقف حفّز الأحداث في الرواية للتصاعد من جهة، وأثبتت عمق عنصريّة التعامل في بعض أفراد المجتمع. وعيله؛ فإنّ كل تلك المفارقات على مستوياتها الثلاثة: اللفظ، الصورة، الموقف، حوافز سياقيّة لغويّة كشفت عن التناقض القائم في بنى المجتمع، ورصدت التغيرات التي أصابت إنسانيّة المجتمع حتى أضحي مسرحاً واسعاً يعج بمفارقات القيم والسلوك.

2- تحفيز الشخصية

قال (توما شفيسكي): "إنّ الشخصية خيط هادٍ يمكّن من فك مزيج المكررات ويسمح بتصنيفها وترتيبها"⁽³²⁾. ولأن أحداث الرواية منوطة بتشكيل شخصها في البناء السردى؛ فإنّ وجود الشخصيات محفّز رئيس في دفع عجلة أحداث الرواية، وحمل مضامينها، ولكن لا تبقى الشخصية تابعة للحدث فحسب، وإنّما أصبحت جزءاً مكوّناً وضرورياً في تلاحم السرد⁽³³⁾. والرواية استطاعت أن تتجاوز أحادية الصوت، وأن تدخل في أعماق الشخصيات عبر تقنية تيار الوعي. وقد تنوعت شخصيات الرواية وأنماطها بحسب مستوى الوعي بالاختلاف عن الآخر في الأنا. ويتمثل تحفيز الشخصية في أربعة أنماط:



2-1- التحفيز الأنماط الفعلية (التحفيز الفعلي للشخصية)

ويراد به الأفعال التي تؤديها الشخصية، وتولد حافزاً يدفع لتوليد أفعال، أو الانتقال لمشاهد جديدة، أو الإعاقة، ومن ثمّ التحول في سير تشكّل أحداث الرواية. وأطلق عليها (فلاديمير بروب) الدوافع، وقال عنها: "ونقصد بالدوافع أسباب، وأهداف الشخصيات التي تجعلها تقوم بأفعال مختلفة، وغالباً ما تضيف الدوافع للحكاية لوناً مميزاً"⁽³⁴⁾. وهي الدوافع الستة التي حددها (تودوروف)، ورأى أن الشخصية الواحدة في هذه الأنماط الفعلية تصبح فاعلاً، ومفعولاً، ويصبح الفعل عملاً يلتقي فيه نشاط الحافز وسكونه⁽³⁵⁾.

2-1-أ- الأنماط الفعلية الإيجابية

(أ) الرغبة: "وتجمع هذه العلاقة بين من يرغب (الذات) وما هو مرغوب فيه (الموضوع)"⁽³⁶⁾، يظهر هذا النمط من الحوافز الفعلية في الممارسات الفعلية التي تمارسها بعض الشخصيات، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

1. رغبة (مالك) في الجلوس مع (لين) لرؤيتها بعد شهور من الحوار. والرغبة في إتمام العلاقة بالزواج: "تذكر أنها جلست أمامه حينها باسمه؛ وأنه قاوم الرغبة التي اعترته في أن يضع أصابعه عند قاعدة رقبته..."⁽³⁷⁾، والشواهد في هذا كثيرة يطول حصرها؛ لأن أحداث الرواية تقوم في أساسها على الصراع بين رغبتهما، وهيمنة المجتمع.
2. رغبات (هاشم) في التقرب من الفتيات اللاتي أقام معهن علاقات، ومنهن (سحر) التي يظهر رغبته في ذلك، ويظهر في قولها: "التقطها ذات مساء من شارع قباء النازل بعد مكالمتين فقط. قالت: سأنتظرك على الرصيف الأيمن..."⁽³⁸⁾، فالرغبة ظاهرة من كلا الطرفين، وقد دفعتهما للوقوع في علاقة غير شرعية وبذلك حفزت أحداث الرواية.
3. رغبة البنية الصغيرة في أن يقيم (هاشم) معها علاقة غير شرعية: "وكان راغباً في ألا يلمسها لكنها تعرّت واستقلت على السرير بانتظاره"⁽³⁹⁾.

(ب) التواصل: إن كل رغبة توجه نوعاً من التواصل بين ثلاثة عناصر اتصال: مرسل، ومرسل إليه، وموضوع الاتصال⁽⁴⁰⁾. ويظهر التواصل في ممارسات بعض الشخصيات، ومنها على سبيل المثال:



1. تواصل (مالك) مع (لين) في مجال العمل أولاً، ثم في كل مراحل علاقتهما العاطفية التي دامت ثلاث سنوات، وكان يحرص على التواصل معها بغية المحافظة على الحب الذي يجمعهما، وكانت الراوية (لين) تبادله الرغبة ذاتها، وتحرص دائماً على التواصل معه، ولا ترد طلبه في التواصل بها. ويظهر ذلك في مواضع عدة في الرواية، منها في المكالمات، والمراسلات الورقية التي دامت بينهما ثلاث سنوات: "أخرجت صندوقاً ملوئاً متوسط الحجم جمعت فيه رسائله"⁽⁴¹⁾.
 2. تواصل (مريم) جارة مالك التي أرادت التقرب منه، ويظهر ذلك في قول الراوية: "كانت مريم جميلة أيضاً، لكنه لم يفتح لها باباً إذ بعثت له ذات مساء ورقة مطوية بعناية مع إحدى أخواتها الصغيرات... والكلمات المكتوبة بعد تردد، وكلمة (أحبك) بخط مائل"⁽⁴²⁾. وهو يمثل صورة من صور التواصل السري في الرواية.
 3. ويظهر في كل المشاهد التي جمعت هاشماً بأمه، والتي يظهر فيها حرص أمه على التواصل، والتقرب من ابنها ومعرفة ما يجول في داخله، فهذا الحرص على الاتصال الدائم به دفعه الرئيس رفع مستوى الشعور بالانتماء لقيم المجتمع الذي يعززه ذكورية الابن، وهو ما لا يتحقق مع الابنة (لين).
 4. تواصل (هاشم) مع صديقه (أيمن) فقد جمعتما علاقة صداقة عميقة، وأراد (هاشم) التواصل معه في لحظة احتياجه إليه في أحد المشاهد: "ما إن يحن الموعد حتى يتصل بأيمن؛ ويقرران حينها ماذا سيفعلان. يثق بأيمن كثيراً جاره القديم، ورفيق دراسته"⁽⁴³⁾، وقد شكّل هذا التواصل تحفيزاً بارزاً على مستوى الشخصية، ودفعها للقيام بمزيد من الأحداث في المتن الحكائي، أهمها إعاقه الاتصال بين (لين)، و(مالك).
- (ت) المشاركة: ومن المشاهد التي مثلت للمشاركة في الرواية:
1. لين ومالك في إعداد تقرير ثم المشاركة في الحوار، ثم المشاركة في المشاعر، ثم المشاركة في اللقاء، وواجهها معاً مصيراً واحداً أمام تحديات عنصرية المجتمع، ورفضه لزواجهما.
 2. مشاركة (أيمن) ل(هاشم) في الاعتداء على (مالك): "ما إن سمع أيمن طرقةً من الحكاية التي ظل يرتب في تفاصيلها من أجله، حتى أبدى استعداداً للمساعدة"⁽⁴⁴⁾.
 3. مشاركة (هاشم) ل(سحر): "فتحت له باب منزلهم وقالت: ادخل، لا يوجد أحد...".



2-1-ب- الأنماط الفعلية السلبية

لأن الرواية تقوم على الصراع بين أفراد المجتمع الواحد بسبب الاختلافات المتعددة منها الطبقيّة، والعرقية، والجنسانية؛ فقد ضمّت الرواية كثيراً من الحوافز الفعلية السلبية التي جسّدت جدليّة تفاعل مع الحوافز الإيجابية، منها:

(أ) الكراهية: ومن شواهد هذا النمط:

1. كراهية (هاشم) لـ(مالك) التي سببها اختلاف اللون أولاً، ثم الجنسية، والأهم علاقته بأخته (لين) التي يرفضها، ويرى أنها العلاقة التي يلقي فيها هاشم جزاءه من كل العلاقات التي أقامها مع الفتيات؛ ويظهر ذلك كثيراً في لغة الرواية من خلال مشاهد المناجاة النفسية لـ(هاشم)، وحواره مع أيمن عنه، ويظهر ذلك في كثير من عبارات النبذ والعداوة التي يحملها تجاهه، ورغبته في الانتقام منه. والذي ولّد كرهاً آخر، وهو كرهه لأخته (لين): "(لعنة الله على الحيوان. مو أكثر من حيوان. ولعنة الله عليها هي كمان حيوانة). سيقول دائماً إنها حيوانة. لو أنّ أمه خنقتها وهي تلدها. لو أنّها ماتت بدلاً من الآخرين الذين ماتوا قبلها"⁽⁴⁵⁾، وقد حفّزت هذه الكراهية توالد أفعال جديدة حتى أوصلت الرواية إلى نهاية مأساوية.

2. كراهية مساعد المدرسة المتوسطة التي درس فيها (مالك) له بسبب لونه وجنسيته: "يقولوا درجاتك عالية، وأنا أسأل نفسي متعب نفسك ليه؟... أعطي الفرصة لغيرك من عيال البلد"⁽⁴⁶⁾. وقد دفعت هذه الكراهية إلى تنامي الشعور بالنقص داخل (مالك).

(ب) الانفصال: ويشكّل الانفصال واحداً من الأنماط الفعلية السلبية، وقد تجلّى في مشاهد عدّة، وشكّل حافزاً يعكس حالة الانفصال والتفكك التي يعيشها المجتمع في الرواية؛ بسبب نقص الوعي بالتعامل مع الجنس الآخر، أو الجنسية الأخرى، ومن شواهد:

1. حرص (هاشم) على الانفصال الدائم عن اللاتي أقام معهن علاقات؛ لأنه عدّهن عابرات ووسيلة لتحقيق شهواته لا أكثر من ذلك، صورت الرواية ذلك في قولها: "كل أولئك اللاتي عبرن حياته: طويلات وقصيرات، نحيلات وبدينات، خجولات وجريئات، باحثات عن الحب وباحثات عن التسلية. كلهن جئن ومضين بلا ألم أو ندم أو...أمل؛ ونسي كثيراً منهن. سقطن



من ثقبوب ذاكرته"⁽⁴⁷⁾. يراهنّ جميعاً نساء للشهوة لا أكثر، وهذا حافز يكشف صورة من جهله وإدراكه لكيان المرأة، وعظم قدرها.

(ت) إعاقة: ومن شواهد:

1. تتمثل الإعاقة في أحداث متكررة قامت بها شخصيّة (هاشم) وتجلّت بشكل أوضح في حدث رئيس دارت حوله أحداث الرواية، ثمّثل في ضربه، وصديقه (أيمن) ل(مالك)، وإعاقة لحياته، وبذلك أعاق علاقته بأخته (لين).

2. إعاقة (أم لين) لها في بقائها بجوار مالك في المستشفى، ورفضها التقرب منه، ومنه: "انفتح باب الغرفة بعنف، ورأت أمها تقف أمامها، وسمعت صوتها يتردد في أنحاء المكان: - ما عرفت أربيكي. أنت ما تستحي على وشك؟ تبغي الناس تاكل وشنا؟" فمثّل هذا حافزاً لتصاعد العلاقة بين (لين) وأمها، واسترجاع مشاهد حكاية جمعتها بأمها.

2-2- تحفيز الأنماط الوصفية (التحفيز الوصفي للشخصية)

تقف الدراسة الشكلية للشخصية في هذا النمط من التحفيز على الطبيعة الوصفية للشخصية من حيث ثباتها، أو تغييرها وتحولها، ودور ثباتها، أو تغييرها في تشكّل الرواية. وينقسم التحفيز بحسب ذلك إلى قسمين:

الأول: التحفيز الوصفي للخصيصة الثابتة في الشخصية

يتضح هذا النمط التحفيزي في كثير من شخصيات رواية جاهلية، التي ظلّت محافظة على قناعاتها، وأعرافها، ف"نمّة شخصيات في الرواية تبقى ثابتة؛ لأنّ الفكرة من القصة أن تعاني بسبب ضعف بصيرتها، والفكرة التي توصلها تلك الشخصيات أنّ الناس لا يستطيعون التغيير بل يبقون عوضاً عن ذلك سجناء نماذج حياة مدمّرة إما شخصيّة، أو مجتمعيّة"⁽⁴⁸⁾.

وأبرزها شخصيّة (لين) التي تحلّت بشخصيّة هادئة، متوازنة، متقبّلة للآخر بكل اختلافاته، وظهر ثباتها منذ فاتحة الرواية، وحتى نهايتها في مشاهد كثيرة، أبرزها في علاقتها ب(مالك) وتمسّكها بحما له رغم كل الفروقات، والقيود التي وضعها المجتمع أمامها، ورفضها لسلطة الرجل على المرأة لا سيما في علاقات أخيها بالنساء، وفي تعاطفها مع المعتّقات، والمهمّشات من بنات الدار التي كانت تعمل فيها. وكان تمسّكها بثبات صفاتها تلك، ومبادئها التي تمثل في حقيقتها مبادئ الإسلام ودعوته



للمساواة بين البشر حافزاً لتنامي أحداث الرواية، وتصعيد الصراع بين الأنا والآخر المتمثل في السنن الاجتماعية.

ومن شواهد التحفيز الوصفي للخصيصة الثابتة شخصية (الأم) (أم هاشم ولين) التي لم تتغير ثوابتها وقناعاتها طوال الرواية، فعلى الرغم من إنجابها للين، واستقرار حياتها، فإنها كانت شغوفة بإنجاب الابن الذي يصنع لها السند والجاه؛ إرضاءً لأفكار مجتمعها وقناعاته.

وقد ضمنت الرواية مشاهد عديدة تصف ثبات الأم على رعايتها لابنها، واهتمامها المطلق به حتى أضحي محوراً لحياتها، ومن الأوصاف التي كشفت ثباتها قول الراوية (لين): "تبكي إن مرض أو عوفي، إن بكى أو ابتسم، إن عاد أو ذهب، إن تكلم أو سكت. تبكي لأن حياتها قبل أن يجيء كانت خالية؛ ولأن حياتها بعدما جاء اكتظلت بتفاصيله وأشياءه الصغيرة. وكانت تخاف أن يغادرها تاركاً لها حياة خلت منه مرتين: مرة قبل أن يجيء، ومرة بعد أن جاء"⁽⁴⁹⁾. فشكّل ثباتها حافزاً بنائياً غدّى الحدث الروائي بمزيدٍ من الصراعات التي قامت بها الأم، أو ابنها هاشم.

الثاني: التحفيز الوصفي للخصيصة المتغيرة في الشخصية

ضمت الرواية أنماطاً من الشخصيات ذات الخاصية المتغيرة؛ تغير وصفها في الرواية، أو تبدلت قناعاتها، وأدوارها، وهذا يكشف التناقضات الكامنة في الشخصيات، "فالشخصيات المتغيرة تتغير بشكلٍ واضح نتيجة لأحداث القصة فهي تتعلم شيئاً، أو تبتكر لتصبح أفضل أو أسوأ... ويدعى تغييرها بمختلف المراحل القوس العاطفي للقصة"⁽⁵⁰⁾.

وأبرز الشخصيات ذات الخاصية المتغيرة في الرواية شخصية (هاشم) التي تبدل وصفها في الرواية من شخصية خائفة، حذرة متوجسة في مرحلة الطفولة في الرواية، ظهر ذلك في وصفه بأنه منذ طفولته لا يحب أن يلمسه أحد، ثم في خوفه من زميله (موسى) الذي كانت له عينان حمراوان، وبشرة سوداء⁽⁵¹⁾؛ إلى شخصية قاسية، عدائية، شهوانية، عنصرية في مرحلة شبابه، وذروة أحداث الرواية، ظهر ذلك في العديد من المشاهد التي تكشف انحراف هاشم أخلاقياً، وممارساته غير الشرعية مع من تعرف عليهن من النساء، وعدائيته لأخته، ثم لـ(مالك) الذي اعتدى عليه بالضرب.

وكان ضرب (هاشم) لـ(مالك) نقطة تحوّل في خصيصة شخصيته؛ إذ نكص في نهاية الرواية إلى شخصية خائفة انطوائية تخشى المصير المظلم، واللاحق بمصير زميله (موسى) وهو السجن: "بكي



عندما عبرته الصورة، نشج كأنما هو طفل ضال. بكت سحر منذ أعوام فلم تحرك دموعها فيه شيئاً. ظن يومها أنه لم يتأثر لأنه قوي، ثم إنه لم يرتكب خطأ حتى يشعر بمسؤوليته عنه، حدث كل شيء برضاها واختيارها. والآن يدرك أن الأمر لا يتعلق بالقوة بل بالقسوة. كان قاسياً بقلب شيطان صغير ظل يقوده حتى أوصله إلى هذه الهاوية⁽⁵²⁾.

وهذا التغير والتحول في الشخصية يمثل حافزاً بنائياً يكشف حالة التناقض والصراع التي يعيشها الفرد حين يغذي فكره مجتمع عنصري.

3-2- تحفيز الأنماط التبادلية (التحفيز التبادلي للشخصية)

وهذا النمط التحفيزي يكون وفق دائرة التباديل الدائري بين شخصيات الرواية فيما بينها، ويقف على طبيعة العلاقة التحفيزية بينها. واقتصر البحث على الشخصيات التي يوجد بينها علاقة مباشرة مع الراوية أو البطلة (لين)، وبين الشخصيات الرئيسة (مالك، هاشم، أم لين وأبوها) فيما بينهم.

الجدول (1) يوضح بعضاً من العلاقة التبادلية والتوافقية للشخصيات في رواية جاهلية:

مسار العلاقة من / إلى	نمط العلاقة
لين / مالك	علاقة تدرّجت من المشاركة والتعاون والاحترام، إلى الصداقة، ثم إلى الحب والرغبة في الزواج.
لين / هاشم	علاقة متحوّلة كانت حباً وأخوة، وحنواً من الأخت على أخيها، ونصحاً وتوجيهاً، إلى شك وارتباب من هاشم، ثم كره لها.
لين / أمها	علاقة تأسست على التهميش، والبعد العاطفي.
لين / أبوها	علاقة حنان وثقة، ولكن ينقصها الشجاعة من الأب في الموافقة على رغبتها من الزواج بمالك، وبقيت مساعدة للشخصية بحذر من المجتمع.
لين / فتيات الدار	علاقة إشفاق واحترام، تحوّلت إلى تعايش عاطفي واندماج لكثرة معاشة قصصهن، لا سيما قصة (شرف) التي أحرقت نفسها أمام الراوية، مبقية في نفسها الغضب من المجتمع، والحسرة على مآل (شرف).



هاشم/ أمه	علاقة حب ودلال مفرط أسهم في المشاركة في صناعة الاختلاف، والتمييز الجنساني على مستوى الأسرة بينه وبين (لين)، وعلى مستوى المجتمع.
هاشم أبوه	علاقة تفتقد للتفاهم والحوار، فهاشم ينظر إلى أبيه على أنه جاهل في تربية (لين)، وأن حجة التفهم التي يطلبها منه لا تليق بشخصيته الشابة ذات التجارب المتعددة.
هاشم مالك	علاقة كره وعداء انتهت باعتدائه عليه، أعقبها الندم والحسرة.
مالك/ أبو لين	علاقة احترام وإشفاق، ولكنها لا تقدم مساعدة.
مالك/ أم لين	لا يوجد علاقة مباشرة بينهما، لكن الأم ترفض وجوده في حياة ابنتها من خلال رفضها التعاطف معه وهو في المستشفى يصارع الموت.

3. تحفيز الحدث/ الفعلي

تحفيز الحدث أحد أنماط التحفيز السياقي البنائي، ويقف على تتابع الحدث في الرواية، وهو تتابع سببي يولّد كل حدث جزئي حدثاً آخر في بنية تتابعيّة تلاحقيّة.

وفي رواية (جاهليّة) أقامت الرواية أحداثها في بناء سرديّ خاص يتّسق وخصوصيّة الرسالة التي تود إيصالها، فتأسست الرواية من نصين سرديين: الأول يمثل نصّاً موازياً يحكي جاهليّة السياسات الدوليّة، والآخر أساسيّ يحكي جاهليّة الصراعات الاجتماعيّة، وقد أسست تتابع أحداث كل نص بخصوصيّة تتسق وطبيعة كل نص، فسارت أحداث النص الموازي/ الأحداث السياسيّة في بنية تعاقبيّة تتسق وتعاقب الزمن: بداية، فوسط، ثم النهاية.

أما متن الرواية/ الأحداث الاجتماعيّة فسردته في بنية مدوّرة؛ إذ استهلّت من لحظة النهاية، موت مالك على يد هاشم، ثم وظفت النكوص والارتداد للماضي في تتابع زمني متسلسل يحفز سلسلة الأحداث الجزئيّة للوصول إلى حدث رئيس في نهاية الرواية، وهو محاولة انتحار (يوسف) فقامت الرواية على حدث رئيس (الموت) في بيئة زمنيّة مدوّرة.

والتحفيز الفعليّ هو الوحدات الصغرى الفاعلة، سواء كانت قابلة للتجزئ أم غير قابلة له، ومن ثمّ فهو كل وحدة صغرى فاعلة في السياق الروائيّ، سواء شكّلت هذه الوحدة من جملة أو من عدّة جمل، أو موقف أو صورة، أو لوحة روائية⁽⁵³⁾.



وينقسم التحفيز الفعلي إلى قسمين:

1. التحفيز الفعلي المركزي

وهو التحفيز الذي يكون أساسيًا ومركزيًا في المتن الحكائي، ويكون مشتركًا في كل سياقات الرواية وأحداثها.⁽⁵⁴⁾ ومن أمثلة هذا النمط من التحفيز الفعلي في الرواية:

1. الأحداث التي استهلكت بها الرواية (صمت الموت) والتي صوّرت اعتداء (هاشم) على (مالك) تحفيزًا فعليًا مركزيًا توالدت بعده استرجاعات زمنية صوّرت تصاعد أحداث الرواية وتناميها.
2. تواصل (مالك) مع (لين) من أجل إعداد التقرير الصحفي ساعد في تعرف بعضهما على بعض وبداية الاتصال بينهما.
3. موافقة (لين) على طلب (مالك) باللقاء بها ورؤيتها بعد مدة طويلة من التعارف شكّلت حافزًا فعليًا مركزيًا في الحكى، فكان مسببًا في تولّد علاقة حب بينهما، تلك العلاقة التي حفّزت أحداث الرواية لتجسيد عنصريته ورفضه لهذا الزواج بسبب اللون والجنسية.
4. اعتراف (مالك) لـ(لين) بأنّه لا يملك صك الغفران/ الجنسية وهوية الانتماء شكّل حافزًا فعليًا مركزيًا في متن الحكى الروائي وتتابع المزيد من مشاهد الاختلاف.
5. تدهور حالة (مالك) ودخوله المستشفى في حالة حرجة دفع (لين) إلى اصطحاب أبيها، ورؤيته عن كثب، واسترجاع كل تفاصيل العلاقة التي جمعتهم من خلال الاقتراب منه.
6. حوار الأب في مجلس الرجال، وإظهار رأيه في مسألة تزويج البنت البيضاء من الشاب الأسود، أو المواطنة من المقيم كشفت موقف الأب الراض لفكرة زواج (لين) من (مالك) ومن ثمّ تصعيد أحداث الرواية، وتنامي المفارقات في سلوك الشخصيات وأفعالها.

2. التحفيز الفعلي الفرعي

"ونعني به الوحدات الصغرى ذات الفعالية الثانوية أو الحرة أو الفرعية، التي يمكن تجاوزها في السياق الروائي دون أن يحدث خلل في المتن أو المبنى الحكائي"⁽⁵⁵⁾. ورواية (جاهلية) ذات خصوصية بنائية تقوم على توظيف النصوص الموازية في فاتحة كل فصل من فصولها التي مثلت عتبات توثيقية، تروي أخبارًا سياسية واقعية تسير بتوازٍ مع أحداث الرواية الاجتماعية، كما تضمّنت الرواية مرويّات أدبية، ودينية، وتاريخية تضمّنت أحداثًا تعد وحدات فعلية صغرى حرة وثانوية يمكن تجاوزها.⁽⁵⁶⁾



كما تجلّى التحفيز الفعلي الفرعي في الرواية على المستوى الثاني، وهو مستوى المتن الحكائي لأحداث القصة الاجتماعية الأساسية، والتي أسهمت في تجسيد جدلية العلاقة والصراع العنصري في المجتمع.

المبحث الثاني: تحفيز الطبيعة أو الخاصية

يقف هذا النمط من التحفيز على طبيعة المتن الحكائي في العمل الروائي، وينقسم التحفيز بحسب الطبيعة أو الخاصية إلى: تحفيز تأليفي، تحفيز واقعي.

1- التحفيز التأليفي

ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- تحفيز تأليفي للمؤثرات.

- تحفيز تأليفي للوصف.

- تحفيز تأليفي للتزييف الفني.

1-1- التحفيز التأليفي للمؤثرات

يعنى باستخدام الروائي للمؤثرات في مبنى روايته، والتي تكشف عن دلالات وتحفز لأفعال، وفي رواية (جاهلية) نجد تحفيز المؤثرات في العديد من المشاهد، ومنها قولها: "ظلت تذرع الممر مرتبكة، وأبوها قابع على كرسي أبيض يحوقل مطرقاً... وما عليها إلا أن جلس على طرف سريره، وترتقب عودته كي تدله على نفسه، فيما يقبع أبوها على كرسي أبيض بارد ينتظر، ويتيمّل كي لا تجن"⁽⁵⁷⁾. فوجود الكرسيّ البارد في غرفة (مالك) حفّز لجلوس الأب عليه دون تضجر وملل من الانتظار، بل أراحه وحفّزه للتبتل والدعاء لابنته. وبذلك تمكّنت (لين) من البقاء بالقرب من مالك وقتاً أطول. ومنه قولها: "تهدّت بأسى وهي تتأمل؛ في الضوء الأصفر المنبعث من المصباح؛ اللون الذي استحالت إليه النقوش المرسومة على قميصها القطعي. تذكّرت لون جسد مالك تحت مثل هذا الضوء، فصهرت الذكرى قلبها"⁽⁵⁸⁾. والأصفر له إحياءات مكروهة عند العرب قديماً، ويرمز به إلى الضعف، والمرض، ومنتهى الكراهية اقترانه باللون الأسود. واكتسب اللون الأصفر إحياءات مغايرة مع نزول القرآن الكريم⁽⁵⁹⁾، فشكّل ضوء المصباح الأصفر الباهت حافزاً أثار ذاكرتها لـ(مالك)، ودفعت الرواية بمشاهد جديدة.



1-2- التحفيز التأليفي للوصف

ظهر التحفيز التأليفي للوصف بارزاً في سياق المتن الحكائي، وينقسم إلى: وصف الطبيعة المنسجمة، ووصف الطبيعة اللامبالية.

1-2-أ- وصف الطبيعة المنسجمة

وهو التحفيز الذي يظهر فيه انسجام الطبيعة من سير الأحداث، وفعل الشخصية في المتن الحكائي. وشواهد في الرواية كثيرة، منها قولها: "كانت قد وقفت تلك الليلة طويلاً إزاء النافذة، وبكت وهي تراقب الصباح يتنفس ببطء قبل أن تتصل وتسأل"⁽⁶⁰⁾. فتوافق فعل الشخصية وحالتها الشعورية والطبيعة الواقعية المحيطة بها، وشكل حافراً تأليفاً لطبيعة منسجمة، تجسد حالة الأسى النفسية التي تمر بها.

1-2-ب- وصف الطبيعة اللامبالية

هو الوصف الذي فيه تناقض بين مشاهد الطبيعة، والحالات الشعورية للشخصية، أو أفعالها، ومن شواهد: "أنا لا أحمل صك الغفران. قال بنبرة حاول أن تكون ساخرة، وهبت برودة. ظل الهاتف معلقاً بلا حراك بين كتفها وأذنها، وهي ترى الغيوم في لوحة على الجدار أمامها، تتباعد وتتبعج أطرافها لتغدو مردة تقف في صف طويل بينها وبينه. ظنت للحظة خاطفة، أن الله في سمائه قد وقف بينهما. غاب العالم خلف ظلال شاحبة من اليأس والأسى"⁽⁶¹⁾.

فالراوية ترى أن الأقدار تقف أمام حياء، ولا تستجيب لرغبتها. ومنه أيضاً قولها: "عماً قليل سينتشر ضياء الفجر، وتدب الحياة في شوارع المدينة، فيما مالك غاف في برزخه." فضياء الفجر سينتشر غير مبالٍ بسوء حال الشخصية (مالك).

1-3- التحفيز التأليفي للترفيف الفني

"ويعنى هذا الحافز بالتحريف الفني المقصود من قبل الكاتب، حيث يعتمد الكاتب إلى تحريف انتباه القارئ عن الحكمة الحقيقية، ويترك له حرية افتراض الحلول، أو أن يضع حلاً على غير توقعات المتلقي"⁽⁶²⁾. وتحقق هذا الحافز في الرواية في أحد مستويات التزييف الفني وهو حافز النهايات غير المتوقعة؛ إذ تحقق على مستويين:

- ختمت الرواية بفصل موسوم بـ(قول يهذي) كشفت الرواية فيه كل أقنعة المواقيت التي أسست منها عتبات زمنية في المبنى الروائي، وكشفت عن معاني أسماء الأيام والشهور الجاهلية،



وقابلتها بالشهور الهجرية: "للحظات رأت الأيام والأشهر وهي تخلع أقنعتها أمام عينها، وتعود إلى وجوهها القديمة. رأت شيار يخلع سبته، وأول يخلع أحده، وعاذلاً يخلع شعبانه..."⁽⁶³⁾ وهذا ما كسر أفق توقع المتلقي، ودفعه إلى إعادة قراءة الرواية من جديدة بمنظور زمني معاصر، على نحو يستعيد فيها مفهوم الجاهلية المعاصرة.

- اختفاء كل شخصيات الرواية في النهاية، وبقاء صوت الراوية فقط⁽⁶⁴⁾، بل اختتمت الصفحات الأخيرة من الرواية بعبارات تكشف اللاوعي في شخصيتها، وكأنها أصيبت بهذيان، وقد صوّرت تلك الأصوات التي تسمعها داخلها بصخبٍ يملأ رأسها، ويقودها إلى العطب، ومن تلك العبارات: "البنات نار الحمد لله ما عندي بنات، مبدأ كارتر، يا بنت أنتِ مو بدوية تمشي مع الحجازيات ليه؟ أمريكا تظن أن العراقيين سيستقبلون جنودها بالورود"⁽⁶⁵⁾، ثم كررت في حالة هذيان قولها: "أطل السيف لا خوف ولا وجل"⁽⁶⁶⁾ ست مرات. فشكّلت هذه النهاية حافزاً يمد جسور التفاعل بين النص، والمتلقي؛ للوقوف على الأبعاد الإيحائية له، بعد أن انحرف اهتمامه عن حبكة الأحداث.

2- التحفيز الواقعي

وهو ما "يتعلق بضرورة توفر العمل الحكائي على درجة معقولة من الإيهام بأن الحدث محتمل الوقوع"⁽⁶⁷⁾، ومعنى الواقعي هنا ليس من الضروري أن تكون الأشياء واقعية، فهناك أشياء متخيّلة ولكن توهم بما هو واقعي⁽⁶⁸⁾.

"يعني هذا التحفيز بالمادة الواقعية التي يتم تناولها في المتن الحكائي، من خلال مزج مفردات الواقع وعناصره بالمادة الأدبية، كما يعنى بمزج المادة غير الأدبية كالتاريخية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية وغيرها بالمتن الحكائي"⁽⁶⁹⁾.

يقول صلاح فضل: "التجريب قرين الإبداع، وهو ابتكار عوالم متخيّلة لا تعرفها الحياة العادية، ولم تتداولها السرديات السابقة، مع تخليق منطقها الداخلي، وبلورة جمالياتها الخاصة"⁽⁷⁰⁾.

وينقسم التحفيز الواقعي إلى مستويين:

1. تحفيز المادة الواقعية (الوهم الواقعي).

2. تحفيز المادة غير الأدبية.



وقد ظهر هذا النمط من الحوافز جلياً في رواية (جاهلية)؛ لأن الرواية استقت جل أحداثها من الواقع، وإعادتها إليه بطريقة فنية تهدف إلى تحقيق الإقناع والإمتاع.

2-1- تحفيز المادة الواقعية (الوهم الواقعي)

"ويعنى هذا الحافز بجزئيات الواقع الحياتي المستوحاة في النص الروائي بحيث يوهم الكاتب المتلقي بأن هذه الجزئيات حقيقة في الواقع المعيش، ويوهم بواقعية المادة الأدبية"⁽⁷¹⁾. وتحقق هذا النمط من التحفيز في رواية جاهلية على مستويين:

1. مستوى الأحداث في المادة الأدبية أو المشاهد الحكائية، ومن شواهد حافز الوهم الواقعي أيضاً التدايعات النفسية لـ(لين) التي منحت المتلقي ضوءاً يكشف لها مراحل الزمان الماضي للشخصيات التي أسست مبنى الرواية، وتنامي العلاقات بينها لا سيما في علاقتها بأبيها، وأمها، وأخيها، بل يصل حافز الوهم الواقعي ذروته حين أوهمت الرواية المتلقي بواقعية التدايعات النفسية للأب التي عادت بتاريخ (لين) بطلة الرواية إلى ما قبل الإنجاب، وصور المشاهد التي دارت قبل عملية ولادتها، وتشكل شخصيتها المختلفة، ثم حبها لـ(مالك)؛ تقول: "ودّها وهو يتطّلع إلها لو أخبرها كم أحبها، حتى قبل أن ينجبها. ودّ لو قصّ عليها كيف استوقفته الآية الخامسة من سورة الحشر: [ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله]"⁽⁷²⁾ إلى أن قالت: "ولا يدري لم اعتقد -حينها- أن اسمها يجب أن يكون جديراً بها، نما لديه ما يشبه اليقين بأنّها لن تكون بشراً عادياً"⁽⁷³⁾.

2. مستوى لغة البناء الروائي الذي وظف الميقات الزماني الجاهلي في فاتحة كل فصل؛ لإيهام المتلقي بواقعية حدوث الرواية في الزمن الجاهلي، فاستبدلت بأسماء الأيام، والشهور الهجرية أخرى جاهلية؛ مثل: أول، أهون، جبار، دبار... وغيرها من أسماء الأيام، والمؤتمر، ناجر، خوآن، عاذل... إلخ من أسماء الشهور.

2-2- تحفيز المادة غير الأدبية

قامت الرواية في مبناها على تفاعل نصي بين مادتها الأدبية وبين مرويات سياسية، ونصوص تاريخية، وأخرى علمية؛ بغية إضافة أبعاد دلالية متعددة للرواية، ومن شواهد هذا النمط المرويات الإخبارية السياسية التي تكرّرت ثمان مرات في فاتحة كل فصل، ومرة في متن الرواية⁽⁷⁴⁾. والمرويات



التاريخية التي تكرر أربع مرات، وشكلت تلك المواد غير الأدبية نصوصاً موازية عمّقت رؤية الرواية، ووسعت مشاربها⁽⁷⁵⁾.

ويرى (وليم جي هاندي) أنّ تلك التقديمات، والفقرات الاستطرادية في البناء القصصي متماسكة مع المعنى التقديمي للقصّة، وليست استطراداً خالياً من الترابط، وهي إحدى الخصائص التي يشترك فيها كلا الجنسين الأدبيين: الشعر، والقص⁽⁷⁶⁾.

ومنها أيضاً المعلومات العلمية التي أوردتها الرواية من أطلس (سوبوتا) عن التشريح، ووصفها لأشكال الجماجم البشرية، ومنها: "ستظل تستجلب دائماً شكل الدوزة الثلاثية المرسومة على الجمجمة البشرية: التاجي، والسّهبي، واللامداني..."⁽⁷⁷⁾.

المبحث الثالث: تحفيز الدلالة والموضوعية

يقف هذا النمط من الحوافز على دلالات النص الروائي، وأبعاده المتعددة التي شكّلت نصّاً روائياً ذا أبعادٍ ودلالات متعددة. والدلالة هي المحصلة التي قد تكون المضمر، أو المختفية التي يطرحها النصّ طرحاً غير مباشر، لكننا نتوصّل إلى هذه الدلالات من خلال الرؤية الشمولية المطروحة في النص؛ لأنّ النص لا ينفصل عن الواقع الذي أنتجه، بل هو انعكاس موازٍ لهذه الحياة. كما أنّ العمل الفنيّ عند المبدع هو ثمرة سيرورة نظام مترابط فيه التجارب الشخصية، والوقائع، والقيم، والدلالات، تتحد في جهاز لتشكّل شيئاً واحداً وتتمثّل فيه⁽⁷⁸⁾. وعلى حد قول (ميشيل فوكو) حول الخطاب بأنّه: "يمثّل شبكة معقّدة من العلاقات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، التي تبرز فيها الكيفية التي يبرز فيها الكلام كخطاب"⁽⁷⁹⁾.

ومن الحوافز التي شكّلت الأبعاد الضمنية للمتن الحكائي في رواية (جاهلية): تحفيز الدلالة السياسية، تحفيز الدلالة الاجتماعية، تحفيز الدلالة التاريخية، تحفيز الدلالة الأدبية، تحفيز الدلالة الفولكلورية، تحفيز الدلالة التوليدية، تحفيز الدلالة النفسية.

1- تحفيز الدلالة السياسية

يقف هذا الحافز كاشفاً عن الأبعاد والمضامين السياسية الواردة في النص، فالروائية أسست مضامين روايتها في مبنى له من الخصوصية والحدّات بما كان؛ إذ سارت أحداث (جاهلية) ومضامينها في اتجاهين متوازيين، الأول وهو الأساس عرضت فيه لصراع التمييز والاختلاف في المجتمع واحتل الحيز الأكبر في الرواية، أما الثاني فسردت فيه أحداثاً سياسية تعكس الطائفية والعداية بين بعض



الدول -كما كان بين بعض القبائل في جاهليتها- وقد سردها بطريقة تعاقبية تتابعية من فاتحة الرواية وحتى نهايتها، من خلال التوازي النصي الذي منحتها إياه التقنيات الحديثة للمبنى الحكائي عامة، والروائي خاصة. فاستفتحت الرواية كل فصل من فصول روايتها بنصوص موازية بلغت ثمانية نصوص⁽⁸⁰⁾. في حين لم تضمن متن الأحداث الاجتماعية أبعاداً سياسية إلا مرة واحدة⁽⁸¹⁾.

وتلك النصوص السياسية كأنها اقتباسات من كتب سياسية، أو محطات إعلامية، سردت فيه بلغة مباشرة ما يدور في العالم عامة، والخليج خاصة من حروب، واتفاقات سياسية، وحروب بين العراق، وأمريكا، وبريطانيا، ومنها قولها: "يتوقع أن يعلن البيت الأبيض اليوم بأن العراق انتهك قرارات الأمم المتحدة التي تطالبه بكشف النقاب عن أسلحته للدمار الشامل حسبما أوضح مسؤولون كبار في الإدارة الأمريكية".

وهذه الحروب السياسية التي يعيشها العالم لا سيما الخليج في الرواية -مثل عاصفة الصحراء- تشكل حافزاً دلائلياً يكشف بعداً آخر من أبعاد الجاهليات المتعددة التي يحياها الإنسان المعاصر، وهو العودة إلى زمن الجاهلية الأولى المليء بالحروب والترويع، والتي تهتم الرواية بالوقوف على صورها، ف"تكشف الجدل الخلاق بين أيام العرب المعاصرة، وأيامهم القديمة في العصر الجاهلي"⁽⁸²⁾.

2- تحفيز الدلالة التاريخية

"ويعنى به التحفيز الذي يشكل الأبعاد التاريخية سواء على مستوى الشخصية التاريخية، أو النص التاريخي، أو الحدث التاريخي، أو اللغة التاريخية"⁽⁸³⁾. ويظهر هذا النمط من الحوافز الدلالية في رواية (جاهلية) جلياً لا سيما في المرويات التاريخية للتاريخ الإسلامي، التي تضمنتها الرواية في سياقها البنائي، في النصوص الموازية التي استهلّت بها فصول روايتها الأخيرة، وعددها أربعة نصوص:

1. نص من كتاب (المستطرف في كل فن مستظرف، للأبشيبي)، وردت فيه أحداث تعود إلى التاريخ الإسلامي في العصر العباسي من عهد الدولة الإسلامية، وضمّ أسماء تاريخية، أهمها: (الحجاج بن يوسف، عبد الله بن جعفر وابنته أم كلثوم، عبد الملك بن مروان، الوليد بن عبد الملك) ويدور النص حول الصراع في الفكرة العربي القديم ورفضه تزويج العبد من سيدة حرة⁽⁸⁴⁾.

2. نص من كتاب (البداية والنهاية، لابن كثير)، وردت فيه قصة كنعان بن حام جد السودان، وجاء فيه اسم بارز في تاريخ الأديان وهو النبي نوح عليه السلام⁽⁸⁵⁾.

3. نص من (السيرة النبوية لابن هشام)، وردت فيه قصة بلال بن رباح، وذكر فيها أسماء: أبي بكر الصديق، وأمّية بن وهب، وابن حذيفة رضي الله عنهم. وهي من الأسماء البارزة في التاريخ الإسلامي⁽⁸⁶⁾.

4. نص من (الكامل في التاريخ، لابن الأثير) تضمّن قصة يحيى، وابن عم رسول الله ﷺ، التي استبطنت الصراع حول رفض تزويج النسوة الحرائر من العبيد الزوج⁽⁸⁷⁾.

وكل تلك النصوص التاريخية، واللغة الوصفية بما ضمّن فيها من أحداث، وشخصيات شكّلت حافزاً دلاليّاً في بناء الرواية، وأضافت إليها بعداً إيحائياً يعمّق نبذ العنصرية، فتبدو الاقتباسات الأربعة المستلّة من التراث أكثر صلة بالموضوع، أو أكثر اتصالاً عضويّاً به، فهي تسلّط الضوء على الجاهليّة من حيث هي تذكر بتجذّر العبوديّة، والنظرة العنصريّة في الموروث العربيّ الإسلاميّ، فتمنح الأحداث بعداً معمّقا في داخل الذات العربيّة وتاريخها الذي تعزّز به⁽⁸⁸⁾.

كما تجلّى حافز الدلالة التاريخيّة في رواية جاهليّة على مستوى اللغة السرديّة التي يغلب عليها الطابع التاريخيّ؛ إذ وظّفت الرواية العتبات الزمانية في مستهل كل فصل، مستخدمة التاريخ الجاهليّ القديم، بأسماء الشهور والأيام الجاهلية، والعام أرخته بعاصفة الصحراء التي حدثت في الخليج عام (1991م)، ومنه قولها: "مؤنس الخامس عشر من وعل من العام الثاني عشر بعد عاصفة الصحراء"⁽⁸⁹⁾ وهكذا حتى نهاية فصول الرواية⁽⁹⁰⁾.

2- تحفيز الدلالة الأدبيّة

"ويعنى به التحفيز الذي يشكل أبعاداً أدبيّة سواء على مستوى الشخصيّة الأدبيّة، أو النص الأدبي، أو الحدث الأدبي"⁽⁹¹⁾. وفي رواية (جاهليّة) يظهر تحفيز الدلالة الأدبيّة على مستوى النص الأدبي في أربعة مواضع، في الأبيات التي استوحتها الراوية لعنّة بن شداد، وامرئ القيس، والصاحب بن عباد⁽⁹²⁾. فأوردت بيتاً للأول قال فيه⁽⁹³⁾:

علقتها عرضاً و أقتل قومها زعمًا لعمر أريك ليس بمزعم

ثم تابعت تضمينها للأبيات الشعريّة، فأوردت بيتاً لامرئ القيس قال فيه:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ بصبح وما الإصباح منك بأمثل



فأخذت الراوية منها أداة لغوية لتعميق رؤيتها، وتعزيز فكرة الصراع، والضنك الاجتماعي الذي يعيشه في واقعها، واستوحت من الأبيات الجو النفسي الذي كان يقاسيه الشاعر حينها، فشكّلت حافزاً إيحائياً صنعتها الدلالة الأدبية.

3- تحفيز الدلالة الفولكلورية

وهو الحافز الذي يكشف عن جانب إيحائي من جوانب الدلالة في متن الرواية، فيشكل بعداً فولكلورياً من أبعاد الدلالة، ونجد الحافز الفولكلوري في رواية (جاهلية) في بعض المشاهد التي كشفت بعض عادات المجتمع السعودي عامة، وأهل المدينة المنورة خاصة، ومنها وصف الزي الشعبي الذي كان يرتديه (مالك) في أحد مشاهد: "غشيتنا بثوبك وغترتك يا خال!"⁽⁹⁴⁾.

وفي مشاهد أخرى صوّرت الرواية عادة (الشعبنة) التي يمارسها أهل المدينة المنورة في شهر شعبان، وكانت بالنسبة للمجتمع بمنزلة الاحتفال الشعبي استعداداً لدخول شهر رمضان، وقد تكررت في موضعين: الأول في حديث مالك للين: "نفسى (أشعبن)، ونفسى في مشبك وحمام البر و...فيك"⁽⁹⁵⁾.

ثم في ذكريات طفولة لين: "تذكّرت كل المرات التي لبست فيها هي وأمها وهاشم ثياباً جديدة، ثم مضوا إلى الحرم كي (يشعبنوا) مع صويحبات أمها وأولادهم"⁽⁹⁶⁾.

وبهذا يكون الحافز الفولكلوري يحمل بعداً دلاليّاً في الرواية؛ إذ يصوّر من جهة عمق انتماء (مالك) للسعودية، في زي أهلها، وممارسة عاداتهم الشعبية. ومن جهة أخرى كان الحافز الفولكلوري يمثل نقطة مشاركة تجمع لين بمالك، وتحى في داخلها ذكريات الفرح في لحظات الخيبة التي كانت تعترها في علاقتها مع مالك.

4- تحفيز الدلالة التوليدية

في بعض بنى الرواية تتداخل اللغة التعيينية، واللغة الإحيائية تكون محفزة؛ لتفريق الدلالات الضمنية لها في النص الروائي. وهذا ما يُسمّى ظل الدلالة، وهو ليس مجرد (إضافة) أو (تكملة) للدلالة المباشرة، وإنما يكون ظل الدلالة، أو الإيحاء في حالة تفاعل دلالي مع الدلالة المباشرة⁽⁹⁶⁾.

وفي رواية (جاهلية) يتجلى التحفيز الدلاليّ التوليدي منذ عنوان الرواية، فلفظة (جاهلية) تكتسب دلالات جديدة، تنتسب إلى حقول معرفية، وثقافية، واجتماعية، وسياسية، فأصبحت جاهلية في الرواية مفردة توحى بالعنف السياسي، والاجتماعي، والقيود القبلية، والأعراف الاجتماعية

الظلمة والمحرضة لصور من العبودية القديمة، وازدواج القيم، فاكتمت اللفظة دلالات توليدية جديدة في البناء الشكلي للرواية، وسياق أحداثها.

الخاتمة:

وفي الختام، توصل البحث إلى عددٍ من النتائج التي توجز في الآتي:

1. دراسة البنية اللغوية والتشكيل السردية تعين على قياس أدبية النص الروائي، وفهم آلية تحويل الحكاية إلى بنية سردية مدهشة عبر تشكيل هذه الحوافز التي تربط بين عناصرها من جهة، وتصنع عمقاً دلاليّاً وجماليّاً للرواية من جهة أخرى.
2. توصل البحث إلى أن الحوافز بمختلف أنماطها تعمل داخل البنية السردية مجتمعة، وأنّ الفصل بينها إنّما هو ضرورة منهجية؛ لإعطاء كل نمط حقه من البحث والتحليل؛ لذا يُلاحظ تكرار بعض الشواهد في عدد من المواضع لتضمّنها أكثر من حافز.
3. كانت البنى اللغوية في الرواية أقرب إلى التداولية المجتمعية في الحياة اليومية منها إلى اللغة الأدبية؛ لذا كانت أكثر المشتراكات اللفظية مأخوذة من السياق اللغوي التداولي؛ مثل ألفاظ النبذ والطائفية، أما المشترك اللفظي المجازي فكان أقل، وأبرزها (صك الغفران).
4. في تحفيز الشخصيات كانت الأنماط الفعلية لها منسجمة مع تعاقبية الأحداث، فكانت الأنماط السلبية (الكراهية، الانفصال، الإعاقة) أكثر من الإيجابية، وهذا ما عزز الصراع بينها، وأسهم في صناعة الحكمة.
5. أسهم التحفيز الوصفي للخصيصة الثابتة في الشخصية في تعزيز الصراع الطبقي في الرواية، أبرزها ثبات (لين) على قناعاتها، وتمسك (مالك) بحبه لها رغم كل المعوقات، وحياد الأب الذي صعد دور (هاشم) في تجسيد الاختلاف والرفض للآخر.
6. تفاوتت مستويات أدبية توظيف الحوافز في الرواية، وكان التحفيز الدلالي من أكثر الحوافز تميّزاً في الرواية، ووظفت الرواية المتعاليات النصية، والنصوص الموازية في بداية كل فصل؛ لتصور أبعاداً أوسع للعنصرية والصراعات في الواقع المعاش السياسي والديني... إلخ.
7. استثمرت الروائية ليلي الجبني تخصصها في علم النفس في بناء هذه الرواية بالاعتماد على تقنية تيار الوعي التي عملت على صناعة تحفيز التزييف الفني في نهاية الرواية من خلال المنولوج الداخلي، ومناجاة النفس، فكشفت في نهاية الرواية -عبر حالة الهذيان التي أصابت



الرواية- قناع الزمن والوقت، فشرحت معاني أسماء الأيام والشهور في الجاهلية والتي اتخذتها مواقيت لأحداث الرواية، وكأنها تُعيد القارئ إلى واقعه المعاش، وتترك له المجال للربط بين عصر الجاهلية، والعصر الآتي.

8. يوصي البحث بتكثيف الدراسات النقدية التي تكشف البعد الجدلي بين المجتمع وقضاياه ومتغيراته، والفنون السردية؛ لأنها الأقرب إلى الواقع الاجتماعي.

الصراع الطبقي في واقع المجتمع السعودي في أدنى درجاته، لا سيما عنصرية العرق والجنس، وهذا ما أكدّه محمّد أبو ملحّة في دراسته صورة المجتمع السعودي في الرواية السعودية، لكنّه ما زال قائماً، والزواج بين الأعراق المختلفة هو المحكّ الرئيس الذي يجلّي عمق تجذّر الاختلافات في النسق الاجتماعي. ومثلت الذات الروائية في هذه الرواية، الذات الجماعية في الفعل والتفكير؛ لأن لديها حداً أعلى من الوعي بالمجتمع ونواقصه.

الهوامش والإحالات:

- (1) حافظ، قراءة في رواية ليلي الجني (جاهلية): 293.
- (2) ويؤسس خصوصية السرد في تيار الوعي أربعة أنواع أساسية من التقنيات، هي: المنولوج الداخلي المباشر، والمنولوج غير المباشر، والوصف عن طريق المعلومات المستفيضة، ومناجاة النفس. وروايات تيار الوعي لا تعتمد على الواقع أو العالم الموضوعي في بناء أحداثها، بل تمثل حركة ارتداد نحو الداخل، والتفات إلى الذات، إنها انكفاء على الذات الداخلية المتكئة على مخزونها الثقافي والفكري، وحالتها النفسية وكذلك كانت رواية جاهلية ليلي الجني. ينظر: همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة: 38. ينظر: غنایم، تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: 41. ينظر: شاهين، آفاق الرواية: 11. ينظر: سعيد، حركية الإبداع: 207. ينظر: عليان، الرواية والتجريب: 89.
- (3) ينظر: جريدي، الرواية النسائية: 110.
- (4) النعبي، بعض التأويل مقاربات في خطابات السرد: 105.
- (5) توماشفسكي، نظرية المنهج الشكلي: 124.
- (6) نفسه: 181.
- (7) لحمداني، بنية النص السردى: 22.
- (8) مبروك، آليات المنهج الشكلي: 56، 57.
- (9) ينظر: العبد، تقنيات السرد الروائي: 78.
- (10) ينظر: مبروك، مراد: 76.



- (11) مرتاض، في نظرية الرواية: 125.
- (12) ينظر: نفسه: 76.
- (13) الجهني، جاهلية: 29.
- (14) نفسه: 29.
- (15) نفسه: 37.
- (16) نفسه: 72.
- (17) نفسه: 74.
- (18) نفسه: 35.
- (19) نفسه: 123.
- (20) نفسه: 36.
- (21) تكرر المشترك اللفظي (صك الغفران) في الصفحات: 44-147. ويلحظ أن المشترك اللفظي (صك الغفران) يتكرر في مسافات تزداد اقتراباً مع تصعيد أحداث الرواية.
- (22) ميويك، موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها: 188.
- (23) الجهني، جاهلية: 78.
- (24) نفسه: 102.
- (25) نفسه: 36.
- (26) نفسه: 59.
- (27) نفسه: 14.
- (28) نفسه: 42.
- (29) نفسه: 109.
- (30) نفسه: 115.
- (31) للمزيد ينظر: إبراهيم، فن القص في النظرية والتطبيق: 27، 28.
- (32) مارتن، نظريات السرد الحديثة: 152.
- (33) ينظر: بحراوي، بنية الشكل الروائي: 209.
- (34) بروب، مورفولوجيا الحكاية الخرافية: 157.
- (35) ينظر: العيد، تقنيات السرد الروائي: 80.
- (35) لحمداني، بنية النص السردية: 33.
- (37) الجهني، جاهلية: 122.
- (38) نفسه: 20.



- (39) نفسه: 32.
- (2) ينظر: لحمداني، بنية النص السردى: 35.
- (41) الجهني، جاهلية: 93.
- (42) نفسه: 154.
- (43) نفسه: 33.
- (44) نفسه: 33.
- (45) نفسه: 13.
- (46) نفسه: 129.
- (47) نفسه: 22.
- (48) كريس، تقنيات كتابة الرواية: 21.
- (49) الجهني، جاهلية: 79.
- (50) كريس، تقنيات كتابة الرواية: 20.
- (51) ينظر: الجهني، جاهلية: 29.
- (52) نفسه: 5.
- (53) ورد هذا المصطلح في دراسة تطبيقية للتحفيز لمراد مبروك، والمراد به: أن كل شخصية تدرس في إطار علاقتها مع كل الشخصيات الواردة في متن الرواية، سواء كان بينهما علاقة أم لا. وقد يقتصر الناقد على الشخصيات التي توجد بينهما علاقة مباشرة. ينظر: مبروك، آليات المنهج الشكلي: 132، و151.
- (54) ينظر: نفسه: 152.
- (55) نفسه: 156.
- (56) ورد عرضها في حافز الدلالة والموضوعية، من هذا البحث، وفي حافز الطبيعة والخاصية (المادة غير الأدبية).
- (57) الجهني، جاهلية: 46.
- (58) نفسه: 58.
- (59) ينظر: عمر، الدلالات الاجتماعية والنفسية لألفاظ الألوان: 41-43.
- (60) الجهني، جاهلية: 65.
- (61) نفسه: 89.
- (62) مبروك، آليات المنهج الشكلي: 169.
- (63) الجهني، جاهلية: 163.
- (64) لأن ولوج الروائية في عوالم الشخصيات -الأنثوية بالذات- يعطي مجالاً أوسع لسيطرة الراوي على سرد الأحداث، وسيرها بطريقة أجبرت بعض الشخصيات على التوقف زمنياً، أو الانتهاء. ينظر: جريدي، الرواية النسائية: 112.

- (65) الجهني، جاهلية: 163، 164.
- (66) نفسه: 165.
- (67) توماشفسكي، نظرية المنهج الشكلي: 196-199.
- (68) ينظر: لحمداني، بنية النص السردى: 23.
- (69) مبروك، آليات المنهج الشكلي: 174.
- (70) فضل، التجريب في الإبداع الروائي: 111.
- (71) مبروك، آليات المنهج الشكلي: 175.
- (72) الجهني، جاهلية: 110.
- (73) نفسه: 110.
- (74) ينظر: نفسه: 157.
- (75) ينظر: نفسه: 121-141.
- (76) ينظر: هاندي، القصة الحديثة: 36.
- (77) الجهني، جاهلية: 49.
- (78) ينظر: مبروك، النظرية النقدية: 114.
- (79) فوكو، حفريات المعرفة: 30.
- (80) ينظر: الجهني، جاهلية: 3-157.
- (81) نفسه: 28.
- (82) حافظ، قراءة في رواية ليلي الجهني (جاهلية): 294.
- (83) مبروك، آليات المنهج الشكلي: 190.
- (84) ينظر: الجهني، جاهلية: 121.
- (85) ينظر: نفسه: 126.
- (86) نفسه: 133.
- (87) نفسه: 141.
- (88) البازعي، سرد المدن في الرواية والسينما: 77، 78.
- (89) الجهني، جاهلية: 5.
- (90) ينظر: نفسه: 9-159.
- (91) مبروك، آليات المنهج الشكلي: 191.



(92) ينظر: الجبني، جاهلية: 137-161.

(93) نفسه: 137.

(94) نفسه: 151.

(95) نفسه: 100.

(96) نفسه: 104.

(96) اللغة التعيينية: واللغة الإيحائية: من المصطلحات التي وظفها النقد اللساني، والمراد بالأولى اللغة ذات الدلالة المعجمية، التي تحدّد من خلال العلاقات الإسنادية المباشرة بين الدال، والمدلول الأول في اللغة. أما الثانية (الإيحائية) فالمراد بها اللغة ذات الدلالة غير المباشرة، أو ما تُسمى بظلال الدلالة، التي تحدّد من خلال العلاقات الغيابية بين دوال النص الناتجة عن السياق المقامي، والعلاقات الاستبدالية في بُنى النص. وللمزيد ينظر: إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية: 65.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) إبراهيم، نبيلة، فن القص في النظرية والتطبيق، مكتبة غريب القاهرة، د.ت.
- (2) إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ترجمة: حامد أبو أحمد، دار غريب للطباعة، القاهرة، د.ت.
- (3) البازعي، سعد، سرد المدن في الرواية والسينما، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009م.
- (4) بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي - الفضاء، الزمن، الشخصية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009م.
- (5) بروب، فلاديمير، مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، وأحمد عبد الرحيم نصر، نادي جدة الأدبي، جدة، 1409هـ.
- (6) توماشفسكي، نظرية المنهج الشكلي - نصوص الشكلايين الروس، ترجمة: الخطيب، إبراهيم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1983م.
- (7) جريدي، سامي، الرواية النسائية - خطاب المرأة تشكيل السرد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2012م.
- (8) الجبني، ليلى، جاهلية، دار أثر، الدمام، 2015م.
- (9) حافظ، صبري، مدخل إلى علم اجتماع الأدب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد 2، 1981م.
- (10) حافظ، صبري، قراءة في رواية ليلى الجبني (جاهلية) - تراكيب السرد الروائي وكشف سوءات الواقع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع 4، 2010م.
- (11) حمداوي، جميل، سيميوطيقا العوالم الممكنة (التخييل السردى نموذجًا)، متاح على شبكة الألوكة: http://www.alukah.net/literature_language/0/73411/#ixzz48mHD0xZ1 استرجعت بتاريخ: 16 نوفمبر 2021م.

- 12) سعيد، خالدة، حركيّة الإبداع، دار العودة، بيروت، 1979م.
- 13) شاهين، محمد، آفاق الرواية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- 14) عليان، حسن، الرواية والتجريب، مجلة جامعة دمشق، دمشق، م21، ع2، 2007م.
- 15) عمر، أحمد مختار، الدلالات الاجتماعية والنفسية لألفاظ الألوان في اللغة العربية، المطبعة العصرية، تونس، 1986م.
- 16) العيد، يمني، تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنوي، دار الفارابي، بيروت، 2010م.
- 17) غنايم، محمد، تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة، دار الجبل، بيروت، 1993م.
- 18) غولدمان، لوسيان، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986م.
- 19) فضل، صلاح، التجريب في الإبداع الروائي، الرواية العربية ممكنات السرد، سلسلة عالم المعرفة، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع357، 2008م.
- 20) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي، وعبد السلام بنعد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988م.
- 21) القاضي، محمد، تحليل النص السردى بين النظرية والتطبيق، دار مسكيلياني، تونس، 2003م.
- 22) كريس، نانسي، تقنيات كتابة الرواية - تقنيات وتمارين لابتكار شخصيات ديناميكية ووجهات نظر ناجحة، ترجمة: زينة جابر إدريس، الدار العربية ناشرون، بيروت، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، دبي، 2009م.
- 23) لؤلؤة، عبد الواحد، موسوعة المصطلح النقدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1991م.
- 24) لحمداني، حميد، بنية النص السردى من منظور النقد الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015م.
- 25) مارتن، والاس، نظريات السرد الحديثة، ترجمة: حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1988م.
- 26) مبروك، مراد، آليات المنهج الشكلي في نقد الرواية العربية المعاصرة (التحفيز نموذجًا)، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001م.
- 27) مبروك، مراد، النظرية النقدية من الصوت إلى النص (نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري)، النادي الأدبي، جدة، 2010م.
- 28) مرتاض، عبد الملك، في نظرية الرواية - بحث في تقنيات السرد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة الكويت، 1998م.
- 29) النعيمي، حسن، بعض التأويل مقاربات في خطابات السرد، المركز الثقافي العربي، نادي الرياض الأدبي، الدار البيضاء، 2013م.



(30) هاندي، وليم جي، القصة الحديثة في ضوء المنهج الشكلي، ترجمة: شفيع السيد، دار غريب، القاهرة، 2006م.

(31) همفري، روبرت، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة: محمد الربيعي، دار غريب، القاهرة، 2000م.

Arabic references

- 1) 'Ibrāhīm, Nabīlah, Fann al-Qaṣṣ fī al-Nazarīyah & al-Taṭbīq, Maktabat Ḡarībīn al-Qāhirah, N. D.
- 2) Yvancos, Nazarīyat al-Luḡah al-'Adabīyah, tr. Ḥamid 'Abū 'Aḥmad, Dār Ḡarīb lil-Ṭibā'ah, al-Qāhirah, N. D.
- 3) al-Bāzī'ī, Sa'd, Sard al-Mudun fī al-Riwāyah & al-Sīnimā, al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm Našīrūn, Bayrūt, 2009.
- 4) Baḥrāwī, Ḥasan, Binyat al-Šakl al-Rwā'ī - al-Faḍā', al-Zaman, al-Šaḥṣīyah, al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'Arabī, Bayrūt, 2009.
- 5) Propp, Vladimīr, Mūrfūlūḡiyā al-Ḥikāyah al-Ḥurāfiyah, TR. 'Abūbakr 'Aḥmad Bāqādir, & 'Aḥmad 'Abdalraḥīm Naṣr, Nādī Ḡiddah al-'Adabī, Ḡiddah, 1409.
- 6) Tomashevsky, Nazarīyat al-Manḥaḡ al-Šaklī - Nuṣūṣ al-Šaklānīn al-Rūs, tr. al-Ḥaṭīb, 'Ibrāhīm, Mū'assasat al-'Abḥāt al-'Arabīyah, Bayrūt, 1983.
- 7) Ḡarīdī, Sāmī, al-Riwāyah al-Nisā'iyah - Ḥiṭāb al-Mar'ah Taškīl al-Sard, Mū'assasat al-Intiṣār al-'Arabī, Bayrūt, 2012.
- 8) al-Ḡahnī, Laylā, Ḡāhiliyah, Dār 'Aṭar, al-Dammām, 2015.
- 9) Ḥāfiẓ, Ṣabrī, madḥal 'ilā 'Ilm Iḡtimā' al-'Adab, Maḡallat Fuṣūl, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, al'dd2, 1981.
- 10) Ḥāfiẓ, Ṣabrī, Qirā'ah fī Riwayah Laylā al-Ḡahnī (Ḡāhiliyah) - Tarākīb al-Sard al-Rwā'ī & Kašf Saw'āt al-Wāqī', al-Hay'ah al-Miṣriyah al-Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, '4, 2010.
- 11) Ḥamdāwī, Ḡamīl, Sīmyūṭiqā al-'Awālim al-Mumkinah (al-Taḥayīl al-Sardī namūḍaḡan), mutāḥ 'alā Šabakat al-Alūkah, astrḡ't bi-tārīḥ: 16 Nūfimbir 2021. Link: http://www.aluka.net/literature_language/0/73411/#ixzz48mHD0xZ1
- 12) Sa'īd, Ḥalīdah, Ḥarakīyat al-'ibda', Dār al-'Awdah, Bayrūt, 1979.
- 13) Šāhīn, Muḥammad, Āfāq al-Riwāyah, Manšūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, Dimašq, 2001.
- 14) 'Alyān, Ḥasan, al-Riwāyah & al-Taḡrīb, Maḡallat Ḡamī'at Dimašq, Dimašq, m21, '2, 2007.

- 15) 'Umar, 'Aḥmad Muḥtār, al-Dalālat al-Iḡtimā'iyah & al-Nafsīyah li-'Alfāz al-'Alwān fī al-Luḡah al-'Arabīyah, al-Maṭba'ah al-'Aṣrīyah, Tūnis, 1986.
- 16) al-Īd, Yumná, Tiqniyāt al-Sard al-Riwā'ī fī ḍaw' al-Manhaḡ al-Binyawī, Dār al-Fārābī, Bayrūt, 2010.
- 17) Ġanāyim, Muḥammad, Tayyār al-Wa'y fī al-Riwāyah al-'Arabīyah al-Ḥadīṭah, Dār al-Ġabal, Bayrūt, 1993.
- 18) Goldmann, Lucien, al-Binyawīyah al-Takwīnīyah & al-Naqd al-'Adabī, Mū'assasat al-'Abḥāt al-'Arabīyah, Bayrūt, 1986.
- 19) Faḍl, Ṣalāḥ, al-Taḡrīb fī al-'ibda' al-Riwā'ī, al-Riwāyah al-'Arabīyah Mumkināt al-Sard, Silsilat 'Ālam al-Ma'rīfah, 'Iṣdārāt al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait, '357, 2008.
- 20) Foucault, Michel, Ḥafrīyāt al-Ma'rīfah, TR. 'Aḥmad al-Saṭṭātī, & 'Abdalsalām Bin'ad al-'Ālī, Dār Tūbqāl, al-Dār al-Bayḍā', 1988.
- 21) al-Qāḍī, Muḥammad, Taḥlīl al-Naṣṣ al-Sardī bayna al-Nazarīyah & al-Taṭbīq, Dār Miskīliyānī, Tūnis, 2003.
- 22) Kress, Nancy, Tiqniyāt Kitābat al-Riwāyah-Tiqniyāt & Tamārīn li-Ibtikār Ṣaḡṣīyāt Dināmiykiyah & Wiḡīhāt Naẓar Naḡīḥah, tr. Zaynah Ḡābir 'Idrīs, al-Dār al-'Arabīyah Nāṣirūn, Bayrūt, & Mū'assasat Muḥammad ibn Rāṣid Āl Maktūm, Dubaī, 2009.
- 23) Lū'lū'ah, 'Abdalwāḥid, Mawsū'at al-Muṣṭalaḥ al-Naqdī, al-Mū'assasat al-Ġāmi'iyah lil-Dirāsāt & al-Naṣr, Bayrūt, 1991.
- 24) Laḥmidānī, Ḥamīd, Binyat al-Naṣṣ al-Sardī min Manẓūr al-Naqd al-Riwā'ī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2015.
- 25) Martin, Wallace, Naẓarīyāt al-Sard al-Ḥadīṭah, tr. Ḥayāt Ḡāsim Muḥammad, al-Maḡlis al-'A'īlā lil-Ṭaqāfah, al-Qāhirah, 1988.
- 26) Mabruk, Murād, Āliyāt al-Manhaḡ al-Ṣaklī fī Naqd al-Riwāyah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah (al-Taḥfīz namūḍaḡan), Dār al-Wafā' li-Dunyā al-Ṭibā'ah & al-Naṣr, al-'Iskandarīyah, 2001.
- 27) Mabruk, Murād, al-Nazarīyah al-Naqdiyyah mina al-Ṣawt 'ilā al-Naṣṣ (Naḥwa Nasaq Manhaḡī lil-Dirāsāt al-Naṣṣ al-Ṣī'rī), al-Nādī al-'Adabī, Ḡiddah, 2010.



- 28) Murtāḍ, ‘Abdalmalik, fī Naẓarīyat al-Riwāyah-baḥṭ fī Tiqniyāt al-Sard, al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, Silsilat ‘Ālam al-Ma’rifah al-Kuwait, 1998.
- 29) al-Ni’mī, Ḥasan, ba’d al-Ta’wīl Muqārabāt fī Ḥiṭābāt al-Sard, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, Nādī al-Riyāḍ al-‘Adabī, al-Dār al-Bayḍā’, 2013.
- 30) Handy, William J, al-Qiṣṣah al-Ḥadīṭah fī ḍaw’ al-Manhaḡ al-Šaklī, tr. Šafī’ al-Sayyid, Dār Ġarīb, al-Qāhirah, 2006.
- 31) Humphrey, Robert, Tayyār al-Wa’y fī al-Riwāyah al-Ḥadīṭah, tr. Muḥammad al-Raby’ī, Dār Ġarīb, al-Qāhirah, 2000.





البرامج الحوارية التلفازية في ضوء نظرية غرايس مقاربة تداولية

يعقوب أركموصلا أسامة*
usamaty@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة البرامج الحوارية التلفازية وفقاً لنظرية غرايس، لنرى مدى عدّ هذه الحوارات نماذج للمحادثة العادية التي من أجلها وضعت هذه النظرية، ومدى إمكانية تطبيق هذه النظرية على الحوارات التلفازية، فنستجلي المعاني المستلزمة وصورها من خلال ورودها في سياقات لغوية وغير لغوية. يقوم هذا البحث بتحليل نماذج مختارة وفق المنهج التداولي، مقسماً إلى مبحثين، فخاتمة، يليها قائمة المصادر والمراجع. وتوصل البحث إلى إمكانية عدّ الحوارات التلفازية نماذج للمحادثة، وإمكانية تطبيق نظرية غرايس عليها، وأن الاستلزام الحوارية في نماذج مختارة منها وقع في عدد من الصور منها: الإطناب، التكرار، المجاز العقلي، المجاز المرسل، الاستعارة التصريحية، الاستعارة المكنية، التشخيص، التقديم والتأخير، والحظر أو النفي. الكلمات المفتاحية: الحوار التلفازي، المقاربة التداولية، الاستلزام الحوارية، الرموز المستعملة.

*طالب دكتوراه في اللسانيات الحديثة - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: أسامة، يعقوب أركموصلا، البرامج الحوارية التلفازية في ضوء نظرية غرايس: مقاربة تداولية، مجلة الآداب
للدراستات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 548-579.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Television Talk Shows in the Light of Grice Theory A Pragmatic Approach

Ya'qub Arikeusola Usamat^{*}

usamaty@gmail.com

Abstract

This research aims to study television talk shows using Grice's theory. The objective is to determine the extent to which these dialogues conform to the model of ordinary conversation, for which the theory was developed. Furthermore, the study explores the extent to which the theory applies to television dialogues. Through the research, the latent meanings of these dialogues are explored and illustrated in their linguistic and non-linguistic/gestural contexts. The study analyzes selected models from a pragmatic perspective, which is divided into two sections, followed by a conclusion and a list of references. The research concludes that television dialogues can be considered as models of conversation and that Grice's theory can be applied to them. The conversational implicature in the selected models occurs in various forms, including redundancy, repetition, metonymy, declarative and mechanical metaphor, personification, and hysteron proteron.

Keywords: TV Talk Show, Pragmatic Approach, Conversational Implicature, Symbols Used.

^{*} PhD Scholar in Modern Linguistic, Department of Arabic Language, Faculty of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Usamat, Ya'qub Arikeusola, Television Talk Shows in the Light of Grice Theory: A Pragmatic Approach, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 548 -579.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

يدخل مفهوم (الاستلزام الحواري) في إطار اللسانيات التداولية التي تدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمله، أي "دراسة اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في نفس الوقت"⁽¹⁾. وتقوم التداولية على عدد من المباحث، حصرها الدارسون في الإشارات، والافتراض المسبق، والفعل الكلامي، والاستلزام الحواري الذي هو مدار حديثنا في هذا البحث. وهو مفهوم اقترن بنظرية المحادثة التي وضع أسسها فيلسوف اللغة "بول غرايس"، وتعتمد هذه النظرية على النظر إلى استعمال اللغة بوصفها ضرباً من الفاعلية العقلية (rational activity) والتعاونية (cooperative) التي تروم تحقيق هدف الاتصال بين الناس"⁽²⁾.

لاحظ الفيلسوف غرايس أن جمل اللغات الطبيعية في بعض المقامات تدل على معنى غير محتواها القضيوي، فتدل على معانٍ ضمنية تتحدد دلالاتها بالسياق الذي وردت فيه، وأطلق على هذه المعاني الضمنية (الاستلزام الحواري)، وهذا هو موضوع دراستنا في هذا البحث. ومن أسباب اختيار هذه المدونات تلمس الباحث بعض الظواهر المراد تناولها؛ لما فيها من تنوعات تعبيرية.

وتتمثل مشكلة هذا البحث في دراسة البرامج الحوارية التلفازية وفق نظرية غرايس المحادثية؛ لنرى مدى استجابة هذه الحوارات التلفازية لتكون نماذج للمحادثة، ومدى إمكانية تطبيق هذه النظرية على الحوارات التلفازية، وكيف يتم الانتقال من المعنى المباشر إلى المعنى غير المباشر وصور ورود هذه المعاني المستلزمة في السياقات المختلفة في تلك الحوارات التلفازية.

تبدو أهمية هذا الموضوع في كونه يقف على البرامج الحوارية التلفازية التي تمثل جانبا من جوانب اللغة المنطوقة في شكلها الطبيعي العفوي إلى حد كبير. هذا من جانب، ومن جانب آخر ارتباط هذا الموضوع بقضية المعنى التي نالت اهتمام العلماء قديما وحديثا، وسيسهل هذا العمل في استجلاء المعاني الخفية في جمل اللغات الطبيعية.

ومن أهداف هذا البحث بيان إشكالات الاستلزام الحواري المفاهيمية، وعلاقته بالتداولية. وبيان عَدِ الحوارات التلفازية نماذج للمحادثة. والكشف عن إمكانية تطبيق مبادئ غرايس بحرفيتها على الحوارات التلفازية، وإظهار صور خروج المتحاورين عن هذه المبادئ.

ينتج الباحث في هذا العمل المنهج التداولي، فهو يصف ويحلل الألفاظ والتراكيب، والجمل التي ورد فيها الاستلزام الحواري وفقا لنظرية غرايس.



ومن الدراسات السابقة التي وقف عليها الباحث في الاستلزام الحواري ما يأتي:

(1) مظاهر الاستلزام الخطابي في الكتاب وشروحه دراسة نحوية تداولية، للباحثة أفرح بنت علي صالح المرشد، بحث لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة في الدراسات اللغوية، في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة والدراسات الاجتماعية، جامعة القصيم، 1436-1437. سعى هذا البحث إلى الكشف عن مظاهر الاستلزام الخطابي في كتاب سيبويه وشروحه، دراسة نحوية تداولية؛ ليثبت أن الظواهر التداولية موجودة في الكتاب وفي شروحه، وأن المعاني المستلزمة المقصودة بالقول كانت ظاهرة في الكتاب، وعند شراح الكتاب. قسمت الباحثة هذا البحث إلى ثلاثة فصول، تناول الفصل الأول منها المعاني المستلزمة من المسائل النحوية التي ضبطت بالوضع كالتعريف والتنكير وغيرهما، والمعاني المستلزمة التي خرجت عن ضبطها بالوضع لدلالة عناصر أخرى من خارج الوضع على المعنى المستلزم كالمقام أو تعظيم المخاطب أو المتكلم.

وتناول الفصل الثاني الظواهر النحوية التي كان لها أثر في ضبط المعاني المستلزمة، كالإعراب والحذف وغيرهما، والفصل الثالث مقارنة بين المعنى التداولي والمعنى النحوي. وأثبت البحث أن إرهاصات التداولية موجودة في كتاب سيبويه وشروحه، وأرجع فضل الضبط المفهومي إلى التداولية الحديثة.

يختلف عملي عن هذا العمل في أنه يرصد مظاهر الاستلزام الحواري في الموروث النحوي، ابتداءً من كتاب سيبويه، مروراً بشروحه، وانتهاءً بالكتب اللغوية الأخرى. أما عملي فينصب على اللغة المحكية المتمثلة في البرامج الحوارية التلفازية.

(2) خطاب الملك فيصل مقارنة تداولية في ضوء نظرية غرايس، لنوف بنت سعد العويدي، وهو بحث مقدم لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1438-1439. تناول البحث خطاب الملك فيصل بوصفه أحد الخطابات التي استطاعت إحداث تحولات فكرية واجتماعية أدت إلى تغييرات سياسية في مسار الحياة العامة للمسلمين من خلال الدعوة إلى التضامن العربي الإسلامي. ودرس البحث هذا الخطاب دراسة تداولية وفق نظرية غرايس القائمة على مبادئ التعاون الحوارية، وما تعرضه الرؤية من تصورات إجرائية تنتج عن الخروج عن قواعد التخاطب التي يقوم



عليها فهم المتلقي لأغراض الخطاب، مستعينا بعمليات استدلالية تقوم على أساس الافتراضات لمضمر القول أو المسكوت عنه. وإن اشتد الاحتكاك بين هذا العمل وبين عملي فيظل الاختلاف بينهما في اختلاف المدونة وعينات الدراسة.

(3) قواعد التخاطب اللساني في معاني القرآن للفراء دراسة تداولية، للباحثين رحيم كريم علي الشريفي، وزينب عادل محمود الشمري، مقالة نشرت في مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل العدد 32، 2017م.

(4) درست هذه المقالة المدونة التفسيرية دراسة تداولية في قواعد التخاطب، وقد عنيت بقاعدتين من قواعد التخاطب، الأولى: الاستلزام الحواري في ضوء مبادئ التعاون الأربعة، والأخرى متضمنات القول في ضوء لوازمها ولواصفها، وهي الافتراض المسبق والقول المضمر، لتنظر في كيفية تعامل الفراء مع هذه القواعد، وانتهت المقالة إلى أن الفراء اقترب جدا باهتمامه بقصد كل من المتكلم والمتلقي من عمل التداوليين في أن المتلقي يقوم بمجموعة من العمليات الذهنية، كما وجدناه عند التداوليين الذين عملوا على مقاصد المتكلم، وانعكاس هذه المقاصد على المخاطب. ويختلف عملي عن عمل الباحثين في أنهما اتخذ النص المكتوب مدونة عملهما، في حين أن عملي يتخذ اللغة المحكية مدونة له.

تم تقسيم البحث، إلى تمهيد ومبحثين، فخاتمة:

التمهيد: مفهوم الاستلزام الحواري.

المبحث الأول: مبدأ التعاون في البرامج الحوارية التلفازية.

المبحث الثاني: الاستلزام الحواري في الحوارات التلفازية.

النتائج.

التمهيد: إشكالية الاستلزام الحواري المفاهيمية:

يشكل لفظ "الاستلزام" (Implicature) مصطلحا ابتكره الفيلسوف اللغوي بول غرايس (P.Grice) بنفسه خصيصا لمبحث محدد من مباحث "التداولية". ويعود سبب ابتكاره هذا اللفظ -في نظره- إلى عدم وجود مصطلح مناسب في الساحة التداولية يعبر بدقة متناهية عن نوعية المعنى الذي يُعنى بوصفه. فأغلب أبحاثه اللغوية تعنى برصد طرق استدلالية ممكنة للحصول على المعاني الضمنية من خلال الجمل المنطوقة⁽³⁾.



يرجع هذا المنزع التداولي الجديد إلى محاضرات ألقاها غرايس حول "فلسفة وليم جيمس" بجامعة هارفرد سنة (1967)، توسع فيها في وصف العمليات الذهنية اللازمة لفهم الملفوظات وتأويلها في مقاله الشهير "Logic and Conversation"⁽⁴⁾.

مفهوم الاستلزام الحواري مقترن بنظرية الحوار التي وضع أسسها الفيلسوف اللغوي بول غرايس. وتعتمد هذه النظرية على "النظر إلى استعمال اللغة بوصفها ضرباً من الفاعلية العقلية rational activity والتعاونية cooperative التي تروم تحقيق هدف الاتصال بين الناس"⁽⁵⁾. وهذا الاتصال في رأيه ينبغي أن يحكمه التعاون بين المتخاطبين لكي يتحقق النجاح في الغاية المنشودة والهدف المراد تحقيقه؛ لذا سعى إلى ضبط مسار هذا الحوار فوضع ما أسماه بـ"مبدأ التعاون" The cooperative principle.

فانطلاقاً من أن الناس في بعض الحالات يقولون أو يكتبون ما يعتقدون، وإن لم يصرحوا كلّ الصراحة، ويقولون في مواقف أخرى أكثر مما تبلغه كلماتهم، أو عكس ما تعنيه كلماتهم، وكيف نعلم ما يعنيه المتكلم؟⁽⁶⁾ هنا قام غرايس بوضع نظريته القائمة على إيضاح كيف يعرف السامع المقصود من المنطوق؛ ليعبر إلى المعنى المستلزم من المعنى الصريح⁽⁷⁾. فرّق غرايس بين نوعين من الاستلزام: الاستلزام الوضعي العرفي، والاستلزام الحواري، فهما يشتركان في أنهما يضيفان معنى آخر يتجاوز المعنى الدلالي، ويختلفان في أن الاستلزام الوضعي العرفي يحمل معنى مستلزماً بعيداً عن السياق، في حين يحمل الاستلزام الحواري معنى مستلزماً متوقفاً على السياق ومتغيراً بتغيره⁽⁸⁾.

تأسست دعائم هذه النظرية على "روافد هي: مقاربتها للمعنى، ومقاربتها الاستدلالية، وتحليل الحوار"⁹؛ بوصف الحوار صورة حية لاستعمال اللغة في شكلها الطبيعي، شكل يحمل بداخله تفاعلاً تواصلياً بين أفراد أطرافه، وهو في أغلب حالاته يتجاوز الإطار الإخباري إلى أغراض أخرى كالإقناع، والتأثير، وتغيير السلوك نحو فكرة معينة.

وليست هذه الأغراض في الواقع صريحة بين أطراف التواصل. والحال أن هذه الأغراض "عبارة عن عناصر خفية، تعتمد في شكل اتفاق ضمني من قبل المتخاطبين... بموجب



لعبة ذكية من الاستنتاجات" ⁽¹⁰⁾. ويقوم غرايس بالتفريق بين المعنى الطبيعي والمعنى غير الطبيعي.

المبحث الأول: مبدأ التعاون في البرامج الحوارية التلفازية

فعلى مستوى التبادل التحواري أخيراً، توصل الفيلسوف غرايس إلى صياغة مبدأ تعاوني عام يُتوقع من كلِّ مشاركٍ احترامه. وهذا المبدأ هو (اجعل إسهامك الحواري قدراً مطلوباً في الموقف الذي يقع فيه الحوار وفي إطار غايته وأهدافه المشتركة) ويسمى هذا المبدأ العام بـ "مبدأ التعاون" (Cooperative Principle) ⁽¹¹⁾. يتفرع من هذا المبدأ العام مسلمات أو قواعد أربع مصنفة على غرار تصنيف كانت (Kant) وهي: الكم (Quantity) والكيف (Quality) والمناسبة (Relation) والأسلوب (Manner) ⁽¹²⁾.

(1) قاعدة الكم: (اجعل إسهامك في الحوار مخبراً عن المعلومات بقدر مطلوب، ولا تجعل إسهامك في الحوار أكثر من المطلوب).

(2) قاعدة الكيف: تشتمل هذه القاعدة على أمرين (لا تقل ما تعتقد أنه غير صادق، ولا تقل ما تفتقر إلى الحجة الكافية على صدقه).

(3) قاعدة الصلة: وتعتبر هذه القاعدة عن قول ما له صلة أو مناسبة بموضوع الحوار. (كن ملائماً) ⁽¹³⁾.

(4) قاعدة الأسلوب: وهذه القاعدة لا ترتبط بالمقول في حد ذاته في نظر غرايس، وإنما ترتبط بالكيفية، التي بها قيل ما قيل. وتتلخص هذه القاعدة في (كن واضحاً)، وتشتمل على (ابتعد عن غموض العبارة، وابتعد عن اللبس، وأوجز، وكن منظماً مرتباً) ⁽¹⁴⁾.

ولهذه القواعد قيمة إضافية منهجية مهمة تتمثل في أن الحوار بين متكلم ومتلقي، له ما يُسيّره، ويضبطه من مبادئ. اهتم غرايس بـ (الاستدلال أو الاستنتاج) الذي يمثل عنصراً يقوم بالحفاظ على التعاون المفترض، وحين كان الافتراض مخالفاً للدلالة السطحية، ينشأ الاستدلال ابتداءً، علمًا أن هذه القواعد ليست أعرافاً عشوائية، وإنما هي أدوات عقلية لإجراء التبادل التعاوني ⁽¹⁵⁾.

وفي الحوارات الآتية التزم كلٌّ من مقدمي البرامج ومقدماتها والضيوف المشاركون بمبدأ التعاون العام وبالمبادئ الأربعة المتفرعة عنه.



(أ) أمثلة من برنامج "إضاءات" من قناة العربية

تحدث الحلقة عن انتشار الفكر المنحرف في المملكة العربية السعودية، وعن طرق استئصالها. وتكونت من مقدم وضيف.

(1) م ب: أيها الإخوة والأخوات، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، هذا تركي الدخيل، يحييكم في حلقة جديدة من برنامجكم: إضاءات، ضيفنا اليوم أيها الإخوة هو الأمير خالد الفيصل أمير منطقة عسير، حياك الله سمو الأمير.

(2) خ ف: الله يحييك يا أهلاً وسهلاً بك تركي⁽¹⁶⁾.

يتكون الحوار بين مقدم البرنامج تركي الدخيل وبين ضيفه سمو الأمير خالد الفيصل من الأزواج المتجاورة⁽¹⁷⁾، والثنائيات المتلازمة⁽¹⁸⁾. "حياك الله سمو الأمير- الله يحييك يا أهلاً وسهلاً بك تركي"; بوصفها فعلاً كلامياً له قوته الإنجازية، وهي التحية، ويمكن لها أن تخرج من هذا المعنى في سياقات أخرى إلى معانٍ أخرى غير تحية. أما في هذا السياق فتفيد التحية وهي وظيفتها الأساسية. وهذا الفعل الكلامي وظفه مقدم البرنامج في متواليات استفتاح الحلقة في رقم (1) ليرحب به سمو الأمير خالد الفيصل، ويرد عليه ضيف البرنامج الأمير خالد الفيصل بما يناسب تحيته في رقم (2) بقوله: "الله يحييك يا أهلاً وسهلاً بك تركي".

في هذا الرد احترام لمبدأ التعاون العام عند غرايس؛ لافتراض سمو الأمير أن تركي الدخيل متعاون معه في هذه التحية، وأنه فعلاً يحييه ويرحب به. فعلى هذا الافتراض جاء ردّه مراعيًا فيه مبادئ التعاون المتفرعة الأربعة، واحترام سمو الأمير مبدأ (الكم) بإعطائه القدر المحتاج من المعلومات، كما احترام مبدأ (الكيف) لأنه يعتقد ما يقوله، وهو صادق فيه، واحترام مبدأ (المناسبة) لأنه لم يخرج عن موضوع التحية، واحترام مبدأ (الطريقة) بالتزامه الوضوح والإيجاز. فالمعنى المراد هنا هو المعنى الحرفي المباشر.

(ب) أمثلة من برنامج "حوار العرب" من قناة العربية.

تتناول الحلقة الإسلام والسياسة، وتكونت من مقدمة وسبعة ضيوف، أربعة في الاستديو، وثلاثة عبر الأقمار الصناعية.

(1) م ب (ة): أيها والآن ربما من وجهة نظرك، لا يصلح النظام السياسي.

(2) رس: طبعاً، لا يصلح رجالي⁽¹⁹⁾.



وفي الثنائية المتلازمة الواردة في رقم (1) ورقم (2) والمتمثلة في السؤال والجواب، نجد كلاً من مقدمة البرنامج وأحد ضيوفه - الدكتور رضوان السيد - يتجاوبان فيما بينهما في نقطة مهمة هي صلاحية الخلافة الإسلامية لنظام سياسي: أي صالحة أم غير صالحة؟ وننظر حوارهما من خلال مبادئ غرايس. راعى الدكتور رضوان السيد مبادئ التعاون الأربعة، فجاء جوابه على القدر المطلوب، وعبر عما يعتقده ويؤمن به، وهو صادق فيه، وتقيد بالموضوع المسؤول عنه، وبأسلوب موجز.

(3) رس: "... أنت تعرفي أن المحكمة الدستورية في مصر ليس كلها مسلمين".

(4) م ب (ة): [نعم، فعلاً صحيح] ⁽²⁰⁾.

اتخذ شكل الحوار هنا منى مقلوباً، حيث تبوأ الضيف منزلة السائلة، في حين تحولت مقدمة البرنامج إلى مجيبة عن السؤال. وجه رضوان السيد كلامه إلى مقدمة البرنامج منتهى الرمي على سبيل التقرير الداعم لرأيه فقال: "أنت تعرفي أن المحكمة الدستورية في مصر ليس كلها مسلمين" وهي جملة خبرية، والأصل فيها هنا أن تفيد "لازم الفائدة"، ويبدو أن السيد رضوان السيد استعملها هنا تداولياً، لتفيد "التقرير"، فعلى هذه النية وجه سؤاله إلى منتهى الرمي، وكان جوابها في رقم (4) جواباً فيه تعاون مع السيد رضوان السيد في رقم (3)، فقالت: [نعم، فعلاً صحيح] وظلّ المعنى موافقاً للسؤال. فيُعنى به (التقرير). التزمت مقدمة البرنامج بجميع المبادئ، حيث أعطت قدراً مناسباً من المعلومة، ولم تقل إلا ما لديها علم به ودليل عليه، كما أن جوابه لم يخرج عن إطار المسؤول، وبطريقة موجزة.

(5) م ب (ة): وهذا اللي حاول حاولت أن أسل الحيا بكل الحلال فشوي الثوابت وين نعرفها.

(6) رس: أربعة، الوحدانية، النبوات، والكتب، واليوم الآخر، هذه هي الثوابت ⁽²¹⁾.

حافظ الدكتور رضوان السيد على مبادئ التعاون الأربعة في رقم (5) حيث جاء جوابه مطابقاً لسؤال مقدمة البرنامج في رقم (6) حيث كانت تسأل عن حقيقة الثوابت وعن معرفتها، فذكر لها الثوابت الأربعة في نظره. وما دام أن كل طرف من طرفي الحديث ملتزماً ومراعياً لهذه المبادئ، فلم يكن هنالك خروج عن المعنى الحرفي للكلام الذي هو مجرد استخبار وجواب.

(7) م ب (ة): مرسل من حسن البنا بشكل م هن

(8) م ذ: نعم ⁽²²⁾.



التزمت مقدمة البرنامج في سؤالها الموجه إلى ضيفها مشاري النايدي في رقم (7) مبادئ التعاون، كما التزم ضيفها كذلك بهذه المبادئ في جوابه في رقم (8)، فقد راعى مشاري النايدي مبادئ التعاون الأربعة، حيث قدّم نسبة مناسبة من المعلومات لا أكثر ولا أقل، معتقداً ما قاله، ولديه دليل عليه، وتقيد بالموضوع المتناول، وبطريقة موجزة. فالمعنى المباشر هنا هو الاستخبار والجواب.

(ج) أمثلة من برنامج "المقابلة" من قناة الجزيرة.

تتناول الحلقة الإسلام والدولة الحديثة من وجهة نظر المفكر الفلسطيني وائل حلاق. وتكونت

الحلقة من مقدم وضيف واحد.

(1) م ب: في أي أسرة وُلد وائل حلاق "النظر إلى الأمام ثم العودة به إلى وائل حلاق".

(2) في أسرة بسيطة [هنهن] "عرض صورة أسرة وائل حلاق"

(3) [فقيرة]

(4) على حد الفقر⁽²³⁾.

حافظ البروفيسور وائل حلاق على مبادئ التعاون الحوارية في جوابه في رقم (2) عن سؤال مقدم البرنامج علي الظفيري في رقم (1) حين وجه إليه سؤالاً عن أسرته، حيث طلب منه المعرفة عن تعيين أسرته، فكان جوابه جواباً معيناً بقوله: "في أسرة بسيطة" وفيه تعيين لنوعية أسرته، وأتى هذا الجواب بالقدر الكافي لا زيادة فيه ولا نقصان. فأعطى القدر المحتاج، وكان صادقاً، معتقداً لما قال، ولديه دليل عليه كذلك، ومتقيداً بالموضوع، وبأسلوب واضح لا غموض فيه. فالمعنى المباشر هنا استفهام وجوابه.

المبحث الثاني: الاستلزام الحوارية في الحوارات التلفازية

والعملية التواصلية عند غرايس محكومة بمبدأ التعاون الذي يتفرع عنه أربعة مبادئ (الكم، والكيف، والمناسبة، والطريقة)، وأي خروج عن هذه المبادئ يولّد حتماً الاستلزام الحوارية، ولا شك أن هذا الخروج يكون متعمداً وعن قصد.

وفي النماذج الآتية نقف على مواطن خالف فيها كلٌّ من مديري البرامج وضيوفهم مبدأً أو

أكثر من مبادئ التعاون.



1.2.2: انتهاك مبدأ (الكم):

تتعلق هذه النقطة بكمية المعلومات التي يلتزم بها الطرفان في العملية الحوارية، وتتفرع هذه النقطة إلى:

(1) لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته.

(2) لا تجعل إفادتك تتجاوز الحد المطلوب.

وفي الأمثلة الآتية انتهاك (مبدأ الكم).

(أ) أمثلة من برنامج "في فلك الممنوع" قناة فرانس 24.

تدور الحلقة حول اللغة العربية، هل العيب فيها أم في أهلها؟ تكونت الحلقة من مقدمة وأربعة ضيوف، واحد في الاستيديو، وثلاثة عبر الأقمار الصناعية.

(1) م ب (ة): "هن لغة نخبوية طيب دعني أسأل الدكتورة أميرة غنيم الروائية المتخصصة في علم اللسانيات من تونس أهلا بك دكتور استمعت إلى ما قاله سيد حامد أ: عبد الصمد اليوم أحدث عن تطور للغة العربية في السنوات الأخيرة طبعا، وفي القرن الأخير ولكن برأيك أنت هل تواكب اللغة في قواميسها المفردات الحديثة يعني يوم لم يتم العمل على تطوير أه قواعد كما تحدث السيد حامد على تبسيط هذه القواعد أه كيف تقاربن أنت هذه المسألة؟"

(2) أ غ: (04) "هو أولا ينبغي ألا نخلط بين أمرين [هن] بين اللغة باعتبارها شيئا نستعمله ونتكلمه وبين الصناعة القاموسية التي تدخل في باب الصناعة النحوية والمعجمية [هن] هل تطورت القواميس شيء وهل تطورت اللغة شيء آخر [هن] أنا طبعا لا أوافق الأستاذ حامد في قوله إنو الدارجات المصرية والمغربية والتونسية هي لغات مستقلة المبدأ الأساسي في اللسانيات أن اللسان لا يتعرف لا يكون اللسان لسانا إلا بدارجاته وبلهجته، اللسان هو مجموع الدارجات التي تكونه،... الثوابت الإحصائية الموضوعية وأنا أريد أن أحدث من هذا المجال [هن] الثوابت الإحصائية الموضوعية تقول إن العربية اليوم في خير حال وليس في خطر وليس في أه تخلف وهي في تقدم وليس في تراجع"⁽²⁴⁾.



وجهت مقدمة البرنامج ميلسون نصار سؤالها إلى ضيفها أميرة غنيم مستطلعة رأيها عما قاله الأستاذ حامد عبد الصمد من أن اللغة العربية لم تتطور قواعدها في الآونة الأخيرة، وأنها باتت لغة الماضي. وأن العمل في تطوير هذه القواعد لم يتم بعد، حتى اليوم.

وفي إجابة أميرة غنيم في رقم (2) خروج عن قاعدة الكم، فقد أتت أميرة في إجابتها بكمية من المعلومات والبيانات أكثر مما يحتاجه الجواب؛ مما أدى بها إلى الإطناب، إذ كان بإمكانها أن تكتفي بما قالت في السطر الأخير من قولها: "الثوابت الإحصائية الموضوعية تقول إن العربية في خير حال، وليست في خطر ((ابتسامات)) وليست في تخلف، وهي في تقدم وليس في تراجع"، ولأفادنا ذلك أن اللغة العربية في أحسن حال، ولكانت ملتزمة بمبادئ التعاون الغرايسية، ولبقي المعنى على حرفيته "مجرد استفهام وإخبار".

قدمت أميرة غنيم قدراً أكبر من المعلومات؛ لأنها تريد أن توضح الفكرة أكثر، وكأنها تنهت إلى الخلط في المفهوم لدى زميلها الأستاذ حامد عبد الصمد بين اللغة والنحو أي بين اللغة وقواعدها؛ فحملت جمهور المشاهدين على ما وقع فيه الأستاذ حامد من خلط؛ فخرجت بذلك على مبدأ الكم. فقالت في بداية إجابتها عن السؤال: "أولا ينبغي ألا نخلط بين أمرين بين اللغة باعتبارها شيئاً نستعمله ونتكلمه وبين الصناعة القاموسية التي هي تدخل في باب الصناعة النحوية والمعجمية هل تطورت القواميس شيء وهل تطورت اللغة شيء آخر".

كما أجابت عن فكرة أخرى لم ترد مباشرة في سؤال مقدمة البرنامج ميلسون نصار، لكنها جاءت على لسان الأستاذ حامد عبد الصمد، وهي أن الدارجات المصرية لغة وليست لهجة. وقالت بصريح لغتها: "أنا طبعاً لا أوافق الأستاذ حامد في قوله إن الدارجات المصرية والمغربية والتونسية هي لغات مستقلة". قد يبدو أنها خارجة عن الموضوع المطروح عليها، فيعد ذلك خروجاً عن مبدأ المناسبة، لكن الأمر ليس كذلك فلا يمكن أن نتحدث عن اللسان العربي دون التطرق أو الخوض سواء عن قصد أم عن غير قصد في الحديث عن العاميات أو الدارجات، فاللسان لا يكون لساناً إلا بدارجاته ولهجاته.

فالمعنى المستلزم هنا هو المبالغة في التوضيح والبيان، والرغبة في الشمول والإحاطة بالجوانب الضرورية من السؤال.



ومن صور خروج أميرة غنيم عن مبدأ الكم كثرة تكرارها بعض العبارات فيما يشبه الدوران حول فكرة واحدة، وليس ذلك اعتباطيا أو عفويا، وإنما لغرض معنوي لا يخرج عن إطار الاستلزام الحوارية. تقول في العبارات الآتية:

"ال المبدأ الأساسي في اللسانيات أن اللسان لا يتعرف لا يكون اللسان لسانا إلا بدارجته وبلهجته، اللسان هو مجموع الدارجات التي تكونه كل اللغات..."

فتكرارها لفظ (اللسان) مع إمكانية إضمماره يُعدّ حشوا في المستوى الظاهر، لكن في المستوى الضمني له دلالة استلزامية وهي الاهتمام به.

"كل الألسنة لها دارجات فرانسوية لو غيرها كثير لي هي مجموعة من اللهجات الدارجات [نعم] تعيش تتعايش مع الدارجة المشتركة ما نتكلم به الآن أنا وأنتِ وبقية ال-حضور ضيوفنا في ال في الحصّة [هن] ليست العربية الفصيحة لأن مفهوم الفصيحة مفهوم أيديولوجي نحن الآن نتحدث دارجة من دارجات اللسان العربي هي الدارجة المشتركة [هن] الدارجة التي تجمع بيننا..."

فالمنعنى الحرفي للفظ (الدارجات) المكررة هو الحشو، وأما الغرض من تكرارها في هذه المواطن فهو التركيز على أهميتها والاهتمام بها، ولتمكين المعنى من النفس، فقد كررتها أميرة لتبين ولتوضح للأستاذ حامد ومن في حكمه من المشاهدين أن هذه الدارجات ليست لغات مستقلة في أنفسها بقدر ما تكون مقومات ومكونات للألسنة واللغات القوية.

"حينئذٍ نحن أه نتحدث أه اللسان العربي وحين نقول نحن نتكلم اللغة العربية أو لساننا الأم هو اللغة العربية نحن لا نتكلم عن وهم نحن فعلا نتكلم العربية ولولا ذلك لما كنا نستطيع أن نتفاهم فيما بيننا نحن التوانسة والمغاربة والمصريين ولبنانيين نتكلم لسانا واحدا".

فعلى المستوى الظاهر يعد تكرار لفظ (نحن) الذي يمكن الاستغناء عنه بضمير (نا) الجمع حشوا، فتكرر لأكثر من أربع مرات لما فيه من معنى مستلزم هو الفخر وهو الاعتزاز بالقومية وبالانتماء إلى اللغة الشريفة، وأنها لغة جامعة للأمة، كما أن فيه إحياءً بوحدة الأمة العربية. ومما يؤكد هذه الفكرة ذكرها "نحن التوانسة والمغاربة والمصريين ولبنانيين نتكلم لسانا واحدا".

ومما يؤكد أن أميرة غنيم خرجت عن مبدأ الكم قولها: "معنى الحديث عن العربية حتى أعود إلى سؤالك" يتخذ السبيلين في نهاية المطاف..." ففي هذه العبارات دلالة واضحة تؤكد خروجها عن مبدأ الكم، فقد شعرت هي كما شعر غيرها من الحضور والمشاهدين أنها أطنبت في حديثها وإن كان



لإطناها ما يبرره من معانٍ ذكرنا منها بعضها، فإن قولها: "حتى أعود إلى سؤالك" يعني اعترافها ضمنيا أنها قد أعطت من المعلومات ما فوق الحاجة، وهو خرق وانتهاك مقصود لمبدأ من مبادئ الحوار الغرايسية؛ ما أدى إلى معنى مستلزم وهو المبالغة في التوضيح والبيان.

(ب) أمثلة من برنامج (وجهها لوجه) في قناة فرانس 24

الحوار عن الصحافة والمخابرات في المغرب: العلاقات الخطرة، تكون من مقدمة وظيفين، واحد في الاستيديو والآخر عبر الأقمار الصناعية.

(1) م ب (ة): سيدي رضوان الرمضاني أتوجه إليك بسؤال أولا أيضا أنت كنت أبرز من طالتهم تسريبات كريس كولمان وأثير الجدل من حولك بعد نشر رسالة إلكترونية اقترحت فيها على رئيسك في العمل أحمد الشرعي اقترحت أسماء مجموعة من الصحفيين للعمل في مشروع إعلامي هذه الرسالة أحييت على مدير المخابرات الخارجية ياسين المنصوري ما قولك في هذا؟

(2) رر: (02) القول إنني من أبرز من طالتهم هذه التسريبات فيه الكثير من التضخيم والكثير من التهويل والكثير من المبالغة، الأمر لا يتعدى أن يكون رسالة بسيطة سارية بين أه: مسؤول في إذاعة معينة وبين رئيسه المباشر في العمل، وأعتقد أنكِ وأنت بصدد التحضير لهذا البرنامج لا بد أنكِ تبادلتي ربما رسائل شفوية أو عبر البريد الإلكتروني أو عبر الهاتف مع مسؤولك.

(3) [لكن هذه الرسائل التي قد أكون قد تبادلتها عفوا مع رؤسائي في العمل لا تصل إلى مثلا رئيس المخابرات الفرنسية هنا في باريس، وهذا هو الاتهام الموجه إليك كيف أه أه كيف تصل هذه الرسائل العملية التي تأتي في نطاق العمل تصل إلى رئيس أو مدير المخابرات الخارجية في المغرب إلى جد؟].

(4) رر: (01) تتعاملين مع هذا الأمر كأنك كنت قبل قليل على أه موعد مع المدعو أه كولبان، وأكد لك بأن الأمر حقيقي أو أنك على اطلاع بما ينشر⁽²⁵⁾.

توجهت مقدمة البرنامج دنيا نوار بسؤالها إلى ضيفها رضوان الرمضاني، سؤال يحمل في طياته اتهاماً له بتسريبات رسائل وصلته إلى رئيس جهاز المخابرات الخارجية من خلال رسالة إلكترونية

اقترح فيها على رئيسه في العمل أسماء مجموعة من الصحفيين للعمل، والطلب منه ما هو قوله في هذا الاتهام.

لم يلتزم رضوان الرمضاني في جوابه بمبدأ الكم، فنراه يكثر من استعمال (الترادف) الذي لا يعني إلا تكرارا للتلفظ والمعنى، فهو يقول في بداية إجابته: "القول إنني من أبرز من طالتهم هذه التسريبات فيه الكثير من التضخيم والكثير من التهويل والكثير من المبالغة".

فكرر الكثير وكان يمكن الاكتفاء بحرف العطف بعد (الكثير) الأولى، وهذا التكرار خرق متعمد لمبدأ من مبادئ التعاون الحوارية، وخروج مقصود من قاعدة الكم، وأدى ذلك إلى معنى مستلزم، هو إقناعه بعدم صحة الاتهام.

وتكراره للفظ (الكثير) على المستوى السطحي تكرار لفظي يفيد حشوا. وعلى المستوى الضمني يفيد تأكيد النفي.

ومما ورد في كلامه من التكرار المعنوي تكراره (التضخيم، والتهويل، والمبالغة) في قوله: "الكثير من التضخيم والكثير من التهويل والكثير من المبالغة". ويدل استعماله لهذه الاستراتيجية على الميل النفسي لديه، ومحاولة التأكيد على براءته مما اتهم به من تسريبات.

جاء السؤال في شكلين: أحدهما تلقي المراسلات بوصفه صحافيا، عميلا للمغرب. والآخر تحويل هذه المراسلات إلى رئيس جهاز المخابرات الخارجية. فأجاب عن الشق الأول بقوله: "الأمر لا يتعدى أن يكون رسالة بسيطة سارية بين أه: مسؤول في إذاعة معينة وبين رئيسه المباشر في العمل". وفي كلامه هذا إقرار بوجود المراسلات بينه وبين سيده في العمل، وهي عبارة عن المراسلات العادية بين رئيس وممرض، وضرب مثلا لتقريب المعنى من السائلة وهي مقدمة البرنامج، فشبه حاله في ذلك بحال مقدمة البرنامج دنيا نوار حيث تبادلت هي المراسلات بينها وبين رؤسائها في العمل، ليؤكد بذلك أن ما اتهم به ليس صحيحا وإنما هو مجرد مراسلات تجري بين عميل ورئيسه.

ونرى مقدمة البرنامج في الحال -مع أنها أقرت بالمراسلة بينها وبين رؤسائها في العمل كما قال رضوان الرمضان- تنفي عن نفسها التسريبات، فلا تصل مراسلاتها إلى رئيس جهاز المخابرات الخارجية، مثلما تصل مراسلاته إلى رئيس المخابرات الفرنسية في باريس. وفي نفي الأمر عن الذات المتكلمة استلزام إثباته للغير، وتقول: "لكن هذه الرسائل التي قد أه أكون قد تبادلتها..."



جاء هذا التعقيب من طرف مديرة البرنامج لما رأت هروب رضوان الرمضاني عن هذا السؤال بالتحديد فصارحته به. وفي هذا التعقيب توبيخ ضمني، ورسالة بطريقة غير مباشرة أن ما اتهم به صحيح. إذ قد يستلزم النفي معنى الإثبات. "رأى بعض الأصوليين أن دولتي الإيجاب والحظر تولدان استلزامات تخاطبية، عن طريق المعنى لا اللفظ"⁽²⁶⁾. فنفي وصول مراسلاتها هي إلى رئيس جهاز المخابرات استلزم وصول مراسلات رضوان الرمضاني إلى رئيس جهاز المخابرات.

رر: (01) تتعاملين مع هذا الأمر، كأنك كنت قبل قليل على أه موعده مع المدعو أه كولبان، وأكد لك بأن الأمر حقيقي أو أنك على اطلاع بما ينشر.

وفي إجابة رضوان الرمضان في رقم (4) إشارة إلى أن مقدمة البرنامج تصدق ما اتهم به، وفي هذا التشبيه "كأنك كنت قبل قليل على أه موعده مع المدعو أه كولبان" معنى خفي مستلزم هو "أنت مؤمنة بما تقولين، أو أنت على يقين مما تقولين" يستلزم أسلوبه هذا أن ما اتهم به غير صحيح.

2.2.2: انتهاك مبدأ الكيف:

يُعنى بهذا المبدأ ألا يقول المتكلم إلا ما له عليه دليل كافٍ، وأن يقول ما يعتقد، ليكون صادقاً في كلامه. وفيما يأتي أمثلة من النماذج المختارة لمواطن انتهك فيها أحد أطراف الحوار مبدأ من مبادئ الحوار عند غرايس.

(أ) أمثلة من برنامج "حديث الساعة" من قناة بي بي سي

كان الحوار عن الحرية الشخصية والقيم المجتمعية، وتكونت الحلقة من مقدم وثلاثة ضيوف، اثنان في الاستيديو، وواحدة عبر الأقمار الصناعية.

(1) م ب: طيب خ خليني أسألك يا دكتورة ويعني أنت امرأة طبعا، والموقف الذي س أسوقه إليك، تعرضت له امرأة في السودان، أنت طبعا، سمعت عن قصة الصحافية التي تعرضت ل أه أه محاكمة، وإجراءات محاكمة؛ لأنها أه لم تكن ترتدي غطاء الرأس وأتهمت بأنها [نعم] أه يعني أه ب أه تَ ارتَ يعني ارتدت أزياء فاضحة، برأيك هل في هذه الحادثة [نعم] تم الاستناد إلى قيم دينية أم اجتماعية؟

(2) س ح: (02) أه هوربما الأكثر قيم أه اجتماعية، أه ضيفك سألني قبل حين، ماذا نقصد بال بال عندما ينقلب الحد إلى المبدأ، هو في الواقع أخذت مثال على ذلك؛ لأنو تصبح نقول أن الإنسان حر، هناك حرية فردية مثلا، حرية التعبير، أو حرية اللباس إلى غير ذلك، ولكن



بتعدد الحدود، وب ت يعني عدم تناهي الحدود، يعني حدود لا متناهية أه تُصبح، يصبح المبدأ هو الحد هو المنع، الم المثل الذي أه أعطيت أه قد يكون أه لس لسأ أدري، ربما أه أه مختصو علم الاجتماع يجيبون عن هذا السؤال أحسن مني، ولكن هذا المثل قد ي يعكس أه وجود ال الجانبين، جانب اجتماعي وجانب ديني، ولكن في العديد من حالات، هناك حدود على الحريات لا تتأتى بالضرورة من الدين [هن]، يعني هناك أه معتقدات اجتماعية، وهناك ت تصورات خاطئة للدين، وهناك منظومة تقليدية قد لا تكون بالضرورة أه أه يعني تطبيق للدين، أو أو ومستقاة من الدين [هن] يعني هذا لا ينفي ذاك، هذا ما أردت أن أقوله⁽²⁷⁾.

خلا جواب سلوى حمروني في إجابتها في رقم (2) من مبدأ الكيف، فالسؤال الذي وجهه مقدم البرنامج محمد سيف النصر إليها هو هل تستند حادثة محاكمة الصحافية التي اتهمت بارتداء أزياء فاضحة إلى قيم دينية أم إلى قيم اجتماعية؟

وينبغي أن يكون جوابها إما (نعم) وإما (لا)، لكنها خرجت عن هذا المبدأ فأجابت إجابة تستلزم أن ليس لديها علم بهذه الجزئية من المعلومات، وإن راعت إلى جانب خرقها لمبدأ من مبادئ الحوار لدى غرايس مبدأ التأدب بكل ما فيه من قواعد متفرعة مثل قاعدة التعفف، وقاعدة التخيير، بالإضافة إلى عدم تطفلها على ما ليس لديها علم به، لأن من التطفل التحدث عن مجال معرفي ليس من اختصاصات المتكلم بكل ثقة.

وقد ظهر تواضعها حين قالت: "لست أدري، ربما أه أه مختصو علم الاجتماع يجيبون عن هذا السؤال أحسن مني". كما وظفت بعض العبارات لتراعي المسافة بينها وبين المخاطب، كقولها: "المثال الذي أه أعطيت أه قد يكون"، ففيه إعطاء المخاطب حرية الاختيار، إذ قد يكون المثال المعطى مثالا للقيم الدينية وقد لا يكون، وفي مثل هذه العبارات تجنب الأساليب التقريرية. كما وظفت أداة من أدوات الملطف اللغوي (ربما) مراعاة للجانب التهذيبي إضافة إلى الجانب التبليغي.

فهي بهذا الأسلوب منتهكة لمبدأ الكيف، وهذا حتما يؤدي إلى الاستلزام الحواري وإلى الدلالة الاستلزامية وهي (ليس لديها علم اليقين بهذه الجزئية من السؤال). ومعنى التقليل في (ربما) يفتح باب الشك فيما تقول، وهذا إشارة أخرى إلى عدم امتلاكها الدليل على ما تقول. وفيه انتهاك لمبدأ فرعي آخر لمبدأ الكيف، وهو عدم الإيمان الكامل بما تقول.



ومن صور الخروج على مبدأ الكيف في إجابة سلوى الحمروني بعض الاستعمالات اللغوية مثل استعمال الجملة الاسمية المؤكدة في أسلوبها: "أن الإنسان حر" فالجملة الاسمية أساساً تفيد الثبوت والاستقرار، فأكدت هذه بأداة التوكيد؛ تأكيداً للمعنى، ورفعاً للشك في أن الأصل في الإنسان الحرية بلا شك.

وكذلك استعمالها أسلوب التقديم والتأخير تعبيراً عن معنى آخر مستلزم وذلك في قولها: "هناك حرية فردية" فتقديم الخبر هنا يفيد الحصر، ومن معانيه التأكيد على المعنى. ومجيئ كلمة (الحرية) نكرة لتفيد العموم والإجمال. ومن صور الخروج على هذا المبدأ استعمال أسلوب الإطناب. وذلك بذكر الخاص بعد العام في قولها: "هناك حرية فردية مثلاً، حرية التعبير، أو حرية اللباس إلى غير ذلك" فالمعنى المستلزم هنا هو التفصيل بغرض التوضيح وتمكين المعنى من النفس.

ومن صور خروج سلوى حمروني على هذا المبدأ أسلوبها الاستعاري في قولها: "ولكن هذا المثال قد يعكس وجود ال جانبين، جانب اجتماعي وجانب ديني" حيث شمت المثال بالمرأة وحذفت المشبه به ورمزت له بشيء من لوازمه على سبيل الاستعارة المكنية، والمعنى المستلزم هنا هو التأثير في نفس المتلقي. وإذا كان من خصائص المرأة أن تعكس كل ما عرض عليها، فهذا المثال الذي أتت به صالح لكل ما تعرضه عليه من قيم سواء كانت دينية أم اجتماعية. وإصدار مقدم البرنامج لبعض الأصوات في تداخلاته مثل [هن] له دلالة تواصلية تداولية، هي: الاستمرار والمتابعة الجيدة للمتكلم.

(3) م ب:.... ما سأسأل عنه الآن الدكتورة سلوى حمروني، مسألة تقنين الحريات الشخصية بالقوانين، هل برأيك جائز وأه صحيح، أنت تؤمني بضرورة وجود قيود على الحريات، لكن عبر سن قوانين تفرض على ال أه أفراد وعلى ال مجتمع أمور معينة، هل تتفقين مع هذا التوجه؟

(4) نعم، قلت منذ البداية أنو أه هو القانون في الواقع هو أن ينظم العلاقات بين أطراف مختلفة ومتنوعة في المجتمع، ولكن المثال الذي ذكرته مثلاً حول الصحافية في ال السودان هو ليس تقنين للحرية هو يعني إبادة للحرية، هو موت للحرية، يعني هو إلغاء تام ل ال حرية.

(5) م ب: طيب ل ل لماذا ما هذا يستند إلى القانون أو و فقرة في قانون السوداني هي حول أن أه أه ارتداء أزياء فاضحة غير مسموح في السودان⁽²⁸⁾.

خرجت الدكتورة سلوى حمروني عن مبدأ الكيف في إجابتها عن سؤال مقدم البرنامج في جزء من كلامها في رقم (4). كان سؤال المقدم في رقم (3) عن مسألة تقنين الحريات الشخصية بالقوانين، وما إذا كانت سلوى حمروني متفقة مع الدكتور حميد الهاشمي في هذا التوجه.

وقد استهلّت جوابها بـ(نعم)؛ ما يعني أنها متفقة معه ثم تطرقت إلى موضوع فرعي آخر وهو موضوع حادثة محاكمة الصحافية في السودان، فجعلته مثالا لإبادة الحرية وإماتتها، وأنها ليست تقنيناً للحرية بل هو مثال لإلغاء تام للحرية. وهي بهذا الكلام قد دخلت في مسألة ليس لها دليل عليها. هنا تدخل مقدم البرنامج محمد سيف النصر -وقدم اعتراضاً- على كلامها بدليل أن هذا المثال يستند إلى فقرة من القانون السوداني، وأنت من قال إن الحرية تُحد حدودها بالقانون.

وهذا الخرق والانتهاك لهذا المبدأ يؤدي حتماً إلى الاستلزام الحواري، وهذا المعنى المستلزم هو التعريض بالنيل من هذا القانون، وتؤكد هذا المعنى بسلوك غير لغوي هو تحريك رأسها للإشارة إلى نفي الفكرة، وللتأكيد عليها.

"تمثل حركة الرأس في المحادثة وظيفتين: وظيفة معرفية وأخرى تفاعلية، وتعتبر هاتان الوظيفتان عن أحد المعنيين التاليين: النفي أو التأكيد... وتصاحب هذه الحركات أفعالا كلامية معينة يعبر من خلالها المتكلم عن معان متعددة حسب ما يهدف إليه من المحادثة... وتعتبر الحركات الأفقية عن الرفض أو النفي، وترافق هذه الحركات السلسلة الكلامية، فتتلاءم مع طبيعة الأفعال الكلامية المنجزة فيها فمثلاً يستعمل المتكلم أداة النفي (لا) محركاً رأسه أفقياً للتعبير عن تأكيد هذا النفي أو الرفض"⁽²⁹⁾.

وفي تعليق مقدم البرنامج محمد سيف النصر في رقم (5) في سؤاله خروج على (مبدأ الكيف) كذلك؛ لأنه استفهام لا يريد منه الاستفهام -وهو بذلك غير معتقد ما يقول، وذلك انتهاك للقاعدة الفرعية من قاعدتي مبدأ الكيف- وإنما هو لمعنى آخر مستلزم، وهو الاستغراب من تناقض الدكتورة سلوى حمروني نفسها. يقول محمد سيف النصر: "طيب ل ل لماذا ما هذا يستند إلى القانون أو و فقرة في قانون السوداني هي حول أن أه أه ارتداء أزياء فاضحة غير مسموح في السودان"، وفي هذا الاستغراب والإنكار معنى آخر مستلزم هو التوبيخ.

وهذا ما يتجنبه الدكتور عزام التميمي حين قال: "أنا لا أعلق على حوادث لست مطلعاً عليها بشكل مباشر؛ لأنّ قد تكون فيه حيثيات، قد ت، فلا أريد أن أدخل في موضوع..."⁽³⁰⁾.



3.2.2: انتهاك مبدأ المناسبة.

يقتضي هذا المبدأ مناسبة المقال المقام، و"يتحدد بحسب معطين هما الجهد العرفاني الذي يتطلبه تحليل القول والتأثير المقامي الحاصل من معالجة القول، يكون القول أشد مناسبة كلما كانت التأثيرات المقامية أكبر"⁽³¹⁾. يتعلق المبدأ بتقيد المشاركين في العملية التواصلية الحوارية بموضوع الحوار؛ لأن عدم التقيد بالموضوع يُعد خرقاً، وخروجاً عن مبدأ المناسبة.

(أ) أمثلة من برنامج "إضاءات" من قناة العربية.

الحوار عن انتشار الفكر المنحرف في المملكة العربية السعودية، وسبق الحديث عنه.

(1 م ب:) أنا أقصد هل هناك استراتيجية يجب أن تنشأ للتعاطي مع وضعهم من هذا النوع؟

(2) خ ف: ضروري، بس خليني أبدأ لك بموضوع يعني التعامل ال ال-مباشرين أمير المنطقة و

[هن] منطقته، أعطيك مثل ما أعمله أنا، أنا أجتمع مع المدارس والموجهين كل عام، أنا

أجتمع بأساتذة الجامعة، وبمدير الجامعة، ورؤساء الأقسام، وعمداء الكليات كل عام، أنا

أجتمع أه بالدعاة أه: في هذه المنطقة، ففيه يعني في اجتماع نتفاهم نتناقش أه: أعطيهم

ملاحظات، أسمع منهم ملاحظاتهم، يعني ((الإشارة بالكفين للإحاطة)) كل هذه واردة⁽³²⁾.

في إجابة سمو الأمير خالد فيصل انتهاك مبدأ المناسبة في رقم (2) في الجزئية المتعلقة بسؤال

مقدم البرنامج تركي الدخيل عن وجود استراتيجية يُتعاطى بها مع وضع انتشار الفكر المنحرف.

فالسؤال هنا متعلق بالاستراتيجية في رقم (1) فأجاب سمو الأمير بـ"خليني أبدأ لك بموضوع يعني

التعامل ال ال-مباشرين أمير المنطقة و [هن] منطقته..."

عدل سمو الأمير إلى الحديث عن التعامل بين الأمير ومنطقته، في حين يتطلب مبدأ المناسبة

في الحوار التقيد بالموضوع المتناول، ومتى لوحظ الخروج على هذا المبدأ، يعني أن هناك معنى آخر

مستلزم، يصبو له المتكلم. فالمعنى المستلزم هنا هو ضرورة الاهتمام بالظروف المحيطة والداعمة

لانتشار هذا الفكر المتطرف، فتكون معالجة المشكلة انطلاقاً من هذه الجهات، وبذلك تستطيع

الحكومة القضاء على الفكر لا على الأشخاص فقط، فالفكر موزع بين هذه الأروقة.

ومن المعاني المستلزمة من خروجه على هذا المبدأ هو التأكيد الناجم عن تكراره لبعض الجمل

مثل: " أنا أجتمع مع مد المدارس والموجهين كل عام، أنا أجتمع بأساتذة الجامعة، وبمدير



الجامعة، ورؤساء الأقسام، وعمداء الكليات كل عام، أنا أجتمع أه بالدعاة أه: في هذه المنطقة" فالجمله الاسمية ذات الإشارية المتكلمة تفيد التقرير مع التأكيد، وكذلك الإشارية الزمانية "كل عام" تتخصص من العمومية الزمانية إلى تلك الفترات الزمنية، وهذا التخصيص معنى مستلزم في هذا المقام.

ووظف سمو الأمير سلوكا غير لغوي من الحركات الدالة، مثل: تشبيك الأصابع والإشارة بالحركة اليدوية إلى الإحاطة التي يحتاجها إنهاء الفكر المنحرف، للدلالة على العمل التعاوني، والتكاتف التعاضدي، ويستلزم ذلك تأكيد وتقوية المعنى. وتستلزم كلمة "التعاطي" في سؤال مقدم البرنامج بالإضافة إلى الممارسة والمزاولة الاشتغال والخوض في الشيء بكل قوة.

(3) م ب: هناك هناك من يقول سمو الأمير، بأن طرحا من هذا النوع، يمكن أن يزيد الفرقة في الشارع في وقت نحن نحتاج فيه إلى كثير من التماسك.

(4) لا أعتقد، أعتقد أعتقد أن الوطن الآن أه يتغنى بملحمة وطنية لا مثيل لها³³.

يوجه مقدم البرنامج تركي الدخيل حديثه في رقم (3) إلى ضيفه سمو الأمير خالد الفيصل عن أن محاولة مكافحة الفكر الإرهابي قد تؤدي إلى الفرقة بين الشعب، وعبر عن الشعب بالشارع، ومعنى الشارع الحرفي والمباشر هو الطريق الرئيس من طرق المدينة، لكنه هنا استعمل استعمالا آخر غير حرفي، ليعني معنى آخر مستلزم هو "الشعب" وفي هذا الاستعمال مجاز عقلي، وعلاقته المكانية. وفي إجابة ضيفه سمو الأمير خالد الفيصل في رقم (4) خروج عن مبدأ المناسبة، فالحديث عن مكافحة الإرهاب، فما علاقته بملحمة وطنية؟ فعلى فرض أن سمو الأمير يتعاون مع ضيفه يجعلنا نقوم باستدلالات ذهنية في ربط الملحمة الوطنية بالموضوع، فننتصل إلى أن الأمير يريد أن يبلغ معنى بطريقة تكون أكثر تأثيرا، فعديل في الظاهر عن موضوع السؤال إلى موضوع آخر في الظاهر، وهو الملحمة الوطنية التي تعني بالمعنى المباشر قصة شعرية مليئة بالأحداث غالبا ما تحكي حكايات شعب من الشعوب، وتقص عن تحرك جماعات بأكملها للأمة والمجتمع.

وهذا أسلوب غير مباشر للتعبير عن استعداد الوطن كله لمواجهة هذا الفكر الإرهابي، هذا هو المعنى المستلزم. واتخذ التشبيه سبيلا للتعبير عنه، حيث شبه انتشار الحديث عن مواجهة الفكر الإرهابي بحكاية الملحمة الوطنية لدى كل فرد من أفراد المجتمع، وذلك أبلغ.



استهل سمو الأمير كلامه بالنفي الذي هو (لا أعتقد) يليه الإثبات وهو (أعتقد، أعتقد أن الوطن الآن أه يتغنى بملحمة وطنية) والإثبات بعد النفي يفيد التأكيد، يليه تأكيد آخر بالجملة المنفية الأخرى التي هي (لا مثيل لها).

(ب) أمثلة من برنامج (حوار العرب) في قناة العربية:

(1) م ب (ة): "...أريد أسأل الدكتور ناجح إبراهيم أه في موضوع الخلافة، أه دكتور ناجح هل حقا أه أه أه هناك خلافة فعلا؟ يعني هل إمكانية العودة إلى الخلافة الراشدة والحديث الذي أه أه عاد مرة أخرى ليطفو على السطح قابل للتطبيق؟"

(2) ن إ: (04) و: أه أولا يعني حمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، دعني أضع عدة نقاط أولا قبل أن أبدأ في الموضوع الخلافة، إن الفصل الكامل بين الدين والدولة في بلاد الإسلام خطأ وخطيئة ولن يحدث. النقطة الثانية أن يكون الدين خادما للسياسة، فهو خطأ وخطيئة أيضا، أ الدين لا يخدم السياسة ولا يخدم الأغراض السياسية، ولكن السياسة لا بد أن تنضبط بثوابت الشريعة، إذن السؤال المهم كيف يقود الناس من الدين المتغير من الدنيا [هن] كيف ي يقود ذلك ذلك هذا السؤال المهم الذي يجب أن أن نبي عليه....⁽³⁴⁾

لم يلتزم إبراهيم ناجح بمبدأ المناسبة؛ لأنه لم يتقيد بموضوع الحوار الذي هو إمكانية العودة إلى الخلافة الراشدة وهل هي قابلة للتطبيق في هذا الوقت؟ وهذا واضح بصورة جلية في سؤال مقدمة البرنامج في رقم (1)، فقد عدل ناجح إبراهيم إلى الحديث عن الفصل بين الدين والدولة، وعن الثوابت والمتغيرات، وكيف استفاد عمر بن الخطاب من نظام حكم الفرس.

وبالنظر في المعنى الحرفي في إجابة ناجح إبراهيم في رقم (2) نجده غير متعاون في العملية التواصلية في تلك الجزئية من السؤال. وإذا افترض السامع أن المتكلم يحترم مبدأ التعاون العام، ويعتقد أن المخاطب يريد أن يبلغه معنى غير حرفي، إما بالزيادة على المعنى الحرفي أو بإبلاغه معنى آخر مغايرا للمعنى الصريح، فهو يحاول أن يحمل كلامه على معنى آخر وهو وجوب العودة إلى الخلافة الراشدة، باعتبارها حلا للمشكلات السياسية إذا روعيت ضوابطها.

لقد ترك سؤالا وأجاب عن سؤال يراه أحق بالطرح من السؤال المطروح، موظفا أسلوب الحكيم الذي هو تلقي المخاطب بغير ما يترقبه، إما بترك سؤاله، والإجابة عن سؤال لم يسأله، وإما



بحمل كلامه على غير ما يقصد. حاولت مقدمة البرنامج منتهى الرمحي أن تعيده إلى موضوع الحوار بصريح قولها في السؤال التالي:

(3) م ب(ة): طيب يا دكتور ناجح لو سمحتم يعني أه أه نرجع للسؤال ال الأصلي، الخلافة التي يتم الحديث فيها يعني كيف تروج كيف تُ كيف يُروج لها في المجتمعات العربية، الخلافة العودة إلى الخلافة الراشدة بالأمس [الخلافة] استمعنا إلى المشرف العام للإخوان مثلاً [الخلافة] () الحلم والخلافة الإسلامية؟

أعادت مقدمة البرنامج منتهى الرمحي الدكتور ناجح إبراهيم إلى موضوع الحوار في رقم (3) بأسلوبها المهدب في قولها: "طيب يا دكتور ناجح لو سمحتم يعني أه أه نرجع للسؤال ال الأصلي" موظفة الجملة الإنشائية المتمثلة في أسلوب النداء مع أن المخاطب قبالتها، ويؤدّد سياق النداء هنا معنى مستلزماً هو تنبيه الدكتور ناجح إبراهيم على خروجه من موضوع الحوار. مستعملة أسلوب التضامن بقولها: "نرجع للسؤال الأصلي" لتجعل المخاطب يشعر أن العودة إلى السؤال تشمل الجميع. وأفاد أسلوب النداء الذي استعملته مقدمة البرنامج في هذا السياق فتح قناة المواصلّة والانتقال إلى مرحلة أخرى من الحديث، وإبعاد الملل من الضيوف الآخرين المشاركين.

ويسهم "النداء في بنية الخطاب الداخلية، حيث يعين مراحل الانتقال داخل الخطاب، وتطوره الداخلي، أو الانتقال من موضوع إلى آخر، كما يستخدمه المرسل لإزالة الملل عن نفس المتلقي، وتخفيف طول الخطاب عليه، وتنشيط عملية الخطاب"⁽³⁵⁾.

(4) ن إ: الخلافة هي فعلاً ليست حلم للمرشد العام للإخوان وإنما هي حلم كل الحركات الإسلامية وهي حلمنا حينما كنا شباباً ونحلم بها، نريد احننا نموذج، عادل وقوي، وفي كل ال النماذج بدعت عمر بن الخطاب، اللي هو استطاع أن يحكم نصف الكرة الأرضية، ويصير حضارة عظيمة جداً من جزيرة كانت لا تعرف الحضارة، ولا تعرف الأمة الموحدة إلى النصف الآخر، ب بالعدل والرحمة والرفق وما إلى ذلك، وأنه كأن كأنه أول من يقول، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً يركز على النقطة أن الإسلام لم يعط هؤلاء الحرية، وإنما أعطوا الحرية وهم في بطون أمهاتهم، وكأن الإسلام لم يعطهم الحرية، لا الشريعة أعطتهم الحرية، إنما ولا حتى الحكم نفسه ولا الوطن أعطاهم الحرية، وإنما



الحرية مكتسبة منذ بطن أولادهم وهذا إقرار من عمر بن الخطاب الخليفة العظيم⁽³⁶⁾.
كتبته كما نطق به.

في كلام الدكتور ناجح إبراهيم في إجابته في رقم (4) خروج على مبدأ المناسبة، إذ لم يتقيد بما
وجه إليه من سؤال، وهو كيف يروج للخلافة التي يتم الحديث عنها، فخرج من هذا السؤال إلى
الحديث عن حلمه في الخلافة الراشدة، وكيف كان نموذج سيدنا عمر بن الخطاب نموذجا أمثل.
فعدوله عن الإجابة المناسبة للسؤال هو خرق وانتهاك لمبدأ المناسبة، وهو ما يؤلّد معنى مستلزما هو
الفخر بالخلافة الراشدة، والثناء على نموذج سياسة الخليفة عمر بن الخطاب.

يؤكد ناجح إبراهيم فكرته هذه من خلال بعض العبارات اللغوية، مثل استعمال الجملة
الخبرية التي تفيد تقرير الفكرة، ومن خلال المؤكّدات كضمير الفصل المكرر في عدد من الجمل في
قوله: "الخلافة هي فعلا ليست حلم للمرشد العام للإخوان وإنما هي حلم كل الحركات الإسلامية
وهي حلمنا حينما كنا شبابا ونحلم بها"، فتكرار (هي) ضمير الفصل يفيد تكرار التأكيد، وكذلك
أسلوب القصر الوارد فيها (إنما هي حلم كل الحركات الإسلامية...) ومثل "هذه الصيغة لا تستعمل
إلا لإثبات المنطوق به، ونفي ما عداه، ويتضمن ذلك الإثبات والنفي...لأن وضع الصيغة يشعر بكونه
تعليلًا"³⁷، فالعبارة إنما هي حلم كل الحركات الإسلامية يستلزم نفي ما عدا الخلافة الراشدة.

4.2.2: انتهاك مبدأ الأسلوب

يشتمل هذا المبدأ على أمور هي، لزوم الوضوح، وتحاشي الغموض في التعبيرات، وتجنب الإبهام،
والإيجاز (تجنب الإطناب) والمنهجية⁽³⁸⁾. وهو "المبدأ الأساسي في التفاعل التداولي إلى الاشتغال على
العناصر اللسانية، أو بشكل أوسع على بعض العناصر اللغوية التي تؤثر على اللاتجانس، وعلى
التفاعل التلفظي، الأعمال غير المباشرة كالسخرية والاستعارة، الخطاب المنقول، عناصر التهويل
الإجراءات الحجاجية"⁽³⁹⁾.

(أ) أمثلة من برنامج "إضاءات" من قناة العربية

(1) م ب: طيب أه هناك حديث هناك حديث دائما عن هذا الفكر هل هو فكروا افد أم أنه
فكر أصيل نشأ من هذه البلاد، أنت تشير سمو الأمير قبل قليل إلى هذا الفكر أتى من
الخارج. ألم يراع في تقديرك هذا الفكر الخصوصية السعودية الخصوصية الاجتماعية
الخصوصية الثقافية حتى يكون مقبولا أكثر في هذا المجتمع أم أنه جاء بقوالب خارجية؟



(2) خ ف: أكيد أنه وجد تربة خصبة لأنه إنسان سعودي إنسان متدين، وأنا دائما أقول أن مصدر قوة الإنسان السعودي هي نقطة ضعفه يعني باستطاعتك بكل السهولة أن تخذع الإنسان السعودي عن طريق مشروع ديني أو فكرة دينية في حين هذا الإنسان القوي بهذا الدين الذي يواجه الدنيا ويواجه كل العالم حين تأسيس هذه البلاد وجاء بشجاعة وجاء بقوة وجاء حتى أسس هذا الكيان المبني على قاعدة إسلامية صحيحة للأسف الشديد، استغل طيبة هذا الإنسان بتمرير هذا الفكر المنحرف في هذا المجتمع المتدين الطيب، الذي استغل خلال سنوات عديدة لـ أه تبديل الروح الإسلامية المتسامحة (02) يعني الآن الناس [اتجاه التشدد والعنف] التشدد والعنف...⁽⁴⁰⁾.

لم يراع الأمير خالد الفيصل في جوابه مبدأ الطريقة في عدة مواضع منها: قوله: "أكيد أنه وجد تربة خصبة" يقتضي مبدأ الطريقة التزام الوضوح، وعدم الالتباس، فتوظيف الأمير خالد الفيصل الاستعارة التصريحية يتطلب إعمال فكر. فقد شبه المملكة كمكان لانتشار الفكر المنحرف بالتربة الخصبة، حذف المشبه وصرح بالمشبه به وهي التربة.

وتُسمى هذه الاستعارة استعارة بنيوية عند لاكوف التي هي "أن يُبْنَى تصورٌ ما استعارياً بواسطة تصور آخر"⁽⁴¹⁾. فأين العلاقة بين كون الفكر وافداً أم أصيلاً وبين خصوبة التربة؟ إذن يقوم المخاطب بالربط بين هذا وذاك؛ ليرى أن الفكر الإرهابي وافد على المملكة العربية السعودية وهو كنبتٍ وجد الأرض صالحة ومناسبة للنمو والانتشار، فنما وانتشر على نطاق واسع، كما ينمو النبات في تربة خصبة.

وبلغ تأسف الأمير خالد الفيصل منتهاه حين استُغِلَّت نقطة القوة في الإنسان السعودي، فصارت هذه النقطة في الوقت ذاته نقطة ضعفه لتمرير الفكر المنحرف، وهذه النقطة هي حبه الكبير لكل مشروع ديني أو فكرة دينية، فالإنسان السعودي أحب الدين الإسلامي، وكلما سمع عن مشروع ديني زاد نشاطه وسروره، فهذه خصلة طيبة، لكن هذه الطيبة أصبحت نقطة ضعفه المؤدي إلى انخداعه.

وأكد سمو الأمير كلامه بمؤكدات منها الابتداء بجملة اسمية، وبلفظ التأكيد، وبصيغة المبالغة، ثم بحرف التأكيد (أن) "وأنا دائما أقول أن مصدر قوة الإنسان السعودي هي نقطة



ضعفه" فقد خرجت هذه الجملة من المعنى المباشر الحرفي إلى المعنى المستلزم الذي هو الجوانب الإيجابية والسلبية.

شبه الأمير خالد الفيصل المنهج الإسلامي الصحيح بالإنسان ذي الروح المتسامحة، وشبه الفكر المنحرف بالإنسان العنيف الشديد، وحذف المشبه به وذكر شيئاً من لوازمه (التشدد والعنف) على سبيل الاستعارة المكنية. وذلك في قوله: "استغل طيبة هذا الإنسان ((الحركة اليدوية)) بتمرير هذا الفكر المنحرف في هذا المجتمع المتدين الطيب الذي استغل خلال سنوات عديدة لـ أه تبديل الروح الإسلامية المتسامحة (02) يعني الآن الناس [اتجاه التشدد والعنف] التشدد والعنف".

فتفضيل سمو الأمير الأسلوب الاستعاري له ما يبرره؛ إذ "القياس التمثيلي هو الأصل في تعلق الخطاب الطبيعي بعضه ببعض، وتولد بعضه من بعض...فعلى قدر ما تكون الظاهرة الخطابية من التغلغل في هذا الاستدلال الحجاجي، تكون درجتها من القوة التولدية والتوالدية للخطاب الطبيعي"⁽⁴²⁾.

ومن صور انتهاكه مبدأ الطريقة استعماله أسلوب الإطناب، وهو مخالف للإيجاز الذي ينادي به مبدأ الطريقة. والدلالة المتولدة من هذا الأسلوب هو عنايته الشديدة واهتمامه البالغ في توضيح النوافذ والطرق التي استغلها أصحاب الفكر المنحرف لنشره وتمريده في المملكة العربية السعودية، وهي طريقة المشروع الديني، ثم عن طريق المنهج الخفي في المناهج الدراسية، وصرّح سمو الأمير أن ما يتعلمه الأبناء والأحفاد اليوم يختلف عما تعلمه هو وزملاؤه في وقتهم.

وإذا أسقطنا جوابه على السؤال الموجه إليه لننظر إلى العلاقة بينهما، ولاستنباط المعنى بمساعدة السياق نجد أن المعنى المتولد عن انتهاك مبدأ الطريقة، على فرض احترام المبدأ العام للحوار، هو أن الفكر المنحرف المنتشر في المملكة وافد وليس أصيلاً، وأن هذا الفكر لم يراع الخصوصية السعودية: الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية.

أما قوله: "في حين هذا الإنسان القوي بهذا الدين الذي يواجه الدنيا ويواجه ((الحركة اليدوية)) كل العالم حين تأسيس هذه البلاد وجاء بشجاعة وجاء بقوة وجاء حتى أسس هذا الكيان المبني على قاعدة إسلامية صحيحة" فجملة خبرية خرجت من المعنى المباشر الحرفي إلى المعنى المستلزم الذي هو الفخر والاعتزاز.



(ب) أمثلة من برنامج "المقابلة" من قناة الجزيرة.

(1) م ب: "ذاكرتك حول الاحتلال حول الاستيطان حول هذا البلد الذي مُنع من أن يكون بلدا لأهله"؟

(2) وح: هذه طبعا هذه حياتنا كانت أه قمع ترخيص للسفر وأنا أتذكرو أنا صغير لن لم نكن نستطيع أن نذهب إلى إلى رحلة بسيطة في بحر تمرير من غير أن أذهب مع أبي يوم السبت أه أتذكر هذا تماما لناخذ الصريح من من مجلس الشرطة لنسافر عشرين دقيقة بالسيارة تأتيك () بالسيارة"⁽⁴³⁾.

خرج وائل حلاق عن مبدأ الطريقة في إجابته في رقم (2) إذ الخروج من هذا المبدأ يتعلق بالأسلوب الكلامي لا بالكلام ذاته. فأسلوبه في قوله: "حياتنا قمع" أسلوب مجازي بحيث تم الإسناد إلى فاعل غير حقيقي، فإسناد القمع إلى الحياة إسناد غير حقيقي، وهذا مجاز مرسل علاقته المكانية.

ودلالة المصدر قمع بصيغة (فَعَلَ) تدل على الزيادة في المبالغة فمن كثر القمع كأن الحياة لم تعد حياة وإنما هي قمع وإذلال، ولا شك في أن المبالغة تنتهك مبدأ الطريقة كما يمكن كذلك أن نسي هذا الأسلوب أسلوبا استعاريا (استعارة مكنية)، حيث شبه الحياة بالإنسان، وحذف الإنسان ورمز له بشيء من لوازمه وهو الإذلال في حالته التعسة.

واستعماله الأسلوب الاستعاري والمجازي فيه خروج عن مبدأ الطريقة، وعلى فرض أنه متعاون مع مخاطبه، وأنه يبلغ رسالة، يحمل كلامه على المعنى الخفي، وهو التعبير عما عاناه الناس من أنواع الشدة والإذلال، وعدم الحرية في التنقل.

اعتمدتُ المقاربة التداولية في تحليل نماذج من البرامج الحوارية التلفازية وفق ضوء نظرية غرايس المحادثية؛ للكشف عن مدى إمكانية تطبيق هذه النظرية على الحوارات التلفازية، وإلى أي مدى يمكن عدُّ هذه الحوارات نموذجا للمحادثة، فتناولت مفهوم الاستلزام الحوارى، انطلاقا من المقصود بمبدأ التعاون، والمقصود بانتهاكه، ثم عرجت على تطبيق هذه النظرية على البرامج الحوارية التلفازية، فاستطعت في آخر المطاف رصدَ صور حضور الاستلزام الحوارى في هذه النماذج، والأسباب وراء ذلك، كما توصلت إلى نتائج منها:



النتائج:

- (1) أن الحوارات التلفازية أطول إجابة من المحادثات العادية، وأن إدارتها تحت تأثير ضغط مقدمها. ويمكن عدّها مثالا للمحادثة التي من أجلها وضع غرايس نظريته المحادثية المعنونة بـ(الاستلزام الحواري).
- (2) وجود التعاون في البرامج الحوارية التلفازية بين أطراف المشاركة، سواء بين مقدمي البرامج والضيوف المشاركين الفعليين في الاستيديو، أم بين المشاركين المحتملين.
- (3) وقوع الاستلزام الحواري في الحوارات التلفازية في عدد من الصور منها: (الإطناب، التكرار، المجاز العقلي، المجاز المرسل، الاستعارة التصريحية، الاستعارة المكنية، التشخيص، التقديم والتأخير، والنفي).
- (4) الحصول على معرفة الأسباب وراء انتهاك مبادئ التعاون الغرايسية في الحوارات التلفازية منها: (التأدب، الفخر والمدح، الرغبة في التوضيح والبيان، الرغبة في تمكين المعنى من النفس، الاهتمام والعناية بالشيء).
- (5) أن مبدأ الكم عند غرايس أكبر المبادئ انتهاكا لتوليد المعاني المستلزمة في مدونة هذه الدراسة، ومبدأ كيف أقل هذه المبادئ انتهاكا للحصول على المعاني غير المباشرة، كما لاحظ الباحث أن انتهاك مبدأ الكم انتهاك لمبدأ الطريقة اضطرارا.

الهوامش والإحالات:

- (1) بلاتشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان: 10.
- (2) إسماعيل، نظرية القصيدة: 87.
- (3) Chapman Siobhan , Pragmatics, Palgrave Macmillan, 2011: 70.
- (4) Grice H P , Logic and Conversation in Syntax and Semantics 3: 41.
- (5) صلاح، النظرية القصيدة في المعنى عند غرايس: 87.
- (6) Thomas Jenney ,Meaning in Interaction: 56.
- (7) Ibid: 56.
- (8) Ibid: 57.

(9) ثروت، في التداوليات الاستدلالية: 241.

(10) بعلي، الشعريات والتداوليات: 57.

(11) Grice Paul , Studies in the Way of Words: 26.

(12) Ibid: 26.

(13) Ibid: 26-27.

(14) Ibid: 27.

(15) Levinson Stephen C , Pragmatics: 102,103.

(16) برنامج "إضاءات" قناة العربية، من غيب البسمة، د: 0:25-0:8.

(17) باتريك، ودومينيك، معجم تحليل الخطاب: 403.

(18) براين، تحليل الخطاب: 126.

(19) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة، د: 29:54-29:50.

(20) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة، د: 8:37-8:33.

(21) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة/2، د: 18:58-18:45.

(22) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة/1، د: 38:49-38:48.

(23) برنامج "المقابلة" قناة الجزيرة، الإسلام والدولة الحديثة من وجهة نظر المفكر الفلسطيني وائل حلاق، ج/1، د: 5:22-5:13.

(24) برنامج "في فلك الممنوع" قناة فرانس 24، هل اللغة العربية العيب فيها أم في أهلها، د: 7:55-4:25.

(25) برنامج "وجها لوجه" قناة فرانس 24، الصحافة والمخابرات في المغرب، العلاقات الخطرة، د: 2:36-00:56.

(26) ثروت، في التداوليات الاستدلالية: 305.

(27) برنامج "حديث الساعة" قناة بي بي سي، الحقوق الشخصية والقيم المجتمعية، د: 16:00-14:15.

(28) برنامج "حديث الساعة" قناة بي بي سي، الحرية والقيم المجتمعية، د: 26:36-25:51.

(29) خليفة، الوصائل في تحليل المحادثة: 256.

(30) برنامج "حديث الساعة" قناة بي بي سي، الحقوق الشخصية والقيم المجتمعية، د: 17:44-17:35.

(31) شكري، نظرية الأعمال اللغوية: 119.

(32) برنامج "إضاءات" قناة العربية، من غيب بسمة أهالي منطقة عسير، ح 3، د: 6:09-5:30.

(33) برنامج "إضاءات" قناة العربية، من غيب بسمة أهالي عسير، ح 4، د: 0:35-0:16.

(34) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة/1، د: 20:01-19:00.

(35) محمود، لغة الخطاب السياسي: 185.

(36) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة/ج 1، د: 23:30-22:12.



- (37) ثروت، في التداوليات الاستدلالية: 301.
(38) رايس، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة: 280، 281.
(39) بلانشيه، التداولية: 66.
(40) برنامج "إضاءات" قناة العربية، من غيب بسمه أهالي عسير، د: 7:55-6:21.
(41) لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها: 33.
(42) طه، اللسان والميزان: 295.
(43) برنامج "المقابلة" قناة الجزيرة، الإسلام والدولة الحديثة من وجهة نظر المفكر الفلسطيني وائل حلاق، د: 5:43-6:16.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) بالترديد، براين، تحليل الخطاب، ترجمة: عبد الرحمن الفهد، دار جامعة الملك سعود للنشر، الرياض، 2018م.
- 2) برنامج "إضاءات" قناة العربية، من غيب بسمه أهالي عسير، ح4.
<http://www.alarabiyat.net.edaat>
- 3) برنامج "المقابلة" قناة الجزيرة، الإسلام والدولة الحديثة من وجهة نظر المفكر الفلسطيني وائل حلاق، ج1/1.
- 4) برنامج "حديث الساعة" قناة بي بي سي، الحرية والقيم المجتمعية.
[Youtube.com/watch?v=_4NK-pWnHZ8&t=](https://www.youtube.com/watch?v=_4NK-pWnHZ8&t=)
- 5) برنامج "حوار العرب" قناة العربية، الإسلام والسياسة1.
[Youtube.com/watch?v=OGyqVGetAXM&t=](https://www.youtube.com/watch?v=OGyqVGetAXM&t=)
- 6) برنامج "في فلك الممنوع" قناة فرانس24، هل اللغة العربية العيب فيها أم في أهلها.
[Youtube.com/results?search_query=](https://www.youtube.com/results?search_query=)
- 7) برنامج "وجها لوجه" قناة فرانس24، الصحافة والمخابرات في المغرب، العلاقات الخطرة:
<http://f24my.youtubeARhttp://www.france24.com/ar/>
- 8) بلانشيه، فليب، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر حباشة، وعبد الرزاق الجماعي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2012م.
- 9) ثروت، مرسى، في التداوليات الاستدلالية قراءة تأصيلية في المفاهيم والسيرورات التأويلية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2018م.



- 10) رايص، نور الدين، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، مطبعة سايس، فاس، 2007م.
- 11) شارودو، باتريك، ومنغنو، دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.
- 12) صلاح، إسماعيل، نظرية القصيدة في المعنى عند غرايس، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد 25، 2005م.
- 13) طه، عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2008م.
- 14) عكاشة، محمود، لغة الخطاب السياسي دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال، دار النشر للجامعات، مصر، 2006م.
- 15) لايكوف، جورج، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، 2009م.
- 16) المبخوت، شكري، نظرية الأعمال اللغوية، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2008م.
- 17) الميساوي، خليفة، الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في إستراتيجيات الخطاب، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، 2012م.

Arabic references

- 1) Paltridge, Brian, Taḥlīl al-Ḥiṭāb, tr. 'Abd alrahmān al-Fahd, Dār Ḡāmi'at al-Malik Su'ūd lil-Naṣr, al-Riyāḍ, 2018.
- 2) Barnāmaḡ "Idā'āt" Qanāt al-'Arabīyah, min Ḡayb Basmat 'Ahālī 'Asīr, ḥ4.
<http://www.alarabiyat.net.edaat>
- 3) Barnāmaḡ "al-Muqābalah" Qanāt al-Ḡazīrah, al-'Islām & al-Dawlah al-Ḥadīṭah min Wiḡhat Naẓar al-Mufakkir al-Filasṭīnī Wā'il Ḥallāq, Part / 1.
- 4) Barnāmaḡ "Ḥadīṭ al-Sā'ah" Qanāt BBC, al-Ḥurriyah & al-Qiyam al-Muḡtama'iyah.
[Youtube.com/watch?v=4NK-pWnHZ8&t=](https://www.youtube.com/watch?v=4NK-pWnHZ8&t=)
- 5) Barnāmaḡ "Ḥiwār al-'Arab" Qanāt al-'Arabīyah, al-'Islām & al-Sīyāsah 1.
[Youtube.com/watch?v=OGyqVGetAXM&t=](https://www.youtube.com/watch?v=OGyqVGetAXM&t=)
- 6) Barnāmaḡ "fi Falak al-Mamnū'" Qanāt Franc 24, Hal al-Luḡah al-'Arabīyah al-'Ayy fiḥa Umm fi a'Ahliḥa.
[Youtube.com/results?search_query=](https://www.youtube.com/results?search_query=)
- 7) Barnāmaḡ "Waḡhan li-Waḡh" Qanāt France 24, al-Ṣiḥāfah & al-Muḡābarāt fi al-Maḡrib, al-'Alāqāt al-Ḥaṭrah:
<http://f24my.youtubeARhttp://www.france24.com/ar/>



- 8) Blanchet, Philippi, al-Tadāwuliyah min Austin 'ilā Guffman, tr: Šābir Ḥabāšah, & 'Abdalrazzāq al-Ġamā'yī, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīṭ, al-'Urdun, 2012.
- 9) Tarwat, Mursī, fī al-Tadāwliyat al-listidlāliyah qirā'ah Ta'šīliyah fī al-Mafāhīm & al-Sayrwrāt al-Ta'wīliyah, Dār Kunūz al-Ma'rifah lil-Našr & al-Tawzī', 'Ammān, 2018.
- 10) Rāyiš, Nūr al-Dīn, Naẓariyat al-Tawāṣul & al-Lisāniyat al-Ḥadīṭah, Maṭba'at Sāyis, Fās, 2007.
- 11) Charaudeau, Patrick, & Maingueneau, Dominique, Muḡam taḥlīl al-Ḥiṭāb, tr: 'Abdalqādir al-Mahīrī, Dār Sinātrā, al-Markaz al-Waṭanī lil-Tarḡamah, Tūnis, 2008.
- 12) Šalāḥ, 'Ismā'īl, Naẓariyat al-Qaṣḍiyah fī al-Ma'nā 'inda Grice, Ḥawliyat al-Ādāb & al-'Ulūm al-Iḡtimā'iyah, al-'adad 25, 2005.
- 13) Ṭaha, 'Abdalaḥmān, al-Lisān & al-Mīzān 'aw al-Takawwūr al-'Aqlī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Maḡrib, 2008.
- 14) 'Ukāšah, Maḥmūd, Luḡat al-Ḥiṭāb al-Siyāsī dirāsah Luḡawīyah taṭbiqīyah fī ḍaw' Naẓariyat al-Iṭtiṣāl, Dār al-Našr lil-Ġamī'āt, Mišr, 2006.
- 15) Lakoff, George, al-Istī'ārāt allatī Nahyā bi-hā, tr: 'Abdalmaḡīd Ḡaḥfah, Dār Tūbqāl lil-Našr, al-Maḡrib, 2009.
- 16) al-Mabḥūṭ, Šukrī, Naẓariyat al-'A'māl al-Luḡawīyah, Miskīliyanī lil-Našr & al-Tawzī', Tūnis, 2008.
- 17) al-Maysāwī, Ḥalīfah, al-Waṣā'il fī Taḥlīl al-Muḥādāṭah dirāsah fī 'Istirāṭiḡiyāt al-Ḥiṭāb, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīṭ lil-Našr & al-Tawzī', al-'Urdun, 2012.

ثانيا: المراجع باللغة الإنجليزية

- 1) Grice Paul , Studies in the way of words, Harvard University, Massachusetts, London England, 1989.
- 2) Grice H P , Logic and Conversation in Syntax and Semantics 3 speech art, Cole and Morgan, 1975.
- 3) Levinson Stephen C , Pragmatics, Cambridge University Press, London New York, new Rochelle Melbourne Sydney, 1983.
- 1) Thomas Jenney ,Meaning in Interaction, An Introduction to Pragmatics, Longman London and New York, 1996.





رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي مقاربة حجاجية

د. عبير الحسين*

abeer163@hotmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تطبيق أحد مناهج المدرسة التداولية النقدية الحديثة وهو المنهج الحجاجي، على نص يعد من أهم النصوص التراثية القديمة التي كان الجاحظ أحد أهم مؤسسيها وهو رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي، في محاولة لقراءة نقدية تكشف عن الأساليب الحجاجية التي يوظفها المؤلف لإقناع القارئ برأيه، ودحض ما يخالفه في الخطاب التراثي، وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة وتمهيد نظري يحاول ضبط مصطلح الحجاج، ثم القسم التطبيقي الذي يحاول تطبيق أدوات المنهج الحجاجي وتقنياته على النص قيد الدراسة، وتوصل البحث إلى أن أسلوب الحجاج في هذا النص -حسب تقسيم طه عبدالرحمن- من الحجاج التوجيهي؛ لأنه اهتم بالمخاطب الذي سعى بكل طريقة حجاجية ممكنة إلى إثبات رأيه، ولم يراع تأثير ذلك على الطرف المقابل.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الخطاب، المنطق، العقل، الحجة، الإقناع.

* دكتوراه في الأدب والنقد - وزارة التعليم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحسين، عبير، رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي - مقاربة حجاجية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 580-600.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Ibn al-Tawam's Response to the Letter of Abi al-Aas ibn Abd al-Wahhab al-Thaqafi : An Argumentative Approach

Dr. Abeer Al-Husein *

abeer163@hotmail.com

Abstract

The aim of this study is to apply the argumentative approach of the modern critical deliberative school to a text that is considered one of the most important ancient heritage texts, of which Al-Jahiz was a key founder. The text under study is the response of Ibn al-Tawam to the letter of Abi al-Aas bin Abd al-Wahhab al-Thaqafi. The goal is to critically analyze the argumentative methods used by the author to persuade the reader of his opinion and refute opposing views in traditional discourse. The study is divided into an introduction and theoretical preface which defines and adjusts the term "argument ". followed by the applied section that uses the tools and techniques of the argumentative approach to analyze the text .The research concludes that the argumentative style of this text ،according to the division of Taha Abd al-Rahman ،is considered directive argumentation ،as it focused on convincing the addressee to accept the author's opinion without considering the impact on the opposing party.

Keywords :Argument, Discourse, Logic, Reason, Persuasion.

*PhD in Literature and Criticism, Ministry of Education, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Husein, Abeer, Ibn al-Tawam's Response to the Letter of Abi al-Aas ibn Abd al-Wahhab al-Thaqafi: An Argumentative Approach, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 580 -600.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

جاء اختيار نص (رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقفي) من كتاب البخلاء للجاحظ، لأن الجاحظ من أهم الكتاب في التراث النثري العربي القديم، ونصوصه تعد من أهم النصوص التراثية التي أسست للنثر العربي في نشأته الأولى بجانبه الساخر والجاد، والتي تناولها النقد العربي القديم، وأثبت تميزها وقيمتها الكبيرة، بل أصبحت مدرسة إبداعية حاول كثير من المؤلفين تقليدها ومحاكاتها، ولم تنفك مقروئيتها إلى العصر الحديث الذي ظهرت فيه مناهج نقدية حديثة بأدواتها النقدية، وأسئلتها، وزوايا نظرها المختلفة للنصوص.

ثم إن الجاحظ قد مزج "في كتاباته أروع مزج بين علم الكلام والفلسفة والكتابة الأدبية، فأخرج هذا العلم من الجفاف، فلامست الصفة الكلامية في الجاحظ روحاً فنية قوية حتى أصبح علماً في هذا الباب، فجاء أدبه على طرازٍ فريدٍ في نوعه، وطوع الأدب لأساليب وطرق المحاجة والمجادلة كما نلاحظ ذلك بجلاء في كتابه الشهير (البخلاء)"⁽¹⁾، وكان يرى "أن موقف البخلاء موقفٌ شاذ عاندوا من خلاله الحس وخالفوا الأهم والتركيب الذي اتخذوه منهجاً لهم تركيب متضاد، ومزاج يتنافى مع أبسط ما عرف عن الإنسانية بعامة والإنسان العربي بخاصة"⁽²⁾، لكن القارئ للوهلة الأولى يظن أن الجاحظ يدافع عن البخلاء، فكيف يمتقت هذه الصفة ويدافع عنها في الوقت نفسه؟!

ولأن هذا النص يحتمل مقومات حجاجية في بنائه؛ فقد جعل تناوله بالمنهج الحجاجي ممكناً، ويمكن أن يضيف قراءة جديدة تضيء جوانب جديدة فيه، وتكشف عن موقف الجاحظ وطريقته.

ولئن حاولت المناهج النقدية القديمة تحليل تلك النصوص، وبيان قيمتها، فإن هذه الدراسة تحاول تناول إشكالية صلاحية المناهج النقدية الحديثة لدراسة النصوص القديمة التي سبقت سياق ظهورها التاريخي، وتناقش كذلك استيعاب النص التراثي للمناهج النقدية الحديثة التي لا تزال تطمح لمزيد من الكشف والتناول، وتؤكد ريادة تلك النصوص القديمة، ووجاهة دراستها من جهة، ونجاعة هذه المناهج الحديثة، وصلاحيتها لكل العصور الأدبية من جهة أخرى، وقدرتها على الوصول إلى مناطق جديدة لم يسبق الوصول إليها.

ومن أجل الوصول إلى نتائج مرضية فقد انقسمت هذه الدراسة إلى مقدمة تبين الموضوع المدروس، وأهميته، وسبب اختياره، وما سيضيفه، وإشكالية البحث وأهدافه، ومدخل نظري يحاول



ضبط مصطلح الحجاج الذي اختارته منهجاً للدراسة، ثم القسم التطبيقي الذي يحاول تطبيق أدوات المنهج الحجاجي وتقنياته على نص الجاحظ الذي استدعى هذا المنهج دون غيره، للوصول إلى النتائج التي بينت طريقة الجاحظ في حجاجه، وما استعان به من أساليب حجاجية متنوعة، وأثرها في إقناع المخاطب الضمني الذي وجه الخطاب إليه، وموقفه من المعارض لأطروحاته وآرائه.

التمهيد: مفهوم الحجاج

الحجاج لغة: قال ابن منظور: "الحُجَّة: البرهان، وقيل الحجة: ما دافع به الخصم، وقال الأزهري: الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محجاج أي جدل، والتجاج: التخاصم، وجمع الحجة: حجج وحجاج، وحاجه محاجَّةً أو حجاجاً: نازعه الحجة، وحجّه يحجه حجاً: غلبه على حجته [...] واحتجّه بالشيء اتخذّه حجة. قال الأزهري: إنما سميت حجة، لأنها تحج أو تقصد [...] والحجة: الدليل والبرهان"⁽³⁾.

وقال ابن فارس في (مقاييس اللغة): "يقال: حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج، والمصدر: الحجاج"⁽⁴⁾.

ويرى باتريك شاردو: "إن وجهة النظر التي ينهض عليها هذا العلم ليست لغوية أو قلماً تكون كذلك، فهي وجهة نظر تدمن درس الإنتاج القولي في عمقه وأغلاه، وذلك لمعرفة مقامات التواصل في شروطها، وتقبل الكلام الإقناعي في آلياته (فهم - تأويل - رد فعل)"⁽⁵⁾.

لقد تعددت مصطلحات الحجاج التي "تحيل على مفاهيم تختلف بحسب الزاوية النظرية التي تحدد تلك المفاهيم، هكذا نجد مصطلحات من قبيل: (حجاج)، و(برهنة)، و(استدلال)، و(إقناع)، و(شرح)، و(استلزام)، و(تبرير)، و(دحض)... إلخ"⁽⁶⁾، وبالرغم من تعدد المصطلحات فإنه بالعودة إلى التعريف اللغوي يمكن أن نطمئن في هذا الجانب إلى مصطلح (الحجاج) الذي يعد الدكتور عبدالله صولة من أبرز من ترجمه واعتمده لمصطلح (Argumentation) الفرنسي في كتاب (الحجاج في القرآن)⁽⁷⁾.

وللحجاج مترادفات كثيرة عند العرب، "فهناك من يستعمل (الحجاج) وهناك من يفضل (التَّحاجّ) وهناك من يفضل فك الإدغام (التحاجج)، ونجد من يستعمل (المحاجّة) وهناك أيضاً من يفك الإدغام فيقول (المحاججة) وغير ذلك من التعريفات الاشتقاقية فالحجاج لغة من حاجّ،



وحاجته أحاجه حجاجاً ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، وحاجّه محاجّة وحجاجاً نازعه الحجة، والحجة الدليل والبرهان⁽⁸⁾.

فالحجاج في العربية إذن يعني الخصام وتبادل الحجج والبراهين بغرض الإقناع، وفي العصر الحديث اصطُح على أنه: "ممارسة لفظية اجتماعية وعقلية، تهدف إلى تقديم نقد معقول حول مقبولية الموقف، بصياغة مجموعة تراكمية من القضايا التي تبرر الدعوى المعبر عنها في الموقف أو تدحضها"⁽⁹⁾.

ويعرف باتريك شاردو الحجاج تعريفاً واضحاً فيقول: "الحجاج -مثل السرد- هو كل يساهم في بنائه شكل الانتظام الحجاجي، إن الحجاج هو حاصل نصي عن توليف بين مكونات ومختلفة تتعلق بمقام ذي هدف إقناعي"⁽¹⁰⁾.

وهذه المكونات كما يراها أحد الباحثين المعاصرين ثلاثة مكونات كبرى هي: المكون السياقي، والمكون المنطقي، والمكون اللغوي، فالمكون السياقي هو المدخلات، أو الافتراضات أو الحجج، والمكون اللغوي هو المخرجات، بينما يتمثل المكون المنطقي متأسساً على المكون السياقي ومتأثراً بالمكون اللغوي⁽¹¹⁾.

وقد اهتمت البلاغة القديمة بأنواع الخطابات، وأنواع الحجج، وأشكال الجمهور، والطرق الاستدلالية، وحددت للخطيب نوع السلوك الخطابي الذي ينبغي أن يتبعه؛ مجارة لطبيعة الحضور، ومحاربة للتلاعبات اللفظية والحجاج السيئ النية، مما جعل النموذج الحجاجي البلاغي التقليدي نموذجاً مثالياً ومعيارياً⁽¹²⁾.

و"تضعنا البلاغة الحديثة كما تجسدت لدى بيرلمان وأمام مواجهة خطابية جدلية أحادية الوجهة، ترتبط بقضية أو أطروحة يستند فيها الخطيب على تقنياته الحجاجية ومكانته الاجتماعية ليعدل الموقف المتلقي أو يعززه"⁽¹³⁾، فهذه الخطاب ثابت تقريباً في البلاغة القديمة والحديثة؛ فهذه الإقناع باستخدام الحجج وسرد البراهين العقلية والنقلية.

وإن بقي لنا القول: إنه ليس كل تواصل حجاج، فالحجاج هدفه الإقناع بوجهة نظر معينة، بينما التواصل يهدف إلى إعلام المخاطب وإثرائه كما يقول بيير أوليرون: "عن طريق الحجاج نحاول



أن ننقل عناصر معينة، غرضها خلق أو تأكيد قناعات وترتيبات وذلك للتصرف في المواقف، بقصد الإقناع وليس ببساطة إثراء معارف المتلقي⁽¹⁴⁾.

وللحجاج تطبيقات مختلفة: قانونية وسياسية وسردية، لا تقوم على منطق غير شخصي، وإنما حجج عامة رمزية، ويعتمد على العديد من الاستراتيجيات منها استراتيجية الإثبات، واستراتيجية الدحض، واستراتيجية نعم ولكن، أو كما تسمى طريقة (العصفورة)، واستراتيجية استخدام الأيمان؛ أي القسم، وهناك أساليب مختلفة لإنجاز النظام الحجاجي تساهم كل منها بطريقة خاصة في بيان صحة رؤية المحاجج، "فمنها التي تنهض بذلك الاعتماد على قيمة الحجج وهي الأساليب الدلالية، وأخرى باستعمال مقولات اللسان لغاية إحداث ضروب من التأثير من خلال الخطاب وهي الأساليب القولية، وأخرى في النهاية تنهض بذلك من خلال تنظيم مجموع الحجج عندما يسمح بذلك مقام التواصل وهي أساليب البناء"⁽¹⁵⁾.

ويقسم طه عبدالرحمن الحجاج إلى ثلاثة أنواع: الحجاج التجريدي، والحجاج التوجيهي، والحجاج التقويمي، ويختلف كل نوع عن الآخر في الشكل والمضمون أو ردة فعل المتلقي؛ فالحجاج التجريدي يهتم بالشكل دون المضمون، وبذلك فإن المقصود به هو "الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان"⁽¹⁶⁾، وبذلك يكون مجرداً من التداولية، والحجاج التوجيهي يهتم بالمخاطب -بالكسر- دون الاهتمام بالمخاطب -بالفتح- وردة فعله "فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقائه لها، ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطب لها، وردة فعله عليها، فتجده يولي أقصى عنايته إلى مقصوده، وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة"⁽¹⁷⁾.

أما الحجاج التقويمي فيهتم بالمخاطب وخطابه، وأيضاً يهتم بردة فعل المخاطب "فالمقصود بالحجاج التقويمي هو: إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد نفسه ذاتاً ثانية ينزلها منزلة المعارض على دعواه، فهاهنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب دون حدود ما يتوجب عليه من ضوابط، وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك بالنظر في فعل التلقي باعتباره هو نفسه أول متلقي لما يُلقى، فيبني أدلته أيضاً على مقتضى ما يتعين به المستدل له [...] ومستحضرًا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفًا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها"⁽¹⁸⁾.

ويرى بعض الباحثين أن أساليب الخطاب الحجاجي تنقسم إلى:



أساليب دلالية: تعتمد على عدة مصادر لسوق الحجج ومن أهمها: مجال الحقيقة، (إن ذلك حق لأنه أصلي أو عملي)، ومجال الجمال (ذو قيمة لأنه جميل)، و(الأخلاق) فيجعل المحتج الأخلاق سببا لحجته، والمتعة واللذة (اشرب العصير عندما يكون الجو حارًا لأنه بارد)، والذرائعية نحو(ينبغي أن نتحرك بسرعة حتى يؤخذ العدو على حين غرة).

ثاني الأساليب هي الأساليب القولية: وهي التي يمارسها المتكلم في خطابه ومن أهمها: المفهوم (بيان أن المخاطب لم يفهم المفهوم المتكلم عنه)، والمقارنة (بما أنك صديق فرانسوا وفرانسوا صديقي، فأنت أصبحت صديقي)، والوصف القصصي، والاستشهاد بقول أو تجربة أو معرفة، والتراكم ويعني: عددا من الجمل لخدمة حجة واحدة، والإشكالية وتتمثل في وضع الخبر محل السؤال في الحث على الفعل(هل وضعت بطاريات في الراديو؟ وإلا فلن يشتغل)، أو اقتراح اختيار مثل(أندريه، هل يمكن أن تكون جاهزا للذهاب إلى مكسيكو كمرشد ثقافي؟ أسجلك بالقائمة)، أو التثبت من معرفة ما، وتعني الإشكالية في معرفاتهم ما يقولون أو يدعون له⁽¹⁹⁾.

ومن أبرز أعلام الحجاج "عالم المنطق شاييم بيرلمان، والناقدان الأدبيان تزفيطان تودورف، وتيري إيجلتون، وعالم اللسانيات فان ديك"⁽²⁰⁾.

ولأن "التراث بالنسبة لكثير من الحداثيين العرب أمرٌ من شؤون الماضي، الماضي الذي يجب أن نحقق معه قطيعة معرفية، أليس هذا هو أبرز شروط الحداثة الغربية؟ بهذا وضعنا تراثنا البلاغي أمام (مرايا مصغرة) وما أفعله في الدراسة الحالية ليس أكثر من محاولة لإنصاف البلاغة العربية والعقل العربي"⁽²¹⁾.

ولأنني أتفق مع هذا القول: بأن تراثنا الأدبي لا يزال ميدانا خصبا للمناهج النقدية الحديثة، وأن دراسته وفق معاييرها يزيده توهجا، ويعيد قراءته بطريقة جديدة تظهر قيمته الفنية العالمية، وقدرته على البقاء والتمدد والأصالة، وتنقله من رف المكتبة الغابر إلى دينامية الحراك النقدي الحديث؛ فقد اخترت نصا من أبرز مصادر تراثنا الثقافي: وهو نص من بخلاء الجاحظ⁽²²⁾.

التطبيق: تطبيق الحجاج على نص من بخلاء الجاحظ

من رد ابن التوأم على رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب الثقافي التي ذم فيها الثقافي البخل والبخلاء، وأثنى على الكرم وأهله، وذكر أسماء بعض البخلاء الذين يحاجون عنه بالقصد ويصفونه



بالإسراف، وذكر منهم ابن التوأم؛ فرد عليه بردٍ يحاجج فيه عن الاقتصاد -حسب رأيه- بأنماط مختلفة من الحجج التي يحاول من خلالها درء التهمة عن البخل، وإقناع المتلقي بوجاهة رأيهم وذلك في قوله:

"فإن قلنا فليس إليه نقصد، وإن احتجاجنا فلسنا عليه نرد، ولكننا إليك نقصد بالقول، وإليك نريد المشورة، وقد قالوا: "احفظ شرك، فإن شرك من دمك".

وسواء ذهابُ نفسك وذهابُ ما به يكون قوامُ نفسك، قال المنجّاب العنبري: "ليس بكبيرٍ ما أصلحه المال"، وفقد الشيء الذي به تصلحُ الأمور أعظم من الأمور ولهذا قالوا في الإبل: "لو لم يكن فيها إلا أنها رُقوءُ الدِّم" ⁽²³⁾، فالشيء الذي هو ثمن الإبل وغير الإبل أحق بالصون، وقد قضوا بأن حفظ المال أشد من جمعه، ولذلك قال الشاعر:

وحفظك مالاً قد عنيت بجمعه أشد من الجمع الذي أنت طالبه

ولذلك قال مشطري الأرض لبائعها، حين قال له البائع: "دفعته إليك بطيئة الاجتماع، سريعة التفرق"، والدرهم هو القطب الذي تدور عليه رحا الدنيا، واعلم أن التخلص من نَزَوَان درهم ⁽²⁴⁾، وتقلّته والتحرّز من سُكر الغني وتقلّبه شديد، فلو كان إذا تقلّت كان حارسه صحيح العقل سليم الجوارح، لردّه في عقاله ولشدّه بوثاقه، ولكننا وجدنا ضَعْفَه عن ضبطه، بقدر قلّقه في يده، ولا تغترّ بقولهم: مالٌ صامتٌ، فإنه أنطقٌ من كلّ خطيب، وأنم من كلّ نَمَام، ولا تكثر بقولهم: هذين الحَجْرين، وتتوهم جمودهما، وسكونهما، وقلة ظعنهما، وطول إقامتهما، فإن عملهما وهما ساكنان، ونقضهما للطَّبَاع وهما ثابتان، أكثر من صنيع السُّمِّ الناقع والسَّبع العادي. فإن سكّنت لا تكتفي بصُنْعِه حتى تَفْقِدَه، ولا تحتال فيه حتى تحتال له، فالقبر خيرٌ لك من الفقر، والسجن خيرٌ لك من الذل ⁽²⁵⁾.

إن رد ابن التوأم في هذا النص أحادي الحوار، ذلك أن أبا العاص لا يضطلع بأي دور في عملية الحجاج، فلا هو بالنند الذي يهدف ابن التوأم إلى هزيمته، وإثبات علو كعبه عليه في الإقناع والاحتجاج، ولا هو بالقضية التي يدور حولها الخلاف، ويعقد حولها الحجاج نفياً أو إثباتاً، فهو حاضر بالقوة دون الفعل كطرف ثانٍ لا اكتمال أركان الحجاج في هذا النص، لكنه مغيبٌ في الآن ذاته عن الرد والمقارعة بالحجج، وكأن ابن التوأم اتخذ جسرًا جامدًا للعبور إلى القناعة التي يتمثلها.



وفي تغيب ابن التوأم له، إظهار لتفرد ابن التوأم بالعقل وحسن التدبير من جهة، وتفرد حجته بالصحة من جهة ثانية، وجعل أبي العاص مجرد مقولة لا تملك من البراهين والحجج ما يخول لها الوقوف في موقف الضد المقارع في الموقف الحجاجي، وهو يحاول الرد على رسالة أبي العاص عن البخل بنقض احتجاجه، فابن التوأم يظهر هنا مع البخل وليس ضده فيما يخص موقف الفاعل في الحجاج.

وقد استخدم لهذا الرد أساليب حجاجية متنوعة يمكن تقسيمها إلى الآتي:

1- الأساليب الدلالية والقياس المنطقي: وهي تدخل ضمن ما يسمى بالوظيفة الإفهامية، فالمتكلم يستعمل الحيل التعبيرية دعامة لفكرته⁽²⁶⁾، و"هو وسيلة منطقية من وسائل التعليق بين الأقوال؛ ففي القياس المنطقي يصبح أحد القولين مرتبطاً بالآخر عن طريق تعليقهما بقول ثالث، يمثل طبقة من الموضوعات أو المفاهيم أعلى من القولين الآخرين. وهذه البنية قائمة على أهم معايير القياس الأرسطي: المقدمة المنطقية الكبرى، والمقدمة المنطقية الصغرى، والنتيجة. وعليه فالقياس المنطقي ينقل الذهن من التصور إلى التصديق"⁽²⁷⁾ وهذا من الأساليب التي وظفها ابن التوأم في حجاجه، فنجد أنه استخدم الحقيقة في قوله:

(والدرهم هو القطب الذي تدور عليه رحا الدنيا، واعلم أن التخلص من نَزْوَان الدرهم، وَتَقْلُتِهِ وَالتَّحَرُّزُ من سُكْرِ الغني وَتَقْلُبِهِ شديد، فلو كان إذا تَقَلَّتْ كان حارسه صحيح العقل سليم الجوارح، لَرَدَّه في عقاله وَلَشَدَّه بوثاقه)، وهذا من الأساليب الدلالية التي يتوسل بها المحاجج لإقناع المحاجج وزحزحة قناعاته من خلال الحجة المنطقية، ويمكن تصوير القياس المنطقي في الشاهد السابق على النحو الآتي:

المقدمة المنطقية الكبرى: الدرهم هو القطب الذي تدور عليه رحا الدنيا.

المقدمة المنطقية الصغرى: إنفاق المال وإفلاته سكر الغني وتقلبه.

النتيجة: إنفاق المال والكرم به ضعف العقل والجوارح.

حيث جعل ابن التوأم الكرم إتلافاً لما عليه تدور رحا الدنيا، وإتلاف ما عليه تدور رحا الدنيا إتلاف للعقل والجوارح.



وأردف ابن التوأم هذا الأسلوب بأسلوب دلالي آخر هو مجال الأخلاق، فبيّن أن تضييع الدراهم ليس من صفاته، وأنه مناف لأخلاقه بقوله: (فإن سكنت لا تكتفي بصنعه حتى تفقده، ولا تحتال فيه حتى تحتال له، فالقبر خير لك من الفقر والسجن خير لك من النذل)؛ وذلك لما للبعد الأخلاقي من دلالاتٍ تسوّغ لصاحب الموقف والرأي في القيمة المحاجج عنها ما يتكئ عليه في مواجهة الطرف الآخر.

ثم يعمد المحاجج إلى الذرائعية (النفعية) من هذا المال؛ لأنه يرى في هذه الذرائعية ما يقوي موقفه في صيانة المال والحفاظ عليه مما يجعل ذلك صفة حكمة ودهاء من جهة، ويدحض عنه صفة البخل الذميمة التي يرميه بها خصمه، ويحتج في ذلك بأن المال ينقذ من القتل، فإذا كانت الدراهم تجلب الإبل التي كانت تفتدى بها الرقاب في العهد القديم من القصاص، والمال يأتي بالإبل وغيرها من المطالب العزيزة التي يعسر امتلاكها بدون المال؛ فإن حفظ هذه الدراهم من باب أولى أشد أهمية من حفظ الدماء والإبل في قوله: "فالشئ الذي هو ثمن الإبل وغير الإبل أحق بالصون"، فالحجاج في هذه الشواهد يأتي من جهة المعاني، وذلك باختيار ألفاظٍ مشحونة بدلالات توقع المتلقي في فخ الاقتناع مثل القبر وضياح الدماء التي تدل في قاموس البخل على عكس ما تدل عليه في قاموس الطرف الآخر، فإذا كانت تدل على البخل في قاموسهم، فإنها في قاموسه المضاد تطابق إنفاق المال وتضييعه.

كما نجده عمد إلى (المفهوم) في بداية هذا المقطع، الذي قد يُشكّل على المرسل إليه، ويوقعه في مظنة أن الرفض مقتصر على خطاب مخاطب بعينه هو وحده، مما قد يولد عنده ردة فعلٍ ترفض تأمل حجج المرسل، وتُقصي فرصة التواصل معه، وتغلق نافذة الاطلاع على ما في ساحة المرسل من حجج من جهة، وتصرف نظر من يصله هذا الاحتجاج من الموضوع إلى الذات الأخرى (أبو العاص)، ويغفل الموضوع الذي يقصده ابن التوأم في حجاجه هنا من جهة أخرى.

فبيّن أن كلامه ليس موجهاً لأبي العاص وحده، وليس مقصوراً عليه وحده، بل هو أبعد من ذلك، فهو خطابٌ متعدٍ، يتعدى الذات المقابلة إلى الذوات التي تشترك معه في الرؤية الخاطئة؛ لتصل إلى الموضوع الأكثر أهمية في نظر المتكلم (البخل)، فقال: "فإن قلنا فليس إليك نقصد، وإن احتجنا فلسنا عليه نرد، ولكننا إليك نقصد بالقول، وإليك نريد المشورة".



وينتقل من المفهوم العام للخطاب وجهته إلى مفهوم خاص داخل المفهوم العام، فمفهوم (الذهب والفضة) عنده مختلف عما تعارف عليه الناس من أنهما حَجَرَانِ صامتان يسهل السيطرة عليهما وإخفاؤهما، فهما أشد فضحًا وفتنة فيقول: "ولا تغتر بقولهم: مال صامت، فإنه أنطق من كل خطيب وأنم من كل نَمَام، فلا تكثر بقولهم: هذين الحَجَرَيْنِ؛" وذلك لأن الحكم على الشيء فرعٌ من تصوّره، والمفهوم المغلوط عند خصوم ابن التوأم عن الذهب والفضة، وسكونهما، وجمود حركتهما يجعل حكمهم عليهما بسهولة ممارسة السلطة عليها حكمًا مغلوطًا، ويحتم على ابن التوأم تصحيحه.

وحتى يصل ابن التوأم إلى إثبات صحة موقفه من المال، ويدحض أطروحة مخالفيه نلحظه اعتمد مؤشرات تنظيمية منطقية: تبدأ باستدلال عقلي عبر المقدمة التي انطلق منها للاستدلال على أهمية المال وضرورة المحافظة عليه: (سواء ذهب نفسك وذهاب ما به يكون قوام نفسك)، ثم الاستقراء من خلال شعر القدماء ومقولاتهم التي تتحول لأمثال وحكم، وما يصاحب ذلك من تعليل وتفسير واستشهاد ومقارنة؛ ليصل إلى نتيجة مفادها أن (القبر خير لك من الفقر، والسجن خير لك من النذل) الذي ينتج عن الإسراف الذي يدعو إليه خصومه.

كما تحضر الحاجة بالأخلاق العامة والاحتجاج العقلي وذلك حين "يدّعي الفرد لزوم وقوع حدثٍ ما، كنتيجة لحدثٍ آخر دون أن يدلل على ذلك بحججٍ مقبولة"⁽²⁸⁾، فيقول مثلاً: "فلا تكثر بقولهم إن هذين الحَجَرَيْنِ، وتتوهم جهودهما وسكونهما وقلة ظعنهما وطول إقامتهما، فإن عملهما وهما ساكنان، ونقضهما للطبائع وهما ثابتان أكثر من صنع السم الناقع..."، فيعتمد إلى المقارنة بين هذا المال، وما يُصلح هذا المال، ولما كانت قيمة النفس عظيمة، ولا يختلف العقلاء على قيمتها العظيمة، وأن حفظ النفس من أعظم الأمور وأهمها، فإن حفظ المال الذي به تحفظ هذه النفوس مهم يعادل حفظ النفس أو أكثر، وحفظ الذي به تصلح الأمور من أعظم الأمور، ولهذا قالوا في الإبل: "لو لم يكن فيها إلا أنها رقوء الدم"، فالشيء الذي هو ثمن الإبل وغير الإبل (المال) أحق بالصون، وقد قضوا بأن حفظ المال أشد من جمعه، واستشهاد على سرعة تفرق الدراهم بقوله: (ولذلك قال مشترى الأرض لبائعها، حين قال له البائع: دفعتها إليك بطيئة الاجتماع، سريعة التفرق)، فكان لا بد -والحال هذه- من الحفاظ على المال وعدم إنفاقه منذ البداية، وهذه المحاجة على مستوى الفعل.



كما يستعين في بعض حججه بطريقة (العصفورة)، أو (نعم، ولكن): فبالرغم "من أن لكن هي من أدوات تنسيق الخطاب، إلا أن لها وظيفة تداولية مختلفة، وهو أنها تجعل للوحدة التي تليها فعلاً مضاداً، ولأن هذا الدور مؤسس على معناها المضاد، فإن مدى استعمالها الضمني أضيق من مدى الواو [...] إذ لا تنسق (لكن) بين الوحدات الوظيفية إلا إذا كان هناك بعض من العلاقات المتضادة في محتواها الذهني أو التفاعلي" (29).

تحضر هذه الوسيلة في الاستدراك في خطاب ابن التوأم؛ لكسب بعض التقارب مع الخصوم، واستدراجه إلى المنطقة التي يريد أن يوقعه فيها، مثل قوله: (ولكننا إليك نقصد بالقول، وإليك نريد المشورة)، فهو يتفق مع المتهّم في مقدمته التي يفترض فيها أن هذا الخطاب خطاب حجاجي، يسوقه المتلفظ لمواجهة خصم ما، لكنه يستدرك عليه أن يكون المعني بذلك هو الخصم المباشر، بل يحاول كسب المخاطب وتجييره في خندقه بإلباسه حلّة الحكمة والمشورة، بينما هو في الحقيقة مقصود أيضاً بالخطاب الحجاجي هذا، وكذلك قوله: (مال صامت فإنه أنطق من كل خطيب...)، يصح للمخاطب حكمه بطريقة لا تثير سخطه، وتنفره من المتكلم منذ بداية العملية الحجاجية.

2- الاحتجاج بالشواهد: أي الأمثلة من أمثال وأقوال العرب وشعرهم، "وهي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها" (30)؛ فتكون الغاية من اعتمادها حجاجياً هي التأسيس للقاعدة، والبرهنة على صحتها (31)؛ وذلك لما لها من قوة إقناعية تصل إلى درجة المسلمات في الذاكرة الجمعية للمخاطبين، وهو بذلك يتمترس بالذاكرة الجمعية لمواجهة تعددية الخصوم، ويجعل منها درجة في سلم الحجاج الذي يهدف منه ابن التوأم إلى الوصول إلى سقف إقناع المنتقدين لدهائه وحكمته وبعد نظره الذي يقصر عنه نظرهم، فنجد قدمها في هذا النص على كلامه وحججه، لتقويها وتستهل الإقناع بها؛ "لأن من خصائص المثل أن له طابعاً إقناعياً برهانياً: لأنه يُساق للإقناع، ويردُّ حجةً ودليلاً على صدق مساقه، وصحة دعواه" (32)، وذلك نحو استعانهه بالمثل في قوله: "وقد قالوا: (احفظ شرك فإن شرك من دمك)"، واستدعائه للمقولات الحكيمة التي تصل إلى درجة الثوابت، وذلك في قوله: "قال المنجّاب العنبري: ليس كبير ما أصلحه ماله"، وقوله: "ولهذا قالوا في الإبل: لو لم يكن فيها إلا أنها رقوء الدم".

وينتقل من الأمثال والمقولات المشهورة التي لا يملك أمامها العقل الجمعي المُقرُّ بقيمتها العالية إلا التسليم والموافقة، فيستدعي الشعر العربي ذا القيمة العالية في الثقافة العربية والوعي



العربي الذي يرى في الشاعر شخصيةً مثالية تحمل قيم الحكمة والفصاحة والسيادة، والمدافع عن القيم العربية العريقة، فيكون بذلك "النص الشعري، ليس لعباً بالألفاظ فقط، وليس نقل تجربة فردية فحسب، إنه يهدف إلى الحث والتحريض والإقناع والحجاج. وهو يسعى إلى تغيير أفكار المتلقي ومعتقداته، وإلى دفعه إلى تغيير وضعيته، وسلوكه ومواقفه"⁽³³⁾، ومن ذلك استشهاده بقول الشاعر:

وحفظك ما لأقد عنيت بجمعه أشد من الجمع الذي أنت طالبه

فنجده في هذا الجزء من النص اعتمد على الشواهد والأمثلة والأقوال المتوارثة أكثر من غيرها من أساليب الحجاج؛ فهي أقوال منقولة من غير طرفي الخطاب، وقوتها الحجاجية في سندها، وبذلك ينشغل طرفا الخطاب بالنظر إلى سندها دون النظر في بنيتها أو قصد مرسلها، إذ تكتسب قوتها من قوة مصدرها⁽³⁴⁾؛ لتأكيد أطروحته في البخل وفق استراتيجيات الإثبات، ومن ثمّ دحض أطروحة أبي العاص في وجوب الإنفاق وصرف المال؛ لما لهذه الشواهد والأمثلة التي أنتجتها تجارب العرب السابقة في الحياة من سلطة على القناعات والأحكام في الثقافة العربية عامة، وعند المتلقي لهذا النص خاصة، وذلك بتوظيف المشترك الفكري مع المخاطب الذي يقاسمه المواقف والقناعات نفسها، ويستحضره في موقف التلفظ؛ ليعضد رده، ويقوي موقفه الذي يؤسس له بإعمال هذه النماذج اللفظية الجاهزة؛ فينشغل المتلقي عن النظر في بنية الخطاب وقصديته.

3- الأساليب اللغوية والبلاغية: وهذه الأساليب والأدوات اللغوية والبلاغية تخرج عن دلالتها التركيبية والبيانية، إلى أغراضٍ حجاجية؛ إذا تقصّد المتلفظ اختيارها وتوظيفها لما يفي بقصده، ويحقق هدفه الإقناعي، بما يتناسب مع السياق، ومنها في هذا النص مشيرات التلفظ: كالضمائر التي يوظف منها ضمير المتكلم بصيغة الجماعة عند دفاعه عن أطروحته: (قلنا، احتجاجنا، لكننا...) في مقابل توظيف ضمير المخاطب والغائب: (إليه، إليك، قالوا، نفسك، قال...)؛ وذلك لما يعطيه ضمير الجماعة من مؤشر ظاهري (لفظي) على صواب مسلك المُحاجِّج، وكثرة أتباعه، وتصغير الموقف المضاد المعتقد بخطأ الاعتقاد الذي يتبعه السواد الأعظم من العقلاء، وهي من الأساليب اللغوية التي يستعملها المرسل في السلم الحجاجي "بأن يجعل ذاته في أعلى مرتبة، فيهمش ما عداه لحظة التلفظ. مع أنه لا يعين من هو دونه بالتحديد، إما بالتلفظ بالأنا/نحن لوحدها. أو باستعمال بعض الكلمات التي تشير إلى مرجع غير معين مثل: آخر، الكل، غيرنا... إلخ. ولهذا فوائده، منها أنه لا يقع تحت طائلة



المساءلة، لأنه لم يكن خطابه ضد أحد معين، وبهذا يتعلق المرسل بشكل الخطاب، ويصدقه دون أن يتقصى دلالاته⁽³⁵⁾.

ومن ذلك قوله: (ولكننا وجدنا ضَعْفَه عن ضبطه، بقدر قَلَقِه في يده، ولا تَغَيَّرَ بقولهم: مالٌ صامتٌ، فإنه أَنْطَقَ من كُلِّ خطيب، وأنَّ من كُلِّ نَمَّام، ولا تَكَثَّرَ بقولهم: هذين الحَجَرين، وتوهم جمودهما)، ففي الوقت الذي نجد خطابه يوظف ضمير الجماعة لتمرير قناعته، يكون خطابه غير موجهٍ إلى أحدٍ معين، وهذا يجعل المتلقي ينشغل بشكل الخطاب المرسل دون أن يدقق في دلالاته المغالطة؛ لأن هذه المشيرات تولد لديه ثقةً في صحة الخطاب.

وتتعاوض المؤشرات التلفظية؛ لإثبات حجة ابن التوأم التي ينقض بها مقولة أبي العاص ليقيم على أنقاضها تلك القناعة التي يسعى إلى تأسيسها وإشاعتها في العقل الجمعي للمجتمع الذي يعارضها، ومن ذلك الشرط في قوله: (فلو كان، فإن سكنت، لا تحتال فيه حتى تحتال له)؛ لأن فعل الشرط المستبَق شرط لجواب الشرط المنتظر، وتقوم هذه الحجة "على التماس صدق الفكرة أو كذبها من مجرد النتائج المترتبة عليها، فإن كانت النتائج إيجابية تم قبول الفكرة، وإن كانت سلبية تم رفضها واعتبارها كاذبة"⁽³⁶⁾، ومن ذلك قوله: (فإن سَكَنْتَ لا تكتفي بصُنْعِه حتى تَفْقِدَه، ولا تحتال فيه حتى تحتال له، فالقبر خيرٌ لك من الفقر، والسجن خيرٌ لك من الذل) حيث جعل ابن التوأم جواب الشرط هو النتيجة التي ينتهي إليها فقد المال والاحتيال للحصول عليه، وحينئذٍ يكون القبر والسجن نتائج سلبية تقنع برفض فكرة الكرم الذي هو عند إتلافٌ للمال.

وكذلك يحضر التوكيد في هذا المقام التواصلي؛ لما للتوكيد من دلالات على ثقة صاحب الحجة فيما يطرح، ومعرفته بدور هذا الشكل اللفظي في إثبات حجته ودحض حجة خصومه، باستخدام أدواته التلفظية نحو: (إن، قد، أحق...)، فيلقي الخبر هنا إلى المرسل إليه مؤكداً له أنه ليس لديه وقت التلفظ بالخطاب شك، وهذا يحفز المرسل إليه إلى المبادرة إلى تصديق خطابه⁽³⁷⁾، فحين يقول ابن التوأم: (فإن عملهما وهما ساكنان، ونَقَضُهما لِلطَّبَّاع وهما ثابتان، أكثر من صنيع السُّمِّ الناقع والسَّبع العادي)، فإنه يلقي الخبر بمؤكد يحاول إقناعه بهذا المؤكد؛ لأنه ليس خالي الذهن من الموقف من البخل وصاحبه، فهو هنا ينشئ ردًا على خبر سابق وهو ما أخبر به الثقفي عن البخل والبخلاء، فكان من البلاغة الحجاجية أن يوظف التوكيد بـ(إن).



كما حضر النفي؛ لما يضطلع به النفي من تصحيح لمغلوط قد يُتوهم من ظاهر الخطاب، وقد يلتبس على المتلقي، ومن ثمَّ ينحرف بالسلم الحجاجي عن جهته المقصودة، وذلك مثل: (لسنا عليه نرد، ليس بكبير، لا تغتر...)، ومنها قوله: (ولا تكثر بقولهم: هذين الحَجَرين، وتتوهم جمودهما، وسكونهما، وقلة ظعنهما، وطول إقامتهما)، فهو يحاول محو قناعة سابقة يفترض المتلفظ وجودها في ذهن المتلقي، ولكي يؤسس لفكرته التي يحتاج عنها لا بد من أن يزيل القناعة المضادة التي ترى أن الذهب والفضة مجرد أدوات للعيش، والغاية من الحصول عليها إنفاقها، وينفي صحتها، وأنها مقولة قد تغرر بالسامع لها.

وتحضر كذلك الأساليب البلاغية في ملفوظات ابن التوأم؛ لأن "الصور البلاغية وتقنياتها تستدعيها عملية أسلوبية تنشط الخطاب، ولها وضعية إقناعية"⁽³⁸⁾ ومنها الطباق، نحو: (بطيئة - سريعة، صامت - أنطق، سكونها - عملها)، ومنها قوله: (ولذلك قال مشجري الأرض لبائعيها، حين قال له البائع: "دفعتم إيلك بطيئة الاجتماع، سريعة التفرق")؛ وذلك لإظهار التفاوت البين بين الرأيين: رأيه الصحيح، وفلسفته فيما يُنتقد عليه، ورأي خصومه الذين لا يتفكرون في عواقب الإنفاق الوخيمة، وفضائل الإمساك الجليلة.

ويحضر أسلوب التفضيل، ويتجلى دوره في أنه يمكن من ترتيب الأشياء ترتيباً معيناً، فبدون استعماله ما كان لها أن تترتب، ولذلك يصنفه (بيрман) في حجاج التعدية، وبعد مجرد تلفظ المرسل بالحجة من أسباب تصنيفها في أعلى السلم، وذلك لأنه اختارها دون غيرها⁽³⁹⁾.

ويوظف أسلوب التفضيل في هذا الخطاب؛ لتهويل الموقف وتشجيع عواقب الإنفاق وذلك نحو قوله: (فقد الشيء الذي به تصلح الأمور أعظم من الأمور)، وقوله: (الشيء الذي هو ثمن الإبل وغير الإبل أحق بالصون)، وقوله: (فإنه أنطق من خطيب) وغيرها من الصيغ التي تظهر عظمة المال من جهة، وتكشف عن حكمة من يحسن حفظه وادخاره من جهة، وجهل من يقول بإتلافه من جهة مقابلة.

ويحضر التشبيه معاضداً للحجج التي يطرحها ابن التوأم لما للتشبيه من بعد بياني؛ لأن "مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورتها الأصلية إلى صورته، كسأها أبهة [...] فإن كان مدحاً كان أبهى وأفخم [...] وإن كان حجاجاً كان



برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر⁽⁴⁰⁾؛ فهو يجسد غير المحسوس في صورة الملموس والمستقبل في صورة الحاضر، ذلك لأن من أهم أركان التشبيه وجه الشبه بين المشبه والمشبه به، مثل قوله: (سواء ذهاب نفسك، وذهاب ما به يكون قوام نفسك)، وتصويره الدرهم موضوع الحجاج بقوله: (الدرهم هو القطب الذي تدور عليه رحا الدنيا)، ورسم الصورة المخيفة للذهب والفضة، وأثرهما في النفس البشرية حين قال: (نقضهما للطبائع وهما ثابتان أكثر من صنيع السم الناقع)، فهو بهذا التشبيه يقصد إلى تغيير الموقف العاطفي للمتلقي باستخدام تشبيه النقض الذي تحدثه الدراهم في طباع من يملكها بالصورة المحسوسة والموحشة للسم الناقع، وهذا يربك قناعات المتلقي المجردة، ويورطه في الوقوع في الاقتناع بالخطاب الذي يمرر عليه قناعته بهذا البيان.

ويتكئ ابن التوأم على مُعجمين متقابلين من الكلمات، والمقصود بالكلمة هنا الكلمة بتعريفها الحجاجي وهو أنها: "الوحدة المعجمية -الصرفية- الإعرابية معاً القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى معناها المعجمي سمات دلالية إضافية من خلال علاقتها بالمقال الذي ترد فيه وبالمقام الذي تستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التأثير في ذلك المقال والمقام بفضل ما لها من قيم دلالية مختلفة بعضها مستمد من اللغة نفسها وبعضها متأت من الاستعمال والتداول"⁽⁴¹⁾.

فيعمد إلى ما يدل على المنفعة والصحة والحكمة فيما يعبر عن موقفه من المال، وما يدل على الضرر والخطأ والجهل فيما يعبر به عن موقف مخالفه، فنجد عند حافظ المال: (نريد المشورة، تصلح بها الأمور، الدرهم، القطب، سليم، صحيح العقل، سليم الجوارح...) وفي المقابل نجد منفق المال: (ذهاب ما به يكون قوام النفس، سُكر الغني، ضعفه عن ضبطه، القبر، الفقر...).
النتائج:

يظهر مما سبق أن قراءة النص التراثي بالمناهج النقدية الحديثة تنتج قراءات جديدة، وتكشف عن جوانب لم تكشف من قبل، وتؤكد في الآن ذاته أن النصوص التراثية لا تزال مواطن خصبة يمكن استنطاقها ومحاورتها بالمناهج النقدية الحديثة.

وأن أسلوب الحجاج في هذا النص -حسب تقسيم طه عبد الرحمن- من الحجاج التوجيهي؛ لأنه اهتم بالمخاطب الذي سعى بكل طريقة حجاجية ممكنة إلى إثبات رأيه، ولم يراع تأثير ذلك على الطرف المقابل؛ فحاول منذ البداية تغييب وجوده بالفعل، وجعل منه موجوداً بالقوة فقط؛ لجعل



الحجاج منطقيًا، كما أننا لم نلاحظ أي انشغال من المخاطب بتلقي المخاطب، فوجدناه يجعل عنايته الكاملة لمقصوده، وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة⁽⁴²⁾، والسعي لإثباتها بكل طريقة ممكنة وبتنوع يجعل منها حججًا لا يملك المتلقي - أول تلقيه لها - أمام تتابعها وتواترها إلا التسليم والانصياع، فلم يورد حجة واحدة لخصومه، لا عقلاً ولا شعراً ولا نثراً، في ثنائية حضور/غياب غير متكافئة، حضوراً لأننا المحتجة في كامل أجزاء الخطاب، وغياباً لـ(هو) المحتج عليها عن كامل أجزاء الخطاب، ما يقتضي:

- أحادية وجهة النظر تجاه الموضوع المختلف فيه.
- التفرد بالخطاب وتسييره إلى المناطق التي تخدم وتؤيد مقولته.
- تهميش عقلية المتلقي ومحاولة كبت تساؤلاته وحججه.
- حرية المحتج الكاملة في مقابل إلغاء حضور الطرف المقابل.

لكنه ما إن ينعم النظر فيها حتى يتنبه إلى أن هذا النوع من الحجاج ليس ضعفاً في أسلوب الجاحظ، لكنه يؤكد أنه في كتابه البخلاء قد ألح على مفارقة "اقتران المعرفة والغباء وأبدى وأعاد في تقليب وجوه اقتران المعرفة والغباء عند فئة من المجتمع جديرة بالدراسة. أما الجواب فجاء ضمنياً خلال الكتاب، وخلاصته أن ملكات البخيل تابعة لهواه، فهو يسمع ويرى ما يتلاءم مع رغباته ويصيبه الصمم والعمى عما سوى ذلك"⁽⁴³⁾، فالجاحظ في كتابه هذا يكتب من وجهة نظر البطل/البخيل وقناعاته، وليس من موقع المؤلف/الجاحظ الذي يتضح من طريقته في إيراد هذا الخبر أنه يدرك خطأ الفكرة، ومحاولات البخلاء مغالطة المجتمع بتوسل أساليب حجاجية متنوعة ومخادعة لمن لا يدقق في مضامينها، وهذا من الأساليب الأدبية المميزة لكتابات الجاحظ التي ارتقت بمثل هذه الظاهرة المرفوضة في الثقافة العربية التي يدافع عنها إلى مراقي الفن والأدبية.

الهوامش والإحالات

(1) الربيعي، تاريخ المعتزلة: 118.

(2) العمدة، صورة البصرة في بخلاء الجاحظ: 41.

(3) ابن منظور، لسان العرب: 228.

(4) ابن فارس، مقاييس اللغة: 2/30.



- (5) شاردو، الحجاج بين النظرية والأسلوب: صفحة الغلاف.
(6) نفسها، الصفحة نفسها.
(7) صولة، الحجاج: 9.
(8) علوي، الحجاج: 3/1.
(9) نفسه: 76.
(10) شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب: 16.
(11) ينظر: علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته: 76/1.
(12) ينظر: طوروس، النظرية الحجاجية: 166، 176.
(13) نفسه، الصفحة نفسها.
(14) علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته: 272/1.
(15) شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب: 75.
(16) نفسه: 226.
(17) نفسه، الصفحة نفسها.
(18) نفسه: 228.
(19) ينظر: نفسه: 75-99.
(20) علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته: 20/1.
(21) حمودة، المرايا المقعرة: 13.
(22) الجاحظ الكناني هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري (159هـ-255هـ) كان من كبار أدباء العصر العباسي، عَمَّرَ الجاحظ نحو تسعين عامًا، وترك كتبًا كثيرة منها البيان والتبيين، وكتاب الحيوان، والبخلاء. موقع ويكيبيديا، متاح على الرابط:
<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D8%AD%D8%B8>
(23) رِقْوَة الدم: رقا الدم: جف وانقطع. وكأن الإبل تفتدي المتقاتلين حين كان يتم التصالح بين القبائل على عدد منها كثير أو قليل، قال أكنم بن صيفي: لا تسبوا الإبل فإن فيها رِقْوَة الدم أي: أنها تعطى في الديات فتحقن الدماء، ابن منظور، لسان العرب: 88.
(24) نَزَوَان الدرهم: النَّزْو: يقال: نزوت على الشيء أنزو نزوا إذا وثبت عليه، قال ابن الأثير: وقد يكون في الأجسام والمعاني، ابن منظور، لسان العرب: 319.
(25) - الجاحظ، البخلاء: 174-171.
(26) ينظر: بو مزير، التواصل اللساني والشعرية: 40.
(27) برهومة، مقاربات في الحجاج والخطاب: 102، 103.



- (28) الراضي، الحجاج والمغالطة: 44.
 (29) الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 299/1.
 (30) العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي: 65.
 (31) ينظر: الحبابشة، التداولية والحجاج: 49.
 (32) العروي، من قضايا النقد القديم: 60.
 (33) نفسه: 62.
 (34) ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 338/2.
 (35) نفسه: 325.
 (36) الراضي، الحجاج والمغالطة: 26.
 (37) ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 313/2.
 (38) أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي: 110.
 (39) ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 317/2، 318.
 (40) الجرجاني، أسرار البلاغة: 118، 119.
 (41) ينظر: صولة، الحجاج في القرآن: 68.
 (42) ينظر: عبد الرحمن، اللسان والميزان: 228.
 37 العمري، البلاغة الجديدة: 127.
 قائمة المصادر والمراجع:

- (1) الجاحظ، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، مصر، د.ت.
- (2) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- (3) علوي، حافظ إسماعيل، الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م.
- (4) ابن فارس، أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- (5) أعراب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع1، 2011م.
- (6) الراضي، رشيد، الحجاج والمغالطة، دار الكتاب الجديد، لبنان، 2010م.
- (7) الحبابشة، صابر، التداولية والحجاج، صفحات للدراسة والنشر، دمشق، 2008م.
- (8) بو مزبر، الطاهر، التواصل اللساني والشعرية، مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م.
- (9) عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م.



- 10) حمودة، عبد العزيز، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2011م.
- 11) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- 12) صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، 2007م.
- 13) الشهري، عبد الهادي بن ظافر، إستراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2015م.
- 14) برهومة، عيسى، مقاربات في الحجاج والخطاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2021م.
- 15) الربيعي، فالح، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم دراسة في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2011م.
- 16) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1300هـ.
- 17) العروي، محمد إقبال، من قضايا النقد القديم - الحكمة والمثل، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ع34، 1991م.
- 18) العمري، محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986م.
- 19) العمري، محمد، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005م.
- 20) طوروس، محمد، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2005م.
- 21) العمدة، هاني، صورة البصرة في بخلاء الجاحظ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990م.

Arabic References

- 1) al-Ġāhiz, al-Buḥalā', ed: Ṭaha al-Ḥāḡirī, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, N. D.
- 2) ibn Fāris, 'Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Maqāyīs al-Luḡah, Dār al-Ġīl, Bayrūt, 1991.
- 3) 'Alawī, Ḥāfiz 'Ismā'īl, al-Ḥaḡḡāḡ Maḥmūmuḥ & Maḡālātuḥu, 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīṭ, al-'Urdun, 2010.
- 4) ibn Fāris, 'Aḥmad ibn Zakarīyā, Maqāyīs al-Luḡah, Dār al-Ġīl, Bayrūt, 1991.
- 5) 'A'rāb, Ḥabīb, al-Ḥaḡḡāḡ & al-Īstidlāl al-Ḥaḡḡāḡī, Maḡallat 'Ālam Fikr, al-Maḡlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait, '1, 2011.
- 6) al-Rāḡī, Raṣīd, al-Ḥaḡḡāḡ & al-Muḡālaṭah, Dār al-Kitāb al-Ġadīd, Lubnān, 2010.
- 7) al-Ḥabāṣah, Ṣābir, al-Tadāwuliyah & al-Ḥiḡāḡ, Ṣafaḥāt lil-dirāsah & al-Naṣr, Dimaṣq, 2008.
- 8) Bū Muzbir, al-Ṭāhir, al-Tawāṣul al-Lisānī & al-Šī'rīyah, Muqārabah ṭaḥlīliyah li-Nazarīyat Roman Jakobson, Manṣūrāt al-Iḥtilāf, al-Ġazā'ir, 2007.



- 9) 'Abdalrahmān, Ṭaha, al-Lisān & al-Mizān aw al-Takawwun al-'Aqlī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Mağrib, 2006.
- 10) Ḥammūdah, 'Abdal'azīz, al-Marāyā al-Muq'arah Naḥwa Naẓariyat naqdīyah 'Arabīyah, Silsilat 'Ālam al-Ma'rifah, al-Mağlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwait, 2011.
- 11) al-Ğurğānī, 'Abdalqāhir, 'Asrār al-Balāğah, Dār al-Ğil, Bayrūt, 1991.
- 12) Şūlah, 'Abdallāh, al-Ḥağğāğ fī al-Qur'ān min Ḥilāl 'Ahamm Ḥaşā'işuhu al-'Uslūbiyah, Dār al-Fārabi, Bayrūt, 2007.
- 13) al-Şahrī, 'Abdalhādī ibn Zāfir, 'Istirātiğiyāt al-Ḥiṭāb, Muqārabah Luğawīyah Tadāwuliyah, Kunūz al-Ma'rifah lil-Naşr & al-Tawzī', 'Ammān, 2015.
- 14) Barhūmah, Īsā, Muqārabāt fī al-Ḥağğāğ & al-Ḥiṭāb, Rū'yah lil-Naşr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2021.
- 15) al-Rubay'ī, Fāliḥ, Tārīḥ al-Mu'tazilah Fikruhum & 'Aqā'iduhum Dirāsah fī 'Ishāmāt al-Mu'tazilah fī al-'Adab al-'Arabī, al-Dār al-Ṭaqāfīyah lil-Naşr, al-Qāhirah, 2011.
- 16) ibn Manzūr, Ğamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Şādir, Bayrūt, 1300.
- 17) al-'Arawī, Muḥammad 'Iqbāl, min Qaḍayā al-Naqd al-Qadīm-al-Ḥikmah & al-Maṭal, Mağallat Āfāq al-Ṭaqāfah & al-Turāt, al-'Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah, I 34, 1991.
- 18) al-'Umarī, Muḥammad, fī Balāğat al-Ḥiṭāb al-'Iqnā'i, Dār al-Ṭaqāfah, al-Dār al-Bayḍā', 1986.
- 19) al-'Umarī, Muḥammad, al-Balāğah al-Ğadīdah bayna al-Taḥyīl & al-Tadawul, 'Afrīqiya al-Şarq, al-Dār al-Bayḍā', 2005.
- 20) Ṭūrūs, Muḥammad, al-naẓariyah al-Ḥiğāğīyah min Ḥilāl al-Dirāsāt al-Balāğīyah & al-Mantiqīyah & al-Lisāniyah, Dār al-Ṭaqāfah Mū'assasat lil-Naşr & al-Tawzī', al-Dār al-Bayḍā', 2005.
- 21) al-'Amad, Hānī, Şurat al-Başrah fī Buḥalā' al-Ğāḥiẓ, Dār al-Şu'un al-Ṭaqāfīyah al-'Āmmah, Bağdād, 1990.





مغالطات فرعون الحجاجية مع موسى عليه السلام في القصص القرآني

د. سعيد بن محمد بن علي آل موسى *

smalmosa@kku.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى دراسة مغالطات فرعون الحجاجية مع موسى عليه السلام في القصص القرآني وبيانها والكشف عن أساليبها، تم تقسيم البحث إلى مقدمة ومجموعة من المباحث والمطالب، هي المغالطات لغة واصطلاحاً، ثم الحجاج لغة واصطلاحاً، ثم كيف تنشأ المغالطة، الاستلزام التخاطبي والمغالطة: مبدأ التعاون: نماذج من المغالطة في قصة موسى وفرعون. وكانت أهم نتائج الدراسة ما يلي: تنوعت المغالطات التي استخدمها فرعون في حوارهِ، وكانت أشهر مغالطاته استخدام السلطة والقوة، والمغالطة بقلب الحقائق، أو بحمل المتلقين على الإقرار بالمراد، أو بالتهريب والتهديد، والمغالطة بالهروب عن طريق طرح فكرة مختلفة للتضليل، أو بشخصنة الأمور، وذكر زلات الخصم، أو بالكذب والتدليس، والمغالطة العاطفية القائمة على إثارة عواطف الجمهور والتحريض ضد الطرف الآخر... إلخ. وجميع ذلك يشير إلى شخصية متجبرة نرجسية لا تقبل الحوار ولا ترى إلا نفسها.

الكلمات المفتاحية: مبدأ التعاون، الاستلزام التخاطبي، التداولية، المغالطة.

* أستاذ اللغويات - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل موسى، سعيد بن محمد بن علي، مغالطات فرعون الحجاجية مع موسى عليه السلام في القصص القرآني، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 601-638.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Pharaoh's Argumentative Conversational Fallacies with Moses, peace be upon him, in Quranic Stories

Dr. Saeed Mohammed Ali Al Mosa^{*}

smalmosa@kku.edu.sa

Abstract:

The study aims to investigate the argumentative fallacies of Pharaoh with Moses, peace be upon him, in the Qur'anic stories, with detailed explanation and methods. The study comes in an introduction and some sections covering various dimensions such as the concept of fallacies both literally and contextually, argumentation, how fallacies arise, interactive conversational pattern imperative, cooperation principle and some fallacy examples of Pharaoh and Moses story in Quran. The study revealed that Pharaoh's dialogue fallacies came in various forms including use of power, reversing truth falsification, coercive actions against audience to submit and approve what he wanted, evasive presentation of completely different notions, personalization, disclosing opponent's lapses, telling lies, deceit, emotional fallacies to evoke and instigate people against the other party, etc. Such acts manifested a narcissist arrogant character that rejects dialogue and acknowledges none but itself.

Keywords: Cooperation Principle, Conversational Imperative, Pragmatics, Fallacy.

^{*} Professor of Linguistics, Department of Arabic language, College of Human Sciences, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Mosa, Saeed Mohammed Ali, Pharaoh's Argumentative Conversational Fallacies with Moses, peace be upon him, in Quranic Stories, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 601 -638.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

الخطاب القرآني خطاب توجيه للمكلفين، ووعظ للنفوس والقلوب، إلا أنه جاء ليناقش العقول بالبراهين ويحدث الإقناع بالحجج، فهو كما قال الله تعالى عنه ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحَقِّقَ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (يس: 70) والمنذر لا بد أن يملك من الحجج ما يمكنه من تحقيق الإنذار، وإلا كان الأمر عبثاً، وقد حكى القرآن وظيفة الرسل ومنهم محمد -ﷺ- المرسل بالقرآن: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 165). وقوام الرسالة هو إقامة الحجة.

ويشكل الحجاج أبرز الظواهر اللغوية في الخطابات عامة؛ لأننا نتكلم لكي نحاجج وليس فقط لنصف أو نُخبر، وقد اهتمت الدراسات اللسانية المعاصرة بالحجاج وجعلت له روافد كثيرة، وتعدُّ المغالطة الحجاجية جزءاً كبيراً منه، وأصبح تبين ذلك وإيضاحه في الخطابات أمراً ذا بال للوقوف على أساليب المغالطين، والاستفادة منها في الكشف عن المقاصد والشخصيات.

وقد تعددت الدراسات التي تناولت المغالطة الحجاجية، وسوف أشير إلى طرف منها حتى لا يطول المقال، لا سيما أنه لم تختص واحدة منها بالمغالطات الواردة في حوارات موسى وفرعون في القرآن الكريم مع كثرتها، كدراسة:

زحاف (يوسف): المغالطات الحجاجية وأهميتها التواصلية، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية العدد، 49، لعام 2019م، ودراسة مصطفى (عادل): المغالطات المنطقية، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2019م، ودراسة العمري (محمد): دائرة الحوار ومزالق العنف: كشف أساليب الإغناء والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب، 2002م، ودراسة شعبان (توفيق) وبلحاجي (فتيحة): المغالطات والسفسطات المنطقية في بخلاء الجاحظ، عام 2021م. ودراسة الراضي (رشيد) السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التداولي الجدلي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، 2010م، ودراسة بلع (عيد): المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد: تأصيل منهجي، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، 2017م، ودراسة إيمان (جدي)، وأحلام (روابي): الحجاج والمغالطة: دراسة تداولية في سورة الفرقان، جامعة



العربي التبسي، 2017م، ودراسة عبد اللطيف (خميس): المغالطات في ردود منكري الرسائل في القرآن الكريم... وغيرها.

ولما كان القرآن خطاب نذارة وبشارة فقد احتفى بالمحاجة والإقناع، إلى درجة أنه يناقش الخصم اللدود ويفحمه بمسلمات لا يُنكرها ذلك الخصم؛ ليقيم عليه الحجة، وقد جاءت قصص القرآن ثرية بمواقف الحجاج التي تُقدّم فيها الحجة تلو أختها تُبهر العقول السليمة، وتُلين النفوس السوية.

غير أن هناك من الناس طائفة إن عجزت عن الحوار بالحجة، وإقامة الدليل اتجهت لطرق مُلتوية، بقصد تغيير مسار الحوار، أو رد الحق أو التعمية على الحقيقة أو تليدسها بالباطل أو ما شابهه، وهي أمور تستوجب الكشف والبيان للوقوف على أساليب فرعون المغالطة وبيان كيفية استخدامه للمغالطات الحجاجية، حيث تكون في ظاهرها القبول، لكنها في الحقيقة حجج باطلة؛ لذلك جاءت هذه الدراسة لتحاول الكشف عن هذا الحجاج المغالط وأساليبه في قصة فرعون مع موسى -عليه السلام- في القرآن الكريم.

ما هي أهداف البحث؟ وما منهجه؟ وما خطته؟ وكيف تم تقسيمه؟

أهداف البحث:

- بيان المغالطات في اللغة والاصطلاح وما هو مقصود وغير مقصود.
- بيان المغالطات الحجاجية التي استخدمها فرعون مع موسى عليه السلام في القصص القرآني.
- بيان أكثرها استخدامًا من قبل فرعون.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي وذلك عن طريق جمع المغالطات الحجاجية لفرعون مع موسى عليه السلام في القصص القرآني وتحليلها وبيان أساليبها المختلفة. خطة البحث وتقسيمه:

تم تقسيم البحث على خطة ومجموعة من المباحث والمطالب، وهي المغالطات لغة واصطلاحًا، ثم الحجاج لغة واصطلاحًا، ثم كيف تنشأ المغالطة، الاستلزام التخاطبي والمغالطة: مبدأ التعاون: نماذج من المغالطة في قصة موسى وفرعون: ثم خاتمة وفهارس للمصادر والمراجع وللموضوعات.



المغالطة لغة واصطلاحاً:

في اللغة: "الغين واللام والطاء كلمةٌ واحدةٌ، وهي الغَلَطُ: خلاف الإِصابة. يقال: غَلِطَ يَغْلُطُ غَلْطاً. وبينهم أغْلوطَةٌ، أي شيءٌ يُغَالِطُ به بعضهم بعضاً"⁽¹⁾.

ويقال في اللغة: غَلِطَ في الأمر يغلطُ غلطاً، إذا جانب الصواب، والغلط: عدم معرفة وجه الصواب في الشيء، وتقول العرب: غَلِطَ في منطقه، وغَالَطَهُ مُغَالِطَةً، وتغليط الرجل أن تقول له: غلطت⁽²⁾.

أما في الاصطلاح فقد اختلفت تعريفاتهم للمغالطة ف قيل هي حجاج خاطئ ولو مع حسن نية⁽³⁾. وقيل: هي الخدعة والحيلة⁽⁴⁾ وقيل هي كالسفسطة: "قياس مركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته"⁽⁵⁾، أو هي "أنماط شائعة من الحجج الباطلة التي يمكن كشفها في عملية تقييم الاستدلال غير الصوري"⁽⁶⁾.

ومن خلال التعريفات السابقة ندرك أنها -عند الأكثرين- استدلال فاسد يبدو مقنعاً سيكولوجياً، لا منطقياً، يعتمد إلى الغلط المقصود بهدف التأثير والسيطرة على عقل المتلقين من خلال طرق عدة كالتجهيل والتمويه والترغيب والترهيب لتقبل وجهات نظر وآراء تخدم جهة معينة لبسط الهيمنة والفوز⁽⁷⁾.

وقد يكون مظهر المغالطة صحيحاً، فهي تتخذ مظهر الحجج الصحيحة⁽⁸⁾. لكنها تنطوي على خطأ ما؛ فإذا كانت مقدمات الحجة قائمة على خطأ غير مقصود فهي (غلط) من الغلط، ومتى ظهر الغلط في المقدمات، رُفِضَت الحجة ورُدَّت على صاحبها، مع إبانة وجه غلطه فيها. وإذا كانت مقدمات الحجة قائمة على خطأ مقصود مغلف بما يوهم أنه حق أو غير مغلف بشيء، من أجل التمويه والتضليل، فهي (مغالطة) من المغالطات، والغرض منها إبطال الحقائق، ويصطنعها أهل الباطل، وهي محرمة في الإسلام⁽⁹⁾.

فهي نوع من التهافت الحجاجي؛ فإن كان هذا التهافت مبنياً على ضعف الملكة النقدية فهو غلط، وإن كان مبنياً على نية التضليل فهو المغالطة⁽¹⁰⁾. ويمكن القول إن المغالطة حجة خاطئة، سواء أكانت بحسن نية أحياناً أم بسوء نية غالباً، وهي تصدق على كل حوار يخرج به المتكلم عما أُعدَّ له الحوار فينحرف عن المقصود لأغراض متعددة بحسب السياقات.



الحجاج لغة واصطلاحاً:

في اللغة: "الحجة: السنة والجمع حجج، والمحجة: الطريق، وقيل: محجة الطريق: سننه، والحجة ما دُفِعَ به الخصم، والجمع: حجج وحجاج، وحاجه محاجة وحجاجا: نازعه الحجة، وحجه يحجه حجا: غلبه على حجته"⁽¹¹⁾.

واحتج بالشئ اتخذه حجة، يقال: حجّه يحجّهُ حجّاً: قَصَدَهُ، والحج: القصد، الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة. وجمعها حُجَج، وإنما سميت حُجّة: لأنها تُحَجُّ، أي تُقَصَد؛ لأن القصد لها وإليها. وكذلك مَحَجَّة الطريق هي المقصد والمسلك⁽¹²⁾. والحُجَّة البرهان، وقيل: ما دُفِعَ به الخصم، ومن أمثال العرب: لَجَّ فَحَجَّ، أي: لَجَّ فغلب من لَجَّه بِحُجَجِهِ، والتَّحَاجُّ: التخاصم، وجمعُ الحُجَّة: حُجَجٌ وَحِجَاجٌ، ويقال: حَاجَهُ مُحَاجَةً وَحِجَاجًا: نازعه الحُجَّة⁽¹³⁾.

ويعرف الحجاج في الاصطلاح بأنه دراسة تقنيات الخطاب التي تؤدي بالأذهان إلى التسليم والإذعان بما يُعْرَضُ عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة التسليم⁽¹⁴⁾.

لقد لقي الحجاج اهتماماً منقطع النظير سواء باعتباراه مبحثاً لسانياً بحثاً أو باعتباره منطقياً أو بلاغياً وتداولياً، وكان وراء هذا الاهتمام إعادة بعث قضايا البرهان والجدل والمحاجة في المنطق الحديث والبلاغة الحديثة. ويُعدُّ الحجاج من أهم مقاربات الدراسات اللسانية الحديثة؛ لأننا - غالباً - نتكلم من أجل أن نُحَاجِجَ، فما من قول إلا وله فعلٌ توجيهيٌ حجاجيٌ نحو قولٍ ما أو نتيجة ما، وتستند الدراسات الحجاجية إلى فكرة أن اللغة وسيلةٌ تواصلٍ غايتها الإقناع والتأثير.

ولا يُنكر أن الوظيفة الأساسية للغة ليست الإخبارية أو الوصفية فقط بل هناك الوظيفة التأثيرية الإقناعية، فكلُّ قولٍ يحتوي على فعلٍ إقناعي، ولا وجود لكلام دون شحنة حجاجية مهما اختلفت قوة وضعفها، أو إقناعاً وتأثيراً، واللغة تحمل بصيغة ذاتية جوهرية وظيفة حجاجية، فهو كامن في بنية اللغة عبر طريقة تسلسل المنطوقات اللغوية، وكيفية اشتغالها داخل الخطاب في علاقات سببية⁽¹⁵⁾.

فالخطاب مهما كان نوعه -وليس فقط الخطاب القرآني، الذي نزل للثقلين- يقوم على وظيفة مركزية هي الوظيفة الحجاجية التي تنبجس منها جميع الوظائف الأخرى⁽¹⁶⁾. فإذا تعلق الأمر بلغة القرآن كانت ذروة البلاغة والبيان في الحجاج والبرهان.



كيف تنشأ المغالطة:

المغالطات الحجاجية تنشأ من تعمد الخروج بالحوار عن طبيعته بأي وسيلة ولأي غرض غير الغرض المعلن في الحوار؛ لأن الخطاب ليس - فقط - مجموعة الألفاظ والكلمات التي تُرتَّب أثناء الفعل اللغوي وتُقال في موقفٍ ما، بل يلزم فيه الاهتمامُ بالدلالة وبمقاصد المتكلمين، ويتعين الحفاظ على اتجاه سير الحوار والتزام قوانينه ليكون ناجحاً ولا يُكتفى بكونه صواباً بنيوياً؛ فالخطاب تركيب تكوّن من خلال مجموعة قوانين وضوابط أنشأها المتكلم؛ لِيُسهم بها في تحقيق العملية التواصلية⁽¹⁷⁾.

وحين الخروج عن هذه الضوابط في الحوار عمداً فإنه يحدث الاستلزام التخاطبي، ويكون الأمرُ مهماً لإحداث المغالطات بالبعد عن الدلالات الظاهرة المطلوبة في الموقف التواصلية.

الاستلزام التخاطبي والمغالطة:

إن المتحدث - في بعض الأحيان - يَعني ما يقول حرفياً، وفي البعض الآخر لا يَعني ما يقول، بل يُضمّر معنى آخر في خطابه، ومن هنا ظهرت في الدراسات اللسانية فكرة الاستلزام التخاطبي، الذي يتمحور حول العلاقة بين المتكلم والمخاطب، وتحديد دلالات الخطاب عن طريق التفاعل بينهما؛ لأن ثمة معاني صريحة يلقيها الباث، لا يتكلف المخاطب مشقة في الوصول إليها، وثمة إضمّارات حوارية مكنونة في الخطابات⁽¹⁸⁾.

ويرمي الاستلزام التخاطبي إلى الوقوف على هذه الإضمّارات في التداول الفعلي؛ فيفسرها ويؤولها وفقاً للظروف والسياقات المحيطة بها؛ لأن في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون؛ لذا ركّز على بيان الاختلاف بين ما يُقال وبين ما يُقصد؛ إذ إنَّ ما يُقال هو ما تعنيه الكلمات، أو العبارات؛ من خلال قيمتها اللفظية، أمّا ما يُقصد فهو ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع بطريقة غير مباشرة، وبذلك يظهر الربط بين ما يحمله القول من معنى صريح وما يحمله من معنى مُتضمّن، وبذلك نشأت فكرة الاستلزام



مبدأ التعاون:

ظهر في اللسانيات التداولية ما يُعرّف بمبدأ التعاون في الخطاب على يد العالم بول غرايس⁽¹⁹⁾، الذي يقضي بضرورة تعاون المتكلم والمخاطب لجعل التواصل ناجحاً، ومتى خرج الطرفان أو أحدهما عن مسار الفكرة المطروحة أو الحوار فإنه يحدث الاستلزام التخاطبي؛ فيتم خرق قانون التعاون وقد فرّع عليه قواعد حوارية تسعى إلى ضبط الحوار وتقنيته والبحث عن مقاصد المتحاورين والسير بها في الاتجاه الذي يضمن إتمام عملية التواصل بشكل ناجح⁽²⁰⁾.

فكل حوار صحيح يجب أن يقوم على مبدأ عام يُخضع كل المتحاورين له، أُطلق عليه اسم مبدأ التعاون⁽²¹⁾، ويعرف بقولهم: "ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلبه سياق الحوار، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار"⁽²²⁾؛ وقد يعني هذا أنه على أطراف الحوار أن يتعاونوا فيما بينهم؛ لتحصيل المطلوب، بمعنى أنه يجب أن يتعاون المتكلم والمخاطب على تحقيق الهدف من الحوار الذي دخلا فيه، وهذا الهدف قد يكون محدداً قبل دخولهما في الحوار، أو قد يحصل في أثناء الحوار⁽²³⁾.

وتحديد هذه القوانين يجب أن يفعله المساهمون في الحدث اللغوي بأقصى طريق تعاوني عقلي، وأي خرق لتلك القوانين يؤدي إلى اختلاف مقاصد المتكلمين وتغيير الحوار عن الهدف المحدد⁽²⁴⁾. واختلاف المقاصد هو أوسع مقامات حدوث المغالطات، وتوافر القصد والنية مطلب أساس، وشرط من شروط نجاح التواصل اللغوي⁽²⁵⁾.

وسوف نتناول فيما يلي مواطن متعددة من حوار موسى - عليه السلام - مع فرعون، نكشف فيها عن مغالطات فرعون وأساليبه في ذلك.

نماذج من المغالطة في قصة موسى وفرعون:

في قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: 109] مغالطة في اتهام موسى بالسحر، وتقوم المغالطة هنا على التدليس بادعاء أن موسى ساحر، وإذا استطاعوا أن يُثبتوا للعامة أن موسى ساحر؛ فإن ذلك يقتضي منهم عدم اتباعه فضلاً عن قبول الإيمان بما جاء به؛ بحجة أنه ساحر، بل الواجب عليهم -والحال ما ادعوه- أن يبغضوه بل يحاربوه؛ لأن عادة عقلاء الناس أنهم يُبغضون السحرة، ويحاربونهم لِمَا يَأْتِي منهم من الشرور.



وهذه المغالطة يستخدمها العَجْزة في طرفي التحدي إذا انهزموا في تحديهم، وعجزت قدراتهم عن مواصلة الصمود في القضية المطروحة، يريدون أن يقطعوا الفوز الذي حققه الطرف الآخر، ويدخلوا في أنفُس المشاهدين والجمهور المحتشدين الشك في النصر الذي حققه الطرف الآخر، وأن ما حققه من نصر عليهم ليس بسبب صدقه، ولا لأن ما جاء به حق، بل بسبب السحر؛ فيفسدون على موسى معجزته، ويضيعون عليه انتصاره، فَمَلَأَ فرعونَ هنا ادَّعوا مغالطةً، وهي أن موسى ساحر، بل قالوا: (ساحر عليهم) إمعاناً في تثبيت المغالطة.

ومبنى المغالطة هنا أن قوم فرعون كانوا خبراء عالمين بالسحر، ومتمرسين فيه، يعلمون أن هذا الذي جاء به موسى - عليه السلام - ليس من باب التخيل كما يفعل السحرة بل هو إعجاز حقيقي بتحويل العصا إلى حية، ثم رَدَّها إلى طبيعتها، لكنهم غالطوا في هذا ليخدعوا الناس أن موسى سَحَرَ أَعْيَنَهُمْ بفعْلِهِ وبِقَلْبِهِ العَصَى إلى حية. "فلما أتى بما يعجز عنه غيره، قالوا: إن هذا لساحر عليهم"⁽²⁶⁾.

مع أننا لو سلمنا للخصم وقبلنا منه دعوى أن موسى ساحر فلماذا يرفضون دعوته وهم قوم اشتهر فيهم السحر والكهانة؟ إذن فالهدف من حوارهم ليس المحاجة للوصول إلى الحقيقة بل المصادمة والمواجهة بالباطل ولم يقم أحد طرفي الحوار بما كان يجب عليه، فلا يقول إلا ما يعلم صدقه، وبذلك خرقوا قانون الحوار ومبدأ التعاون، فكانت المغالطة بالتدليس؛ لأن مبدأ التعاون يمنع ادعاء الكذب، أو إثبات الباطل، ولذلك يُطلب من المتكلم ألا يورد من العبارات سوى تلك التي وقف على دليل يثبت صدقها:

أ- فلا يقل ما يعلم خطأه.

ب- ولا يقل ما ليس له عليه دليل.

فإن قال ما يعتقد أنه كذب أو ما لا يستطيع البرهنة على صدقه، فإن المحاور لا ينجح في حوارهِ بما يراه كذباً أو غير إقناعي، وبما لا يستطيع البرهنة عليه؛ لأنه يُضعف حجته⁽²⁷⁾، ويغالط آنئذ.

وفي قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ ﴿١١٠﴾ [الأعراف: 110] مغالطة

باستخدام السبب الزائف، ويصلح أن تكون هذه من المغالطات العاطفية لإثارة الجماهير، وهي

حجاج يقوم به المخاطب أمام الجمهور بقصد إقناعه وإثارة حماسه وانفعاله تجاه موضوع ما؛ فعندما يستجيب الجمهور إلى فكرة المخاطب يُحقق الخطاب الحجاجي هدفه، وبقدر ما يتحمس الناس للنتيجة يتزايد توفيق الخطاب ويتعاضد نجاحه. والمغالطة هنا مبنية على فكرة خطيرة لها وجهان:

الأول: أن موسى جاء؛ ليخرج قوم فرعون من أرضهم. وربما قصدوا أن دعوة موسى إياهم للإيمان ستؤول إلى إخراجهم من أرضهم، فנסبوا فعل الإخراج إلى موسى وأخيه، وهنا ينسب المغالط إلى خصمه قضايا يوهم بأنها من لوازم مذهبه، مع أن الخصم لا يقول بها، بل قد ينكرها.

الثاني: اختيار أخطر ما يثير حفيظة الإنسان على غيره، وهي قضية الإخراج من الأرض، وهي من أعظم الأمور التي يُحارب بها الإنسان في حياته، كما أن هؤلاء الخبثاء أحسوا بأنهم في حاجة إلى إثارة العامة على موسى عليه السلام بعد أن هزموا في معركة التحدي، ولن يثير الناس شيء مثل أن تُثيرهم بأخذ دورهم وأموالهم وراضيتهم.

مع أنهم في اتهام موسى بأنه جاء ليخرجهم من أرضهم كذابون؛ لأنه ما من نبي ولا رسول جاء إلى قومه وهو يريد أن يخرجهم أبداً، بل إن جميع الأنبياء جاؤوا لدعوة الناس إلى الإيمان بالله، وإبقائهم في دورهم وأراضيتهم وأموالهم إلا أن يأبوا قبول رسالة العدل والتوحيد والبر والأخلاق، فتكون الجزية أو الحرب، وفي الحديث:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ جَيْشًا قَالَ: "اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً، وَلَا وَلِيدًا، وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا، وَإِذَا حَاصَرْتُمْ أَهْلَ مَدِينَةٍ، أَوْ أَهْلَ حَصْنٍ، فَادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ شَهِدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَلَهُمْ مَا لَكُمْ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْكُمْ، فَإِنْ أَبَوْا، فَادْعُوهُمْ إِلَى الْجِزْيَةِ، يُعْطُونَكُمْ عَنْ يَدٍ، وَهُمْ صَاغِرُونَ، فَإِنْ أَبَوْا، فَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَحْكَمَ اللَّهُ بَيْنَكُمْ، وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ" (28).

بل هناك بُعد ثالث مخفي تحت هذين الأمرين السابقين، وهو الإيعاز إلى العامة بأن يتبنوا فكرة إخراج موسى عليه السلام الذي جاء ليخرجهم على زعمهم، فنلاحظ أنهم رموا موسى عليه السلام بما سيقومون هم به كعادة أسلافهم من جميع الكفرة، وهو إخراج الرسل والمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [إبراهيم: 13] فهؤلاء



اتهموا موسى بما هم فاعلوه، وواقعون فيه هم وأئمة الضلال من طوائف الكفر، لكن عادة الظالمين أنهم يُلَبِّسون على الناس، حتى يختلط الأمر على العامة فيثوروا عليهم؛ لأن الباغي مهما أوتي من بغي لا يستطيع الاستمرار في بغيه وظلمه ما لم تكن له قاعدة عريضة من العوام الذين يسهل توجيههم وقيادتهم. ففي عامة الناس كثير من الدهماء والهمج الرعاع الذين يتبعون كل ناعق ويميلون مع كل ربح، ولم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق كما قال علي -⁽²⁹⁾ -.

فقد حرص ملأ فرعون بعد هزيمتهم في التحدي مع موسى أن يخدعوا جمهور العوام بهذه المغالطة (أن موسى جاء ليخرجهم) فتدخل عليهم الشبه، ويوقعونهم في الشُّرك بالتخطيط لإخراج موسى قبل أن يُخرجهم هو.

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَاْمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف: 123] مغالطة السلطة وهي الاعتقاد بأن هناك شخصاً يمثل الرجوع إليه مرجعيةً تثبتُ بها الأشياء، ولكي يكون استخدام السلطة أمراً صحيحاً كانت هناك شروط يجب تحققها، ومن أهمها⁽³⁰⁾:

- ينبغي أن تدرك الحجة إدراكاً سليماً.
- ينبغي أن يكون للسلطة كفاءة حقيقية ومتأكدة في مجالها.
- ينبغي أن يتعلق رأي الخبير بمجال كفاءته المخصصة.
- ينبغي أن تتوفر تقنية وفاق ضرورية للبت في الخلافات بين سلطات مشهود لها بنفس الكفاءة.

ومع أن السلطة التي يذكرها العلماء هنا هي سلطة المنزلة العلمية والفكرية لا سلطة التحكم والجبروت والبطش، فإنه لا يتوافر شرط واحد من هذا الشروط لكي يصح استعمال السلطة من قبل فرعون، ويقول: ﴿ءَاْمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاْذَنَ لَكُمْ﴾ ولذا وقعت المغالطة هنا، وهي تقوم على تصور أن هناك شخصاً يملك التحكم في قلوب الناس، وأن الإيمان يحتاج إلى إذن من هذا الشخص وهو فرعون، وبما أنهم لم يأخذوا الإذن منه لأجل هذا الإيمان فليس لهم أن يؤمنوا، وهذه من الأمور العجيبة جداً؛ لأن مسألة الإيمان مسألة قلبية، والإيمان إذا خالطت بشاشته القلوب لم تستطع جبابرة الأرض أن ينزعوه، كما أن القلوب لا يتحكم فيها أحدٌ، بل إن الشخص نفسه لا يقدر على التحكم في قلبه هذا التحكم الصارم، فكيف بشخص آخر يريد أن يجبر الناس على ما في مكنوناتهم قلوبهم، فهذا أمر مستحيل.

قد يستطيع جبابرة الأرض إجبار الناس على الإذعان لهم بالقول أو بالفعل كرها وبغيا، أمّا أن يُجبروهم على تغيير ما في قلوبهم فهذا ليس لهم أبداً، وهنا تتضح مغالطة فرعون من جهة أن الإيمان دخل قلوب السحرة رغما عنهم إذعانا وتصديقا لما رأوا من الحقائق التي بهرتهم عند تحديهم لموسى عليه السلام، فلم يملكو أنفسهم إلا أن قالوا: ﴿قَالُوا ءَأَمَتَا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 47] وقد تبدّت قوة هذا الإيمان للناظرين، ذلك الإيمان الذي خطف القلوب ورسخ فيها، وذلك حين هددهم فرعون بالتنكيل والعذاب، فقال: ﴿قَالَ ءَأَمَنَّا لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرٌ كُذِّبَ الَّذِي عَلَّمَكُمُ الْسِحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْمَلُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَلَأَصْبَحْتُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الشعراء: 49] فما كان من رد هؤلاء إلا أن قالوا: ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 50] فهل يعقل أن هذا إيماناً تتحكم فيه النفوس.

وفي المغالطة بقوله: (أمنتم له قبل أن آذن لكم) يحكي كتاب الله هول المفاجأة الكبرى التي فوجئ بها فرعون وملؤه عندما سجد السحرة لله أمام معجزة موسى وآمنوا برسالته فأنكر عليهم فرعون أن يؤمنوا بموسى دون إذن منه، وكأن الإيمان عملية مادية يستطيع الضمير لها دفعا، وكأن مفاتيح القلوب في أيدي الطغاة والجبابرة يفتحونها متى شاءوا ويقفلونها متى شاءوا⁽³¹⁾.

فكان قول فرعون هذا دليلا على ما أصاب عقله من خلط وخبط، لهول المفاجأة التي فوجئ بها هو وقومه، حتى اتهم فرعون نفس السحرة الذين كانوا قبل لحظات محل ثقته وطوع يديه، بأنهم أصبحوا تلامذة لموسى، بمجرد ما أعلنوا إيمانهم بالله، وبراءتهم من فرعون ودينه.

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمَنْتُ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 132] مغالطة؛ لأن هذا الرد منهم غير مناسب للسياق. والحوار الذي يحدث فيه التعاون ليكون ناجحا يجب أن يكون الكلام فيه مناسباً للموضوع، ومناسباً للسياق التداولي⁽³²⁾. وهذه الملاءمة التي يجب توفرها تقتضي منع المتكلم من أن ينزلق إلى مقاصد أخرى مخالفة لتلك التي استهدفها الخطاب؛ وذلك من خلال مراعاة علاقة المقال بالمقام، فهي تقتضي أن يكون الإسهام في الحوار المتبادل وادراً، ومناسباً، وملائماً⁽³³⁾.



وقد ظهر عدم الملاءمة هنا في تحول مواقف هؤلاء المنحرفين (فرعون وقومه): ففجأة يكتشف فرعون أن هؤلاء السحرة متآمرون مع موسى، وهذا لا يتلاءم مع الموقف، لكن قاده إليها هول الصدمة التي وقعت عليه من إيمان السحرة كلهم في وقت واحد، بلا تردد. وهي مغالطة لما يأتي:

- أن فرعون هو من اختار هؤلاء السحرة، وهو من رتبّ معهم لقاء موسى.
- أن هؤلاء سحرة متمرسون في السحر، وقد جاءوا فرعون راغبين طامعين في نيل رضاه.
- أنه لم يكن ثمة علاقة لموسى بهم، ومن أمارات ذلك أنه بدا عليه الخوف الطبيعي في أول الأمر لما ألقوا بحبالهم وعصيمهم وتخليل أنها حيّات، لولا أن أذهب الله عنه الخوف وطمأنه بقوله: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾ [طه: 68].

- أن هؤلاء السحرة لو كان إيمانهم مزيقاً وأنهم أصحاب مصالح ما ثبتوا على إيمانهم أمام تجبر فرعون وتوعده إياهم والتنكيل بهم. والمتأمل مفردات التعذيب وأدواته التي استخدمها فرعون في قوله يدرك خطورة الموقف: ﴿فَلَا قُطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَلَا صُلبُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: 7] فالأمر فيه صلب، وتقطيع أيد، وأرجل. والنفس البشرية تضعف عند لمعان بريق السيف فوق أعناقها.

- أن من دبر أمراً بليلاً هو فرعون وقومه، قال تعالى: ﴿فَتَنَزَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَىٰ﴾ [طه: 62] قال بعضهم لبعض: إن كان هذا ساحراً فإننا سنغلبه، وإن كان من السماء فله أمر. وقال آخرون، قالوا: ما هذا القول بقول ساحر⁽³⁴⁾. إذن فقول فرعون: ﴿لَكُمْ إِنْ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ﴾ [الأعراف: 132] لماذا كررت الآية؟ قول عارٍ عن الحقيقة، لكنه يريد أن يخفي هزيمته فاتهمهم بتدبير أمر بليلاً.

- وفي قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ﴾ [طه: 63] مغالطة، فقد ذكر المفسرون في الطريقة المثلى أقوالاً⁽³⁵⁾:
- أن المراد بالطريقة السُّنَّة والدين والملك الذي هم فيه والحياة التي يحيونها.
- أن المراد بها الأمثل منهم من الرجال الأشراف وأولي العقل.

- أن التقدير: بأهل طريقتكم المثلّي، على أن في الكلام حذفاً.

- أن المراد: يصرفان وجوه الناس إليهما.

وقال ابن كثير: "وَيَسْتَبْدًا بهذه الطريقة، وهي السحر، فإنهم كانوا معظمين بسببها، لهم أموال وأرزاق عليها، يقولون: إذا غلب هذان أهلكاكم وأخرجاكم من الأرض، وَتَفَرَّدَا بذلك، وتمحضت لهما الرِّيَاسَةُ بها دونكم"⁽³⁶⁾. فهم قالوا لفرعون مهيّجين له على الإيقاع بموسى، وزاعمين أن ما جاء به باطل وفساد: أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بالدعوة إلى الله، وإلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، التي هي الصلاح في الأرض، وما هم عليه هو الفساد، ولكن الظالمين لا يبالون بما يقولون⁽³⁷⁾.

ففي الآية مغالطة مبنية على أن المتمكن في الأرض وذو السلطان هو صاحب الطريقة المثلّي، وهذا مذهب باطل عند كل العقلاء، فكم من متمكن في الأرض ذي سلطان، وهو فاسد لا يزن عند الله جناح بعوضة، وكم من مؤمن ولي تقي ورع، وهو مطحون تحت رجلي الحياة، ومضطهد في جنب من جَنَبَاتِ الْأَرْضِ، وليس الإعطاء دليل تكريم وسيادة وحسن طريقة، كما أن المنع ليس دليل إهانة واستصغار، بل الله - عز وجل - يعطي ويمنع ويغني ويفقر ليبتلي عباده، قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المالك: 2].

فالزعم أنهم أصحاب الطريقة المثلّي زعمٌ فارغٌ لا حقيقة له إلا من أراد قلب الحقائق، وصيّر قوانين الكون على هواه ومشيتته. أو تكون المغالطة مبنية على أن الطريقة المثلّي هي الطريقة التي يحصل الإنسان بها السؤدد والرياسة على الناس ويتحكم فيهم ولو كانت السحر أو الاستبعاد.

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 127]

مغالطة ظاهرة، بتليبس الأمور وقلب الحقائق؛ لأنه في اتهام موسى والمؤمنين بالإفساد في الأرض مغالطة مفضوحة لسبب يسير، وهو أن المفسد في عرف جميع العقلاء هو من يظلم ويستعبد الناس، ويتجبر عليهم ويقتلهم ويسومهم سوء العذاب، وأن الصالح هو من يدعو إلى عبادة الخالق وحده، ويدعو إلى البر والهدى والتراحم.

وواقع الحياة يُثَبِّتُ أن كلام الملائ من قوم فرعون مغالطة، وأنهم أرادوا بذلك إثارة حفيظة فرعون على موسى ومن معه بهذا الخطاب التحريضي الذي يدل على قمة الحقد على المؤمنين وعمق الغباء والاستمتاع بحياة الضلال، وقد ذكر المفسرون في الآية أقوالاً، منها: أي: أترك موسى وأتبعه



يفسدوا عليك عبيدك، ويقعوا الفرقة ويشتتوا الشمل، ويتركوا عبادتك، وعبادة الأصنام التي تأمرهم بعبادتها⁽³⁸⁾. وقال ابن كثير: "أندعهم ليفسدوا في الأرض؟ أي: يفسدوا أهل رعييتك ويدعوهم إلى عبادة ربهم دونك، يا لله للعجب! صار هؤلاء يشفقون من إفساد موسى وقومه!"⁽³⁹⁾.

والتأمل في هذا الكلام الذي حكاه القرآن عن الملأ من قوم فرعون، يراه يطفح بأشد ألوان التآمر والتحريض، فهم يخوفونه فقدان الهيبة والسلطان بتحطيم الأوهام التي يستخدمها السلطان، لذا نراه يرد عليهم بمنطق الطغاة المستكبرين: ﴿سَنَقْتِلُ أَبْنَاءَ هُمُ وَسَتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127] أي: لا تخافوا ولا ترتاعوا أيها الملأ فإن قوم موسى أهون من ذلك، وسننزل بهم ما كنا نفعله معهم من قبل، وهو تقتيل الأبناء، وترك النساء أحياء، وإنا فوقهم غالبون. وما قاله الملأ من قوم فرعون هو منطق حاشية السوء في كل عهود الطغيان، فهم يرون أن الدعوة إلى وحدانية الله إفساد في الأرض، وأن تحرير الناس من ظلم الطغاة وجبروتهم فساد في الأرض⁽⁴⁰⁾.

وقد أرادوا بهذه المغالطة تحريض فرعون؛ لأنهم لما رأوا قلة اكتراث المؤمنين بوعيد فرعون، ورأوا نهوض حجتهم على فرعون وإفحامه، وأنه لم يحز جواباً، راموا إيقاظ ذهنه، وإسعار حميته، فجاءوا بهذا الكلام المثير لإغضاب فرعون، ولعلمهم رأوا منه تأثراً بمعجزة موسى وموعظة الذين آمنوا من قومه وتوقعوا عدوله عن تحقيق وعيده⁽⁴¹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي فَأَوْقَدْ لِي يَهْمَنُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [القصص: 38] مغالطة مكشوفة، وفيها حمل المتلقين على الإقرار بقوله، وهذه المغالطة يظهرها سياق الكلام الصادر عن فرعون نفسه، ويثبت هذه المغالطة أيضاً ما استقر في أنفس بني آدم وما فطروا عليه من الإقرار لله تعالى بالربوبية؛ فبتأمل الآية التي ورد فيها موطن المغالطة نجدها تتكون من فقرات:

الفقرة الأولى: ما علمت لكم من إله غيري.	الفقرة الثانية: فأوقد لي يا هامان على الطين.
الفقرة الثالثة: فاجعل لي صرحاً.	الفقرة الرابعة: لعلني أطلع إلى إله موسى.

هذه جميعاً عبارات قالها فرعون، لو وضعناها في ميزان التحليل الظاهري بعيداً عن البحث في الضمانيات التي تحويها لتبين أن الفكرة الرئيسة، وهي ادعاء الألوهية بـ(ما علمت لكم من إله



غيري) لا تنسجم مع الفقرات المتتالية؛ إذ كيف يكون هو الإله الأوحد الذي لا يعلم غير نفسه إلهًا، وهو في الوقت نفسه يعجز عن أن يوقد على الطين، ويطلب من وزيره هامان أن يبني له صرحا، ويحتاج إلى دعمه، ثم إنه لعله يطلع إلى إله موسى.

فجميع هذا الفقرات تدل على أن قول فرعون: {ما علمت لكم من إله غيري} مغالطة محضة منه، يستغل فيها خنوع قومه واستسلامهم تحت قهره، واستخفافه بهم. قال تعالى: ﴿فَأَسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الزخرف: 54] وقد أحسن الرازي بقوله: "اعلم أن فرعون كانت عادته، متى ظهرت حجة موسى، أن يتعلق في دفع تلك الحجة بشبهة يروجها على أعمار قومه" (42).

كما أن الإقرار بالله ووجوده قد فطرت قلوب بني آدم على قبوله، والاعتراف به، فلم ينكره منهم إلا شذاذ قليلون بل إن فرعون القائل: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] والقائل: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38] مُعترف بوجود الخالق الموجد لهذا العالم. فهو -مع غلوه في كفره، ودعواه أقبح دعوى، ونطقه بالكلمة الشنعاء التي ذكرها الله عنه من ادعاء الربوبية والألوهية- يقول الله في حقه حاكيا عن موسى- عليه الصلاة والسلام-: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾ [الإسراء: 102] مع أنه إمام في الكفر، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ آيَةً يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ﴾ [القصص: 41].

وفي قول موسى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ﴾ دلالة على يقين علم فرعون بهذه الحقيقة، وأنه يعتقد في قرارة نفسه أن الله رب السموات والأرض، وأنه ليس عنده شك، بل هو عالم ومتيقن، لكنه جحد الحق، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: 14] أي: جحدوا بها وقلوبهم متيقنة (43).

وقد حدثت المغالطة هنا في خرق قوانين الخطاب التي تكفل له النجاح في التواصل بتلفظ المتكلم بكلام هو يعلم فيه أنه كاذب، وهو من جهة أخرى لا يستطيع البرهنة عليه. لكن قول فرعون:



﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾ [القصص: 38] يريد به أن يصادر أي قول آخر، فإذا كان هو الإله فليس لأحد أن يقول شيئاً.

"وهذا الأسلوب يصادر أول ما يصادر حق الاعتراض، الذي هو حق مؤسس لمشروعية الخطاب، بل هو يصادر الحق في الاختلاف، ويصادر حق الاستقلال في النظر. إنه بكل بساطة يُعَدِّم الآخر إعداماً نهائياً، ولا يرضى إلا بالوحدانية التي هي ليست من صفات البشر على الإطلاق" (44).

وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآلْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ، وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [غافر: 25] مغالطة؛ لأنه انتقال من مناقشة الحجة والاعتبار بالآيات البينات إلى الإرهاب بالقول والفعل، فجاء الحديث عن القتل والاستحياء، وفي هذا الجزء من الخطاب الإرهابي لا تتجه غاية المتكلم نحو الإقناع أو الاقتناع، إنما تتجه نحو الإسكات، والإسكات هنا لا يُقصد به إفحام الخصم بانقطاع الحجة بعدم وجودها أو عدم إسعاف اللغة بالنطق بها، ولكنه إسكات التذعن الذي تدخل فيه مصادرة السلطة أو سلطة النص كيف هذا؟ وهو ما يُطلق عليه الاحتجاج بالسلطة (45).

وهو خروج بالسياق عن موضعه الطبيعي، وإلا فالأصل أن يتحاوروا ويُدلي كل فريق بحجته حتى ينقطع طرف من الأطراف؛ فيُسلم له الآخر، لكنهم هنا اتهموه بالسحر، وبدأوا باستخدام إرهاب القوة والسلطة واستخدام السيف لإرهاب موسى ومن معه، أو لإرهاب مَنْ تُسَوِّل له نفسه أن يؤمن بدعوة موسى -عليه السلام-، وهنا كانت المغالطة.

وبدا جلياً أن المقصود بهذه المغالطة هم العوام وجمهور الناس الحاضرون للمشهد، أو الذين سيصل إليهم خبر فوز موسى في تحديه لفرعون، ومن ثمَّ قد يقع ما يحذر منه فرعون، ويؤمن الناس، فقرر فرعون أمراً غريباً، بدلاً من أن يقرر -مثلاً- قتل عدوه الأول وهو موسى -عليه السلام، فقد كان من الطبيعي في هذا الموقف أن يفعل فرعون إحدى اثنتين:

الأولى: أن يقتل عدوه الذي تحداه وأظهر ضعفه وأنه ليس بإله ولا رب، وهو موسى عليه السلام.

الثانية: أن يقتل الذين اتبعوا موسى وآمنوا به، ليتخلص منهم، وليُرهب مَنْ لم يؤمن. لكنه عدل في هذا السياق القرآني عن الحديث عن ذلك، وقرر أمرين آخرين أشد خبثاً وخطراً على المدعويين:

أحدهما: هو قتل أبناء المؤمنين وليس المؤمنين أنفسهم. قال الرازي: "أمر بقتل أبناء الذين آمنوا معه، لئلا ينشؤوا على دين موسى، فيقوى بهم، وهذه العلة مختصة بالبنين دون البنات. فلهذا السبب أمر بقتل الأبناء"⁽⁴⁶⁾. "ولكي يتشاءموا بموسى عليه السلام"⁽⁴⁷⁾.

الأمر الثاني: هو استحياء نساء المؤمنين، أي: اتركوا الإناث دون قتل؛ لخدمتكم، وليكون ذلك أبلغ في إذلالهم؛ إذ بقاء النساء بدون رجال فتنة كبيرة، وذل عظيم⁽⁴⁸⁾.

وليس من شك أن الرجل العاقل -بل المؤمن- لا يتردد أن يضحي بنفسه وحياته في سبيل إيمانه ودينه وعقيدته، لكنه قد يضعف حين يرى فلذات أكباده أمام عينيه يسومهم فرعون سوء العذاب، فلا أشد على المرء من أن يرى أبناءه يُعذَّبون أمام عينيه، وهو لا يستطيع أن يدفع عنهم الضرر.

وتأتي قضية استحياء النساء التي لا يتحملها أحد، فما كان من فرعون وحاشيته إلا أن أرادوا بقولهم هذا إحداث الهزيمة النفسية في نفوس المؤمنين من ناحية، وتحقيق الإرهاب في نفوس العامة الذين قد يفكرون في الإيمان بموسى بعد رؤيتهم هزيمة السحرة، وصدق موسى بالأدلة والبراهين من ناحية أخرى، فكانت هذه المغالطة لمنع كل ذلك.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127] مغالطة مبنية على الكبر والعنجهية، وهي من مغالطات الاحتجاج بالسلطة كالمثال السابق، فسلطانه وغروره جعله يتجاهل الحقائق والسنن الكونية أن الحياة دُول، وأنه لا أمر يدوم في الحياة على حال، حيث ظن فرعون أنه يملك كل شيء وأنه لا رادع له، ولا راد لما يأمر به حتى أعماه غروره، وادعى الربوبية والعلو في قوله: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] وهو أكثر من يعلم أنه كاذب في ذلك؛ لأن الرب الحق لا يحتاج لغيره، بل الكل محتاج له.

والتأمل لحظة ضعف فرعون، وقت إغراقه في اليم وجريان الماء من فوقه بعدما كان يفتخر أنه يجري من تحته يدرك تمام الإدراك أن قوله: ﴿وَأَنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127] مغالطة؛ إذ صار هو المقهور المدحور بكفره وعناده. ولست أنكر أن فرعون كان قاهرًا لبني إسرائيل، مستعبدًا إياهم، لكن الإنكار في أن يظن أن هذا سوف يدوم، وهنا موطن المغالطة.



ولو رجعنا قليلاً قبل لحظة إهلاك فرعون متأملين حال بني إسرائيل حين قال فرعون:
﴿سَنَقْتِلَ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127] لوجدنا أن موسى
يقرّر عكس المغالطة التي ادعاها فرعون، فقال لهم: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّا
الْأَرْضُ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128]. وليست العاقبة
للمتجبرين والطغاة.

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ تَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ
مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرُوهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 131] مغالطة
الشعور بالعظمة وحب الذات، أي: فإذا جاءهم ما يستحسنونه من الخصب والسعة والرخاء، قالوا
بغرور وصلف: ما جاء هذا الخير إلا من أجلنا لأننا أهلّ له، ونحن مستحقوه وبكبرنا واجتهادنا
وامتيازنا على غيرنا، ناسين فضل الله عليهم، ولطفه بهم، غافلين عن شكره على نعمائه.
وإن اتفق أن أصابهم سيئة، أي: حالة تسوهم كجذب أو قحط أو مصيبة في الأبدان أو
الأرزاق، تشاءموا بموسى ومن معه من أتباعه، وقالوا: ما أصابنا ما أصابنا إلا بشؤمهم ونحسهم، ولو
لم يكونوا معنا لما أصابنا⁽⁴⁹⁾. ففي الآية مغالطة مركبة على النحو الآتي:
أولاً: ادعائهم أنهم أهل لأن يوسّع عليهم، ويخصبوا، وأنهم إنما نالوا ما هم فيه من نعماء
باجتهادهم. وتلك مغالطة كبرى أن يعتقد بعض البشر أنهم أحق بكل نعيم وعافية.
ثانياً: مغالطة مترتبة على السابقة، وذلك أنهم لا ينسبون الفضل لله الذي أنعم عليهم بهذه
النعم، بل لأنفسهم.

ثالثاً: مغالطتهم بأن العادة تقتضي أن يستمر لهم العطاء والنعيم، ففي قولهم: ﴿قَالُوا لَنَا
هَذِهِ﴾ أي: نحن أهلها ومستحقوها على العادة التي جرت لنا في سعة أرزاقنا.⁽⁵⁰⁾

رابعاً: ادعائهم أن ما يصيبهم من بلاء أو شر فإنما هو من وجود موسى ومن آمنوا معه، حتى
صاروا يتطيرون بهم، لكن الله تبارك وتعالى أبطل هذه المغالطة بقوله: ﴿أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرُوهُمْ عِنْدَ اللَّهِ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 131] أي: إنما سبب شؤمهم هو أعمالهم السيئة

المكتوبة لهم عند الله، فهي التي ساقط إليهم ما يسوؤهم وليس لموسى ولا لمن معه أي تدخل في ذلك. ولكن أكثرهم يجهلون هذه الحقيقة، فيقولون ما يقولون مما تمليه عليهم أهواؤهم وجهالاتهم⁽⁵¹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾

[الأعراف: 132] مغالطة بالكذب، وهي هنا ادعاؤهم أن الآيات القرآنية تسحرهم؛ والذي يجعل هذا القول مغالطة أن الآيات لو كانت سحرًا لما قدروا على مخالفتها، وما تكلف موسى معركة الدعوة إلى الله، والصبر عليها، والهجرة من البلاد، ولو كان الأمر سحرًا لأجبرهم بسحره على طاعته والانقياد له، ألا ترى كيف حال المسحور، وهو مسلوب الإرادة يفعل كل ما يمليه عليه الجن الموكل به؟ ولما نكلوا بموسى ومن معه، وبذلك تضح المغالطة.

والتأكيد الذي ذكره في أول الآية (لتسحرنا) يضادّ النفي الذي في ذيل الآية (فما نحن لك بمؤمنين)؛ إذ لو كان ساحرًا لحملهم بسحره على الإيمان به. إنك يا موسى، إن تجئنا بكل نوع من أنواع الآيات التي تستدل بها على حقية دعوتك؛ لأجل أن تسحرنا بها، أي: تصرفنا بها عما نحن فيه، فما نحن لك بمصدقين، ولا لرسالتك بمتبعين.

ومنتقهم هذا يدل على منتهى العناد والجحود، فهم قد صاروا في حالة نفسية لا يجدي معها دليل ولا ينفع فيها إقناع، لأنهم قد أعلنوا الإصرار على التكذيب حتى لو اتاهم نبيهم بألف دليل ودليل، وهكذا شأن الجبارين الذين قست قلوبهم، ومسخت نفوسهم وأظلمت مشاعرهم، حين يدمغهم الحق، ويطاردهم الدليل الساطع بنوره الواضح، تأخذهم العزة بالإثم فيأبون أي لون من ألوان التفكير والتدبر⁽⁵²⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿يَقُومِرْ لَكُمْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا

قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 29] مغالطة.

وتجدر الإشارة هنا في خصوصية هذا السياق إلى أن خطاب فرعون هذا هو خطاب توجيهي إجباري وليس خطابًا حجاجيًا حواريًا؛ فلا يريد فرعون أن يناقشه أحد أو يرد عليه فيما يراه أو يقوله، حتى لو كان الرد بالحجة والبرهان، فهو يريد أن يكون الحوار بين متكلم وصامت، وأن يكون خطابًا إلزاميًا وليس حجاجيًا.



وتكمن المغالطة هنا في قول فرعون: ﴿ مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ

الرَّشَادِ ﴾ [غافر: 29] أي: مَا أَدْعُوكُمْ إِلَّا إِلَى طَرِيقِ الْهُدَى⁽⁵³⁾؛ لأنه إن كان قد أوتي من السلطان والملك والجبروت والقوة ما يجعله لا يرى في البشر إلا نفسه فإنه لا ينبغي أن يزعم أن سبيله هو سبيل الرشاد والهداية؛ لأن سبيل الرشاد والهداية عند كل عقلاء الأرض عليها أمارات ولها دلائل وتشهد لها وقائع الحياة؛ فلا يأتين إنساناً لا يكاد يستفيق من شرب الخمر، ومقارفة الفواحش، وعبادة الشيطان ثم يقول: إن سبيلي هو سبيل الرشاد، وإلا بطلت في الناس الحكمة والعقول. والواقع يُثبت أن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً، وقتل بني إسرائيل، واستعبدهم، واستحيا نساءهم، وسامهم سوء العذاب كما حكى هو عن نفسه، فكيف يزعم أنه يهدي إلى طريق الرشاد؟ وأي رشاد في الوثنية، وعبادة غير الخالق المتصرف بالكون، والمنعم المتفضل بالأرزاق والمتحكم في المصائر والآجال؟ لكنه السفه العقلي والغرور والطغيان يعميان القلب قبل البصر حتى يرى المفسد أنه أصلح الأنقياء. فقد جعل فرعون الرشاد في تكذيب موسى، والإيمان بنفسه هو⁽⁵⁴⁾.

ويذكر الزمخشري في معنى قوله: ﴿ مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى ﴾ [غافر: 29] أي: مَا أَعْلِيكُمْ إِلَّا مَا

أعلم من الصواب، ولا أدخر منه شيئاً، ولا أسر عنكم خلاف ما أظهر، يعني أن لسانه وقلبه متواطئان على ما يقول، وقد كذب، فقد كان مستشعراً للخوف الشديد من جهة موسى، ولكنه كان يتجلّد، ولولا استشعاره ذلك لم يستشر أحداً ولم يقف الأمر على الإشارة⁽⁵⁵⁾.

وعليه فهنا مغالطة أخرى، وهي أنه يُظهر خلاف ما يبطن فيخفي خوفه من الناس كعادة كل جبار جبان لا يستطيع أن يواجه الناس وحده، بل لا بد أن يحشد الناس بأيّ خُدعة حتى يقود الناس الأمر أمامه، وبين يديه.

وفي قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَجِئْتَنَا لِنُخْرِجَكَ مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَمُوسَى ۖ فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ ۚ

فَجَعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سَوًى ۖ ﴾ [طه: 57 - 58] مغالطة، ملخصها هو الهروب بطرح فكرة مختلفة للتضليل، وشكل المغالطة ما يأتي: [أَجِئْنَا بِسِحْرِكَ فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ]. في هذا السياق القرآني ادّعوا أن معركتهم هي معركة تحدٍ في السحر، وهم سحارون السحر، وبيانها أنهم زعموا مجيء موسى بالسحر، ثم بنوا على هذا الادعاء ما سيقومون به تجاهه من

أنهم سيناهضونه بالسحر المشابه له، وهذه مغالطة يفعلها الخصم بقصد التضليل، حيث ينسب للطرف الآخر ما ليس فيه، وما لم يقله أو ما ليس بحقيقته، ثم يبدأ يؤسس على هذا الادعاء ويناقشه فيه، أو يحاربه عليه، وليس الأمر كما ادعوا في هذه القضية الموهومة.

وقد سبق بيان أنه إذا كانت مقدمات الحجة قائمة على خطأ غير مقصود فهي غلط (من الأغلوطة)، وإذا كانت مقدمات الحجة قائمة على خطأ مقصود مغلف بما يوهم بأنه حق من أجل التمويه والتضليل فهي مغالطة (من المغالطات)⁽⁵⁶⁾.

وتحت ظلال هذه المغالطة يظهر المقصود وهو توجيه الناس إلى قضية مختلفة بعد التلبيس عليهم؛ لأنهم لما ادّعوا أن موسى ساحر أو ما جاء به سحر، وأن الملك أمر جنوده بالبحث عن سحرة؛ ليحاربوا هذا الساحر الأكبر في زعمهم فقد تغيرت أسس المعركة، وخلفيات إدارتها، وتشاغل الناس بالبحث عن سحرة يردّون كيد هذا الساحر، وكأنّ الأحاديث كانت تُدار بين الناس بهذا الشكل:

تُرى من الذي سينتصر: سحرة فرعون أم سحر موسى؟

وماذا سيحدث للفريق المنتصر؟

هل سينعم بالقرب والحظوة لدى فرعون؟ أكيد أنهم سينالون الحظوة عنده كما وعدهم.

وماذا عن المهزومين، وما مصيرهم؟

وفوق كل ذلك وبعده، فإن فرعون يتوعد ويهدد؛ فالمقصد هنا هو تغيير مسار الدعوى، مع تلبيس الحق بالباطل؛ فليس ما جاء به موسى سحرا، وليست القضية المطروحة للمناقشة هي السحر بل الإيمان بالله ومحاربة الشرك والعبودية لغيره.

وفي حوار فرعون مع موسى في سورة الشعراء مجموعة من المغالطات، وسوف نبينها فيما يأتي:

قال تعالى: ﴿فَأْتِيَ فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٦٦) ﴿أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (٦٧) ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ (٦٨) ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (٦٩) ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (٧٠) ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (٧١) ﴿وَذَلِكَ نِعْمَةٌ تُمُنُّهَا عَلَى أَنْ عَبْدَتَ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (٧٢) ﴿[الشعراء: 16-22] ذكر ابن كثير في تفسير الآية أن موسى وهارون



عليهما السلام أتيا فرعون فقالا له: إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وبلغاه ما أرسلا به من دعوته إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، وأن يفك أسارى بني إسرائيل من قبضته وقهره وسطوته، ويتركهم يعبدون ربهم حيث شاءوا، ويتفرغون لتوحيده، ودعائه، والتضرع إليه، فتكبر فرعون في نفسه وعتا وطغى، ونظر إلى موسى بعين الازدراء والنقص قائلا له: (ألم نريك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين؟) أي أما أنت الذي ربيناه في منزلنا؟ وأحسننا إليه وأنعمنا عليه مدة من الدهر؟... (وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين) أي: وقتلت الرجل القبطي، وفررت منا وجحدت نعمتنا⁽⁵⁷⁾.

نجد في الآيات إقراراً من الله تعالى برسالة موسى -عليه السلام-، وأنه مرسل من قبل رب العالمين، وفيها طلب من موسى لفرعون أن يتركه يدعو بني إسرائيل إلى التوحيد، وألا يقف في سبيل إيمانهم، ولا يؤذهم ويستعبدهم.

وقد جاءت حجج موسى -عليه السلام- على النحو الآتي:

الأولى: أنه وأخاه رسولان، أي: لديهما رسالة مكلفان بها {إِنَّا رَسُولُ}، وسيبرهنان على ذلك بما لا يختلف عليه عاقلان، وأن هذا رسول مؤيد من قبل السماء.

الثانية: أن هذه الرسالة ليست من لدن موسى ولا هارون بل هي من الله {رَبِّ الْعَالَمِينَ}.

الثالثة: أن موسى حين حاجج فرعون أعلمه بأن مصدر الرسالة رب العالمين، فذكر الربوبية التي يؤمن بها الإنسان عموماً وفرعون خصوصاً، وإن أظهر جحدها، فليس كل ما يجحده المرء يكون أمراً مجهولاً لديه، ففي الناس كثيرون يعرفون وينكرون.

الرابعة: هي أن يتركه يدعو بني إسرائيل إلى التوحيد وعبادة الله الخالق {أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ} وألا يؤذهم ويستعبدهم ويذلهم.

هكذا جاءت حجج موسى -عليه السلام- واضحة صادقة مبرهنة عليها، وكان الأمر يقتضي أن يناقش فرعون هذه الحجج، بأن يسأل ما هذه الرسالة، وما تعاليمها، ثم يقبل أو يرفض، ويوافق على إرسال بني إسرائيل أو يعترض أو يجادل بالحجة، لكنه غالط وترك كل ذلك، وبدأ بأمرين خبيثين:

الأول: شخصنة الأمور. والثاني: التذكير بزلات الماضي.

لم يستطع فرعون أن يواجه سطوع حجة موسى وقوة برهانه من أنه رسول ومرسل من لدن الرب الخالق المدبر القادر على كل شيء، وهذه حجة لم يُعرف أحد من البشر أنكرها إلا كبرا وعنادا،

فلما لم يجر جواباً، اتجه إلى شخصنة النقاش، وأخذ يُعَيِّر موسى بأن له الفضل عليه، ويظهر منته على موسى في ماضيه؛ فهو الذي رباه وأسكنه في قصره وتفضل عليه بمأكله ومشربه وملبسه ورعايته، وهذا كله مغالطة في الحوار؛ لأنها تخرج عن دائرة النقاش والقضية الرئيسة.

والأمر الثاني أنه لم يقف فرعون في مغالطته عند شخصنة الموقف بل زاد في ذلك بمحاولة ذكر عورات الماضي، وفتح ملفات مَشِينة في وجه موسى -عليه السلام-؛ فيذكِّره بسابقة له، حين قتل قبطياً وقد أراد فرعون بذلك أن يُضْعِف ثقة موسى بنفسه، وثقة المستمعين من الجمهور المشاهد له. واستخدام هذا الأسلوب مشتهر حين يريد الطاغية مواجهة أصحاب المبادئ، فيذكرهم بأصلهم الأول من فقر - مثلاً - وأنه كان سبباً في غناهم أو مكانتهم التي وهبها الله إياهم، وهذه كلها مغالطات في الحجاج لتضيق الحقيقة.

وكما كانت حجج موسى التأسيسية قوية مُفحمة كانت ردوده أيضاً على مغالطات فرعون قوية كذلك لدرجة أنه لم يُعَقَّب عليها الطاغية فرعون، وقد رد موسى على المغالطين التي ذكرهما فرعون بحجتين لا يصمد معها فرعون للحوار:

الأولى: قال فعلتها إذاً وأنا من الضالين. أي إذا كنت تعيرني، وتكشف عن زلة وقعت فيها بالخطأ، فقد كنت في ذلك الوقت بغير رسالة ولا تكليف ولا هداية، وأما الآن فقد وهب لي ربي حكماً، فدفعت قدحه في نبوته بهذا القول، أي إن موهبة الحكم والنبوة كانت بعد تلك الحادثة⁽⁵⁸⁾.

ويجوز أن يراد أنه من الكافرين بفرعون وألوهيته أو بآلهة كانوا يعبدونها، كما في قوله: (ويذكر وألتهك) [الأعراف: 127]. ثم إن موسى ما أنكر تربيته ولكن أنكر الكفر فلم ينسب نفسه إلا إلى الضلال وأراد به الذهاب عن الصواب، أو النسيان أو الخطأ وعدم التدبر في أدبار الأمور. ثم ذكر موهبة ربه في حقه حين فر من فرعون ومَلَّئِهِ الْمُؤْتَمِرِينَ بِقَتْلِهِ⁽⁵⁹⁾. وكأنَّ الفساد والشر كان بسبب هذه البيئة غير الصالحة التي كان يعيشها المصريون بقيادة فرعون من الظلم والقهر والاستعباد والشرك والوثنية، لكن لما تركتكم يا فرعون وتركت بيئتكم الظالمة وهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين.

وقد يكون في قول فرعون: {وأنت من الكافرين} مغالطة أخرى حيث نسب فرعون إلى موسى القتل إذ كان مرسلًا، فافترى فرعونُ بِنِسْبَةِ هَذِهِ الْحَالِ إِلَيْهِ إِذْ ذَاكَ، وَالْأَنْبِيَاءُ -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- مَعْصُومُونَ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا مُسْتَأْنَفًا مِنْ فِرْعَوْنَ، حَكَمَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ مِنَ الْكَافِرِينَ بِالْبِعْمَةِ الَّتِي لَهُ عَلَى مُوسَى مِنَ التَّوْبَةِ وَالْإِحْسَانِ⁽⁶⁰⁾.



الثانية: قوله: {وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ} حيث دحض موسى حجة فرعون بكلامه هذا. قال ابن جرير: "وتربيتك إياي، وتركك استعبادي، كما استعبدت بني إسرائيل نعمة منك تمنها عليّ بحق. وفي الكلام محذوف استغني بدلالة ما ذكر عليه عنه، وهو: وتلك نعمة تمنها عليّ أن عبادت بني إسرائيل وتركتني، فلم تستعبدني"⁽⁶¹⁾. فهل هذا مجال امتنان وأنت صاحب بطش وإجرام؟!

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁽²³⁾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُتُومُوقِينَ⁽²⁴⁾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ⁽²⁵⁾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ⁽²⁶⁾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ⁽²⁷⁾ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُتُومُوقِينَ⁽²⁸⁾ قَالَ لِمَنْ اتَّخَذَتِ الْهَآ غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ⁽²⁹⁾ [الشعراء: 23-29] مجموعة من المغالطات على النحو الآتي:
أولاً: المغالطة بالاستفهام: {وما رب العالمين}.

ثانياً: تهبيج الجمهور على موسى وترك الرد بالحجة {قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ}.

ثالثاً: هروب المغالط من إقامة الحجة على المدعي إلى الطعن في شخصه والتطاول والسب {إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ}.

رابعاً: العدول عن الحوار بمغالطة السيطرة والبطش وإرهاب المتحدث {قَالَ لِمَنْ اتَّخَذَتِ الْهَآ غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ}.

أما المغالطة الأولى فهي استفهامه عن رب العالمين بقوله: {وما رب العالمين} حيث أراد فرعون أن يُظهر الجحد بمعرفة الرب الخالق، وهو كاذب في ذلك؛ لأنه يعرفه يقيناً، وهنا وقعت المغالطة.

أشار البغوي إلى أنه يسأل عن جنس إله وماهيته، فيقول: أي شيء رب العالمين الذي تزعم أنك رسوله إليّ؟ يستوصفه إلهه الذي أرسله إليه ب(ما) وهو سؤال عن جنس الشيء، والله منزّه عن الجنسية، فأجابه موسى عليه السلام بذكر أفعاله التي يعجز عن الإتيان بمثلها⁽⁶²⁾.

والصحيح أن سؤال فرعون ليس عن الماهية، بل هو إنكار وجحد، يقول ابن تيمية: "وظن بعض الناس أن سؤال فرعون (وما رب العالمين) هو سؤال عن ماهية الرب كالذي يسأل عن حدود الأشياء، فيقول: ما الإنسان؟ ما الملك؟ ما الجني؟ ونحو ذلك، قالوا: ولما لم يكن للمستؤل عنه ماهية

عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به وهو قوله: (رب السماوات والأرض) وهذا قول قاله بعض المتأخرين، وهو باطل. فإن فرعون إنما استفهم استفهام إنكار وجحد لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته بل كان منكراً له جاحداً، ولهذا قال في تمام الكلام: (لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين) وقال: (وإني لأظنه كاذباً) فاستفهامه كان إنكاراً وجحداً، يقول: ليس للعالمين رب يرسلك فمن هو هذا؟ إنكاراً له. فبيّن موسى أنه معروفٌ عنده وعند الحاضرين وأن آياته ظاهرةٌ بينة لا يمكن معها جحده، وأنكم إنما تجدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم⁽⁶³⁾.

وأما المغالطة الثانية فهي ترك الجواب عن السؤال عمداً للعجز، ومحاولة التعمية على ذلك بالتوجه للجمهور لإثارتهم والتهكم من موسى وتهويل أمر ما جاء به، لما أجابه موسى بحجة دامغة على سؤال: وما رب العالمين؟ بقوله: {رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا} إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ {أي: إن كانت لكم قلوب موقنة، وأبصار نافذة، فعند ذلك التفت فرعون إلى من حوله من ملئه ورؤساء دولته قائلاً لهم على سبيل التهكم والاستهزاء والتكذيب: أَلَا تَسْتَمِعُونَ، أي: ألا تعجبون مما يقول هذا في زعمه أن لكم إلهاً غيري⁽⁶⁴⁾.

والحوار الصادق الذي يناقش الحجة بالحجة ليس فيه استهزاء ولا تهكم، لكنه أراد أن يُغالط بذلك، ويغطي على عجزه عن الرد.

ومغالطة فرعون بقوله: {أَلَا تَسْتَمِعُونَ} فيها تهويل لمقالة الطرف الآخر، وهي طريقة يلجأ إليها بعض طرفي الحوار للمغالطة، فيهللون أقوال الآخرين، ويحملون كلامهم من الضخامة ما لا يخطر إلا في نفوس مرضى القلوب، لماذا؟ لئلا يتجرأ أحد على القول بمثل ما قالوا، أو نصره ما ذهبوا إليه.

وأما المغالطة الثالثة فهي ترك المناقشة بالحجة واللجوء إلى السب والتجريح، وهو فعل العاجز، فيحرص على النيل من المتحدث باتهامه بصفة سيئة أو الكلام على شخصه، وما علاقتك بهذا الشخص المتكلم؟ المهم أن أمامك دعوى وكلاماً، ومطلوب منك مناقشته بالحجة والبرهان، فدع المتكلم جانباً، وانظر في الكلام الذي قيل، وما قدره من الخطأ أو من الصواب؛ وبخاصة أن التناول يقدر عليه أي أحد، لكن مقارنة الحجة بالحجة لا يقدر عليها إلا المؤيدون.

لذلك لجأ فرعون إلى السب والشتم وخرج عن الموضوعية في النقاش واتهام موسى عليه السلام بالجنون: {إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون}.



وأما المغالطة الرابعة فهي امتداد للمغالطات السابقة وتراكمت طبيعية في أسلوب الحوار الفرعوني، فلجأ إلى التهيب بالقتل والسجن والتنكيل، كعادة الطغاة الذين تنكشف مغالطاتهم فلا يملك إلا إعمال السيف في رقاب الناس، ولنا أن نلاحظ أن حوار فرعون قد تدرج على النحو الآتي: أولاً: في البداية أظهر الإنصاف أو حاوله، فقال: {فأت بآية إن كنت من الصادقين} حتى يظهر أمام رعيته أنه رجل يحترم العقول، ويؤمن بالحجة والبرهان.

ثانياً: لما جاءه بالآيات حاول فرعون صرّفها عن حقيقة كونها آية، وزعم أنها سحر، وهو هنا لا يزال يحتفظ لنفسه أمام قومه بالقوة والإنصاف، وإن كان قد خادع وكذب بقوله: إن ما جاء به موسى هو سحر، لكنّ ادعاءه ينطلي على جمهور العوام من رعيته، وقد وصفه الله باستخفافه لهم، وقلة العقلاء الراشدين بينهم، ومعلوم أن قيادة جموع العقلاء أمر شديد، أما قيادة الهمل الرعاع فهم كالقطيع لا يحتاجون إلا إلى كلب وراعٍ، وما الحيلة إذا كان الراعي جباراً من جبابرة الأرض بوصف القرآن له، وأنه لا يريهم إلا ما يرى؛ فالناس معذرون وقد تعرضوا لما لا قيل لهم به. لكن لا يزال فرعون - رغم مغالطته - يحتفظ أمام رعيته بالمصداقية وطلبه للحق حين ادعى أن موسى ساحر وما جاء به سحر.

ثالثاً: لكن لما آمن السحرة أمام الناس بلا تردد، مع أنهم مختارون على عين فرعون ليتحدوا موسى، أصبحت حجة فرعون ضعيفة، بل ضاعت منه الحجة أمام الجمهور، ولم يعد هناك سبيل لإقناع الناس، ثم إنه انهزم وتفاجأ بما حدث للسحرة من الإيمان، فلم يعد يُسيطر على الموقف، ولا يدري كيف يتصرف، فظهرت حقيقة طبعه، وأنه كاذب في حواراته وانكشف ما كان يخفيه من الإنصاف والحوار المنطقي والاستماع إلى البرهان.

رابعاً: حاول فرعون التهكم والتهويل على موسى في يوم الاجتماع بقوله: {ألا تستمعون} لأن موسى عليه السلام هو السلسلة الأضعف؛ لأن فرعون ملك جبار ومعه حاشيته وجنوده ووزرائه وملك مصر والجمهور المنقاد، فظن فرعون أنه بهويله وتهكمه سيجعل الناس تستخف بموسى ولا يلتفتون لقوة حجته والبراهين التي قدمها أمامهم.

خامساً: زاد فرعون من التهويل والتهكم والسب والشتم والالتهام بالجنون؛ لأنه فقد السيطرة تماماً ولم يعد الموقف موقف نقاش، وحجج، وبراهين، فقال: {إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون}.



- ولست أدري كيف يستطيع مجنون - كما يزعم فرعون- أن يقود الحوار أمام كل هذه الجموع وتحت سيطرة هذا الجبار؟

- وكيف يستطيع هذا المجنون ألا يخرج عن القضية الرئيسة المطروحة للنقاش وَيَنْجَرَّ إلى حوارات جانبية حاول فرعون كثيراً أن يجره إليها؛ للتضليل والتشويش على المستمعين، وليضيع الفكرة الرئيسة؟

- وكيف استطاع مجنون أن يناقش قضيته باستخدام مسلمات يمكن لكل ذي لب صافي النية أن يقتنع بها ولو كان كافراً، كما في قوله: {رب السماوات والأرض}، وقوله: {ربكم ورب آبائكم الأولين}، وقوله: {قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا}؟

فكل هذه أدلة دامغة لا يردّها عاقل، إذ لم يدّع مخلوق على وجه الأرض أنه خلق السماوات والأرض، ولا خلق نفسه ولا خلق آباءه، ولم يدّع مخلوق أنه يُسَيِّر هذا الكون ويملكه، ويتحكم في المشارق والمغارب، وغاية الأمر انتكاس بعض فطر الملاحظة، من الشبهات التي يكذب بها أكثرهم في أنفسهم ولا يظهرون ذلك.

- وكيف استطاع مجنون أن يلتزم الأدب في الحوار، ولا ينحطّ مع سَفَه الطرف الآخر المحاور، بل ظل يناقش باتزان، ويلتزم أدب الحوار؟

- لجميع ما سبق طارت حجج فرعون الواهية، ولم ينخدع الناس بمغالطات فرعون، وانتصرت الحجة وظهر تأييد موسى، وآمن الناس، والحمد لله رب العالمين.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ

﴿٦٦﴾ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزخرف: 46-47] وفي قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنَ

فِي قَوْمِهِ قَالَ يَقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكٌ مِّصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا بُصِّرُونَ ﴿٥١﴾﴾ [الزخرف: 51]

مغالطة؛ لأنه يستدل بملكه وسلطانه على تحليل فعله واستباحة قهره للناس حتى لو وصل الأمر إلى أن يكلفهم عبادته من دون الله؛ فهو يستنتج من كونه مالك أمرهم والمتحكم في سياستهم أنه من حقه أن يقول فلا يُردُّ قوله، ويفعل الناس ما يُؤْمَرُونَ به، وهي نتيجة حجاجية مغالطة. وقد بَنَاهَا فرعون هنا لِيُرْتَبِّ عليها تدعين المخاطبين.

وهنا شبهة تمسك بها فرعون المغالط وهي أنه لكونه الحاكم المالك شؤونهم فهو إذن المتصرف فيهم وإلّهم، وعوضاً من أن يقدم دليلاً يُثبت به أحقيته في العبادة والطاعة في كل شيء،



وهيئات! هرب من الجواب الصحيح وتجاهله، وقدم دليلاً يوقع به الإلباس وهو ملكيته حكم البلاد ومن ثم فهو يستحق العبادة!

ويمكن أن تُبنى المغالطة في فقرة {أليس لي ملك مصر...} على أنها كلمة حق أريد بها باطل، فلنائل أن يقول: إن فرعون حكم مصر وملكها، وكان صاحب السلطان والجاه. فقولُه: أليس لي ملك مصر؟ حق، لكنه أراد بها باطل، فقد أراد بها أن يكون هو الأمر الناهي ما دام هو المالك، وأن يكون السيد والناس عبيداً، وألا يُناقش في أمرٍ، ولا يُردُّ له قولٌ، حتى إذا أمرهم بعبادة الأصنام أو عبادته هو نفسه استجابوا له مدعنين، وهذا عين الباطل، ففرعون هنا كعادته خرق قوانين الحوار، ويصدق هنا قول التداولين: إن المتكلم قد يقصد ما يقول أو غير ما يقول أو عكس ما يقول⁽⁶⁵⁾.

النتائج:

وبعد، فقد حاولت في هذا البحث الوقوف على الحوار التواصلي بين موسى -عليه السلام- وفرعون، كاشفاً عن المغالطات التي ارتكبتها فرعون في حوارهِ مع نبي الله موسى، وكان من أهم النتائج كثرة المغالطات في خطاب فرعون مع موسى وتنوعها، فجاءت على النحو الآتي:

- مغالطة استخدام السلطة والقوة.
- المغالطة العاطفية القائمة على إثارة عواطف الجمهور والتحريض ضد الطرف الآخر.
- المغالطة بقلب الحقائق.
- المغالطة بحمل المتلقين على الإقرار بالمراد.
- المغالطة بالترهيب والتهديد.
- مغالطة الشعور بالعظمة وعدم رؤية الآخرين.
- المغالطة بالجبر والإلزام.
- المغالطة بالهروب عن طريق طرح فكرة مختلفة للتضليل.
- المغالطة بشخصنة الأمور.
- المغالطة بذكر زلات الخصم في الماضي.
- المغالطة بطرح السؤال الإنكاري.
- المغالطة بتهويل أقوال الطرف الآخر.
- المغالطة بالهروب من الحجة إلى السب والشتم والاتهام.



- المغالطة بإرهاب الخصم.

- المغالطة بتدعين المخاطب.

- المغالطة بكلمة حق يراد بها باطل.

ونلاحظ أن أكثر مغالطات فرعون هي باستخدام السلطة والإرهاب والإجبار وتدعين المخاطب، والكذب والتدليس؛ مما يدل على شخصية متجبرة ظالمة تصادر آراء الآخرين، ولا تقبل الحوار.

الهوامش والإحالات

- (1) ينظر: الجوهري، الصحاح: 1147/3. الفيومي، المصباح المنير: 490.
- (2) ينظر: الجوهري، الصحاح: 1147/3. الفيومي، المصباح المنير: 450/2.
- (3) ينظر: النوري، الأساليب المغالطية: 406.
- (4) ينظر: الرازي، السفسطات: 779/2.
- (5) الجرجاني، التعريفات: 118.
- (6) مصطفى، المغالطات المنطقية: 18.
- (7) ينظر: بوفناز، وعليوات، المغالطات الحجاجية: 712.
- (8) ينظر: شعبان، وبلحاجي، المغالطات والسفسطات: 291، 300.
- (9) ينظر: حبنكة، ضوابط المعرفة: 305.
- (10) ينظر: العمري، دائرة الحوار: 30، 31.
- (11) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 482/2.
- (12) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 251-249/3.
- (13) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 228-226/2. الزبيدي، تاج العروس: 464/5.
- (14) ينظر: صوله، في نظرية الحجاج: 13.
- (15) ينظر: العزاوي، اللغة والحجاج: 126.
- (16) ينظر: الناجح، تداولية الضمّني والحجاج: 118.
- (17) ينظر: حمو، الاستلزام الحوارى في خطابات إبراهيم: 21.
- (18) ينظر: نحلة، آفاق جديدة: 32، 33.
- (19) ينظر: عامر، وحمدان، الاستلزام الحوارى عند بول غرايس: 27. الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 96، 97.
- (20) ينظر: إبراهيم، مفهوم نظرية الاستلزام التخاطبي: 98.
- (21) ينظر: كادة، المكون التداولي في النظرية اللسانية: 115.



- (22) عبد الرحمن، إستراتيجيات الخطاب: 238.
- (23) ينظر: عبد الرحمن، إستراتيجيات الخطاب: 238.
- (24) خضير، الاستلزام الحواري في شعر أحمد مطر: 159.
- (25) بوقرة، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية: 170.
- (26) الخازن، لباب التأويل: 234/2.
- (27) حمو، الاستلزام الحواري في خطابات إبراهيم: 30.
- (28) البغوي، شرح السنة: 2669/11.
- (29) ابن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 79.
- (30) ينظر: قادا، بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية: 187.
- (31) الناصري، التيسير في أحاديث التفسير: 254/2.
- (32) ينظر: حمو، الاستلزام الحواري في خطابات إبراهيم: 31.
- (33) ينظر: إبراهيم، مفهوم نظرية الاستلزام التخاطبي: 108.
- (34) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: 327/18.
- (35) الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: 165/3.
- (36) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 301/5.
- (37) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: 300.
- (38) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: 36/13 - 38.
- (39) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 459/3.
- (40) ينظر: طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 354/5.
- (41) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 56/9.
- (42) الرازي، مفاتيح الغيب: 599/24.
- (43) ينظر: الراجعي، توفيق رب العباد: 37 - 39.
- (44) زحاف، المغالطات الحجاجية: 58.
- (45) ينظر: بلبع، المغالطة الحجاجية: 22.
- (46) الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، 506/27.
- (47) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 139/7.
- (48) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 278/12.
- (49) نفسه: 357/5.
- (50) البغوي، معالم التنزيل: 222/2.



- (51) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 358/5.
- (52) ينظر: نفسه: 358/5، 359.
- (53) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن: 111/4.
- (54) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 310/15.
- (55) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 164/4.
- (56) النورسي، إشارات الإعجاز: 04.
- (57) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 124/6.
- (58) ينظر: الدرويش، إعراب القرآن وبيانه: 63/7.
- (59) النيسابوري، غرائب القرآن: 266/5.
- (60) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير: 146/8.
- (61) الطبري، تفسير الطبري: 560/17.
- (62) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن: 465/3.
- (63) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 334/16.
- (64) الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: 338/3.
- (65) ينظر: إبراهيم، مفهوم نظرية الاستلزام التخاطبي: 108.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) إبراهيم، أنمار، مفهوم نظرية الاستلزام التخاطبي، مجلة ديالى، العراق، ع71، 2016م.
- (2) الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 2001م.
- (3) البغوي، الحسين البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 1420هـ.
- (4) البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1983م.
- (5) بلع، عيد، المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد تأصيل منهجي، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، مج2، ع5، 2017م.
- (6) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد للطباعة، المدينة المنورة، 1995م.
- (7) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- (8) الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (9) الجوزي، عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربى، بيروت، 1422هـ.



- (10) الجوهري، إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (11) حبنكة، عبد الرحمن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، بيروت، 1975م.
- (12) الحسن النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.
- (13) الخازن، علاء الدين علي، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- (14) خضير، باسم، الاستلزام الحوارى في شعر أحمد مطر، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الدولي التاسع، المؤتمر العلمي الدولي التاسع، كلية التربية، جامعة واسط، العراق، 2016م.
- (15) الدرويش، محي الدين، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد، حمص، دار اليمامة، بيروت، دار ابن كثير، بيروت، د.ت.
- (16) الراجحي، عبد العزيز، توفيق رب العباد في شرح كتاب تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد للإمام الصنعاني، دار ابن الجوزي، السعودية، 1430هـ.
- (17) الرازي، محمد، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- (18) الراضي، رشيد، السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التداولي الجدلي، (ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، دن، دب، 2010م.
- (19) بن زحاف، يوسف، المغالطات الحجاجية وأهميتها التواصلية، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، الجزائر، ع49، 2019م.
- (20) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الرياض، دار إحياء التراث، بيروت، 1965م.
- (21) الزمخشري، محمود عمرو، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- (22) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (23) شعبان، توفيق، وبلحاجي، فتيحة، المغالطات والسفسطات المنطقية في بخلاء الجاحظ، مجلة دراسات معاصرة، الجزائر، مج5، ع2، 2021م.
- (24) الشهري، عبد الهادي، إستراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2004م.
- (25) صولة، عبد الله، في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011م.
- (26) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- (27) طنطاوي، محمد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.



- (28) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- (29) عامر، سمية، وحمدان، سليم، الاستلزام الحواري عند بول غرايس - المفهوم والمقومات، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، الجزائر، مج2، ع3، 2019م.
- (30) عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- (31) عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م.
- (32) العزاوي، أبو بكر، اللغة والحجاج، العمدة في الطباعة، الدار البيضاء، 2006م.
- (33) العمري، محمد، دائرة الحوار ومزالق العنف، كشف أساليب الإعانات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002م.
- (34) بوفناز، حسين، وعليوات، سامية، المغالطات الحجاجية وفن صناعة الجهل في الخطاب السياسي المعاصر - دونالد ترامب أنموذجا، مجلة المدونة، الجزائر، مج6، ع3، 2019م.
- (35) الفيومي، المصباح المنير، دار المعارف، بيروت، د.ت.
- (36) قادا، عبد العالي، بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2016م.
- (37) بوقرة، نعمان، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، قراءة استكشافية للتفكير التداولي في المدونة اللسانية التراثية، مجلة اللغة والأدب، الجزائر، ع17، 2006م.
- (38) القرطبي، محمد أحمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- (39) كادة، ليلى، المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية "ظاهرة الاستلزام التخاطبي أنموذجا"، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، د.ت.
- (40) ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م.
- (41) كوثر، حمو، الاستلزام الحواري في خطابات إبراهيم - عليه السلام، دراسة تداولية، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2016م-2017م.
- (42) مصطفى، عادل، المغالطات المنطقية - فصول في المنطق غير الصوري، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2019م.
- (43) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (44) الناجح، عز الدين، تداولية الضمني والحجاج بين تحليل الملفوظ وتحليل الخطاب - بحوث ومحاولات، مركز النشر الجامعي، تونس، 2015م.



- (45) الناصري، محمد المكي، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985م.
(46) نحلة، محمود، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002م.
(47) أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، مصر، 1974م.
(48) النورسي، بديع الزمان، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم، شركة شوزلر للنشر، القاهرة، 2002م.
(49) النويري، محمد، الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج، (ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، سلسلة آداب جامعة منوبة، تونس، د.ت.

Arabic References

- 1) al-Nūwayrī, Muḥammad, al-Asālīb al-Muḡalaṭīyah Madhlā fī Naqd al-Ḥaḡḡāḡ, (Dīma Kitāb 'Ahamm Naẓariyāt al-Ḥaḡḡāḡ fī al-Taḡalīd al-Ġarbīyah min 'Aristū 'ilā al-Yawm), Silsilat Ādāb Ġāmi'at Manūbah, Tūnis, N. D.
- 2) 'Abdalraḥmān, Ṭaha, al-Lisān & al-Mīzān & al-Takawtur al-'Aqlī, al-Markaz al-Taḡāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 1998.
- 3) al-Šahrī, 'Abdalḥādī, 'Istirāṭīyāt al-Ḥiṭāb-Muḡarabah Luḡawīyah Tadāwulīyah, Dār al-Kitāb al-Ġadīd al-Muttaḥidah, Lībiyā, 2004.
- 4) 'Āmir, Sumāiyah, & Ḥamdān, Salīm, al-'Isiltzām al-Ḥūwārī 'inda Būl ḡrāys-al-Mafhūm & al-Muḡawwimāt, Maḡallat al-Qārī lil-Dirāsāt al-'Adabīyah & al-naqḍīyah & al-Luḡawīyah, al-Ġazā'ir, V 2, I 3, 2019.
- 5) Kawṭar, Ḥammū, al-'Isiltzām al-Ḥūwārī fī Ḥiṭābāt 'Ibrāhīm – 'Alayhi al-Salām – dirāsah Tadāwulīyah, PhD Thesis, Ġāmi'at Qāsidī Mirbāḥ, Warqalah, al-Ġazā'ir, 2016m-2017.
- 6) Ḥuḍayr, Bāsim, al-'Isiltzām al-Ḥūwārī fī Ši'r 'Aḥmad Maṭar, baḥṭ muqaddam lil-Mū'tamar al-'Ilmī al-Dawlī al-Tāsi', al-Mū'tamar al-'Ilmī al-Dawlī al-Tāsi', Kulliyat al-Tarbiyah, Ġāmi'at Wāsiṭ, al-'Irāq, 2016.
- 7) al-Nūrsī, Badī' al-Zamān, 'Išārāt al-'Iḡāz fī Maẓān al-'Īḡāz, ed. 'Iḥsān Qāsim, Šarikat Šwzlr lil-Našr, al-Qāhirah, 2002.
- 8) al-Darwiš, Muḥyi al-Dīn, 'I'rāb al-Qur'ān & Bayānih, Dār al-'Iršād, Ḥimš, Dār al-Yamāmah, Bayrūt, Dār ibn Kaṭīr, Bayrūt, N. D.
- 9) Naḥlah, Maḥmūd, Āfāq Ḡadīdah fī al-Baḥṭ al-Luḡawī al-Mu'āšir, Dār al-Ma'rifah al-Ġāmi'iyah, Mišr, 2002.



- 10) 'Abū Ḥayyān, al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1420.
- 11) Qādā, 'Abdal'ālī, Balāḡat al-'Iqnā' Dirāsah Naẓariyat & Taṭbīqiyah, Dār Kunūz al-Ma'rifah lil-Našr & al-Tawzī', 'Ammān, 2016.
- 12) al-Zabīdī, Taḡ al-'Arūs min Ḡawāḥir al-Qāmūs, Dār al-Hidāyah, al-Riyāḍ, Dār Ihya' al-Turāt, Bayrūt, 1965.
- 13) ibn 'Āšūr, Muḥammad al-Ṭāḥir, al-Taḥrīr & al-Tanwīr (taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd & Tanwīr al-'Aql al-Ḡadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Maḡīd), al-Dār al-Tūnisīyah lil-Našr, Tūnis, 1984h.
- 14) al-Nāḡih, 'Izzaldīn, Tadāwulīyah al-Ḍimnī & al-Ḥaḡḡāḡ bayna Taḥlīl al-Malfūz & Taḥlīl al-Ḥiṭāb-Buḥūt & Muḥāwalāt, Markaz al-Našr al-Ḡāmi', Tūnis, 2015.
- 15) al-Ḡurḡānī, al-Ta'ryfāt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1983.
- 16) ibn Kaṭīr, 'Ismā'īl, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah lil-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 1999.
- 17) Ṭanṭāwī, Muḥammad, al-Tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur'ān al-Karīm, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 1998.
- 18) al-'Azharī, Tahḍīb al-Luḡah, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār Ihya' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 19) al-Rāḡihī, 'Abdal'azīz, Tawfiq Rabb al-'Ibād fī Šarḥ Kitāb Taḥīr al-'Itiqād 'an 'Adrān al-'Ilḥād lil-'Imām al-Šan'ānī, Dār ibn al-Ḡawzī, al-Su'ūdīyah, 1430.
- 20) 'Abdalraḥmān al-Sa'dī, Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān, ed. 'Abdalraḥmān ibn Mu'allā al-Luwayḥīq, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.
- 21) al-Nāširī, Muḥammad al-Makkī, al-Taysīr fī 'Aḥādīṭ al-Tafsīr, Dār al-Ḡarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1985.
- 22) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ḡarīr, Ḡāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, Mū'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.
- 23) al-Qurṭubī, Muḥammad 'Aḥmad, al-Ḡāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān (Tafsīr al-Qurṭubī), ed. 'Aḥmad al-Baraddūnī & 'Ibrāhīm 'Aṭafīš, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1964.
- 24) 'Abū Na'im 'Aḥmad ibn 'Abdallāh, Ḥilyat al-'Awliyā' & Ṭabaqāt al-'Aṣfiyā', Maṭba'at al-Sa'ādah, Miṣr, 1974.



- 25) al-'Umarī, Muḥammad, Dā'irat al-Ḥiwār & Mazāliq al-'Unf, Kašf Asālib al-'Ināt & al-Muḡālaṭah, Musāhamah fī Taḥlīq al-Ḥiṭāb, 'Afrīqiyā al-Šarq, al-Dār al-Bayḍā', 2002.
- 26) al-Ġawzī, 'Abdalraḥmān, Zād al-Musayyar fī 'Ilm al-Tafsīr, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1422H.
- 27) al-Rāḍī, Rašīd, al-Safaṣāt fī al-Manṭiqiyāt al-Mu'āširah: al-Tawaḡḡuh al-Tadāwli al-Ġadalī, (Ḍimna Kitāb al-Ḥaḡḡāḡ Mafhūmuḥu & Maḡālātuhu, dirāsah Naẓariyat & taṭbīqiyah fī al-Balāḡah al-Ġadīdah, D. N, D. B. 2010.
- 28) al-Baḡawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, Šarḥ al-Sunnah, ed. Šu'ayb al-'Arna'ūt, & Muḥammad Zuhayr al-Šawīš, al-Maktab al-'Islāmī, Dimašq, Bayrūt, 1983.
- 29) al-Ġawharī, 'Ismā'īl al-Ġawharī, al-Šiḥāḥ Taḡ al-Luḡah & Šiḥāḥ al-'Arabīyah, ed. 'Aḥmad 'Abdalḡafūr 'Aṭṭār, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 30) Ḥabanakah, 'Abdalraḥmān, Ḍawābiṭ al-Ma'rifah & 'Uṣūl al-Īstidlāl & al-Munāẓarah, Dār al-Qalam, Bayrūt, 1975.
- 31) al-Ḥasan al-Nisābūrī, Ġarā'ib al-Qur'ān & Raḡā'ib al-Furqān, ed. Zakariyā 'Umayrāt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1416.
- 32) Šulah, 'Abdallāh, fī Naẓariyat al-Ḥaḡḡāḡ: Dirāsāt & Taṭbīqāt, Miskīliyānī lil-Našr & al-Tawzī', Tūnis, 2011.
- 33) al-Zamaḡšarī, Maḥmūd 'Amr, al-Kaššāf 'an Ḥaqā'iq Ḡawāmiḍ al-Tanzīl, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1407.
- 34) al-Ḥāzin, 'Alā' al-Dīn 'Alī, Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl, ed. Muḥammad Šāḥīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1415.
- 35) ibn Manẓūr, Lisān al-'Arab, Dār Šādir, Bayrūt, 1414.
- 36) al-'Azzāwī, 'Abūbakra, al-Luḡah & al-Ḥuḡāḡ, al-'Umdah fī al-Ṭibā'ah, al-Dār al-Bayḍā', 2006.
- 37) ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn 'Aḥmad, Maḡmū' al-Fatāwā, Maḡma' al-Malik Fahd lil-Ṭibā'ah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1995.
- 38) ibn Sīdah, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-'A'zam, ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 39) al-Fayyūmī, al-Miṣbāḥ al-Munīr, Dār al-Ma'ārif, Bayrūt, N. D.

- 40) al-Bağawī, al-Ḥusayn al-Bağawī, Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān (Tafsīr al-Bağawī), ed. 'Abdalrazzāq al-Mahdī, Dār Ihya' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1420h.
- 41) ibn Zahhāf, Yūsuf, al-Muğālaṭat al-Ḥiğāğīyah & 'Ahammīyatuhā al-Tawāṣulīyah, Mağallat Ġil al-Dirāsāt al-'Adabīyah & al-Fikrīyah, al-Ġazā'ir, '49, 2019.
- 42) Būfnāz, Ḥusayn, & 'Alīwāt, Sāmyah, al-Muğālaṭat al-Ḥiğāğīyah & Fann Ṣinā'at al-Ġahl fī al-Ḥiṭāb al-Siyāsī al-Mu'āṣir-Donald Trump 'Anmūdāğan, Mağallat al-Mudawwanah, al-Ġazā'ir, V 6, I 3, 2019.
- 43) Muṣṭafā, 'Ādil, al-Muğālaṭat al-Manṭiqīyah-Fuṣūl fī al-Manṭiq ġayr al-Ṣūrī, Mu'assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2019.
- 44) Ša'bān, Tawfiq, & Bilḥāğī, Fatīḥah, al-Muğālaṭat & al-Safsāt al-Manṭiqīyah fī Buḥalā' al-Ġāḥiṣ, Mağallat Dirāsāt mu'āṣirah, al-Ġazā'ir, V 5, I 2, 2021.
- 45) Balba', 'Id, al-Muğālaṭat al-Ḥiğāğīyah fī Siyāq al-Istiṣhād Ta'ṣil Manḥağī, Mağallat Siyāqāt al-Luğah & al-Dirāsāt al-Baynīyah, V 2, I 5, 2017.
- 46) al-Rāzī, Muḥammad, Mafātiḥ al-Ġayb (al-Tafsīr al-Kabīr), Dār Ihya' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1420.
- 47) 'Ibrāhīm, 'Anmār, Mafhūm Naẓariyat al-'Isitlām al-Taḥāṭubī, Mağallat Diyālā, al-'Irāq, I 71, 2016.
- 48) Kādah, Laylā, al-Mukawwan al-Tadāwlī fī al-Naẓariyah al-Lisānīyah al-'Arabīyah "Zāhirat al-'Isitlām al-Taḥāṭubī 'Anmūdāğan", PhD Thesis, Ġāmi'at al-Ḥāğğ Laḥḍar Bātinah, al-Ġazā'ir, N. D.
- 49) Būqirrah, Nu'mān, Naḥwa Naẓariyat Lisānīyah 'Arabīyah lil-'Afāl al-Kalāmīyah, Qirā'ah Istikṣāfiyah lil-Tafkīr al-Tadāwlī fī al-Mudawwanah al-Lisānīyah al-Turāṭīyah, Mağallat al-Luğah & al-'Adab, al-Ġazā'ir, I 17, 2006.





آراء "الهاشمي" ومنهجه في النقد من خلال كتابيه "جواهر الأدب" و"جواهر البلاغة"

د. علي بن محمد آل نومة القحطاني*

alnomah@kku.edu.sa

ملخص:

قامت الدراسة المعنونة بـ(آراء "الهاشمي" ومنهجه في النقد من خلال كتابيه "جواهر الأدب" و"جواهر البلاغة") على تتبع الآراء النقدية لـ"أحمد "الهاشمي" وتوضيحها وتفصيلها، وبيان دور "الهاشمي" في كثير من القضايا النقدية التي دارت في العصر الحديث. وتكونت الدراسة من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، يضم كل مبحث عددا من القضايا النقدية، وختمت الدراسة بما توصلت إليه من نتائج وتوصيات. تضمن التمهيد علاقة البلاغة بالنقد والأدب، وحياة "الهاشمي": من حيث نشأته، وشيوخه، ومعاصروه، تلاميذه، وثقافته، ومؤلفاته، ووفاته. وأما المبحث الأول: فتضمن آراء "الهاشمي" النقدية وتناول مفهوم الشعر، وأولية الشعر العربي، وطبقات الشعراء، والسرقات الشعرية، ومفهوم الأدب. وأما المبحث الثاني: فقد تناول منهج "الهاشمي" في النقد، وأهم القضايا النقدية من خلال نقد "الهاشمي" للشعر وأعلامه، والموازنات الشعرية، والمقاييس النقدية لمختارات "الهاشمي" النقدية. ثم توصلت الدراسة إلى بعض النتائج، ومن أبرزها: إظهار كثير من آرائه النقدية المعتمدة على الذوق في نقده للشعر والشعراء، وامتلاكه الذوق السليم والحاسة النقدية المرفهة. وبيان اتجاه منهجه نحو النقد العام، والحكم العام على الشعر والشعراء وغلبة النقد المطلق على أحكامه النقدية، مع تعليقه بعض الآراء. ويمكن أن يكون كتابه "جواهر الأدب" ممثلا لفكره النقدي.

الكلمات المفتاحية: "الهاشمي"، الآراء النقدية، نقد الشعر والشعراء، طبقات الشعراء.

* أستاذ البلاغة والنقد المساعد - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القحطاني، علي بن محمد آل نومة، آراء "الهاشمي" ومنهجه في النقد من خلال كتابيه "جواهر الأدب" و"جواهر البلاغة"، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 639-676.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Al-Hashimi's Views and his Approach to Criticism through his books '*Jawāhir al-Adab*' and '*Jawāhir al-balāghah*'

Dr. Ali Bin Muhammed Al Numah Al-Qahtani*

alnomah@kku.edu.sa

Abstract:

The study titled "Al-Hashimi's Views and his Approach to Criticism through his books '*Jawāhir al-Adab*' and '*Jawāhir al-balāghah*'" focused on tracing and elaborating the critical views of Ahmed Al-Hashemi, and the role he played in critical issues during the modern era. The study was divided into an introduction, preface, and two sections, with each section covering various critical issues. The preface discussed the relationship between rhetoric, literature, and criticism, as well as Al-Hashemi's life, upbringing, culture, writings, students, contemporaries, and death. Section one explored Al-Hashemi's critical views on poetry, including the primacy of Arabic poetry, the classes of poets, poetic plagiarism, and the concept of literature. Section two focused on Al-Hashemi's approach to criticism, including his critical judgments on poetry and poets, poetic balances, and critical standards for his selections. The study concluded with findings that highlighted Al-Hashemi's good taste, sensitive critical sense, and his approach towards general criticism, general judgment, and the predominance of absolute criticism. The study suggested that Al-Hashemi's book, "Jawahir Al-Adab," could be a representative of his critical thought.

Keywords: Al-Hashimi, Critical Views, Criticism of Poetry and Poets, Poets' Classes.

* Assistant Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qahtani, Ali Bin Muhammed Al Numah, Al-Hashimi's Views and his Approach to Criticism through his books '*Jawahir al-Adab*' and '*Jawāhir al-balāghah*', Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 639 -676.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

اتجه النقاد المتأخرون إلى تدعيم مكانة فهم الأدب، وإلى فهم أن النقد لا بد فيه من ذوق ومعرفة، كما أنه لا بد في الأدب نفسه من طبع وصنعة، ولا بد لذلك الطبع من خبرة وطول مراس، وهذا ما أسسه عبد القاهر في تناوله النقدي في الدلائل وتعميق نظرية النظم والشعر؛ فهو - وإن كان يفخم الذوق ويعلي من شأنه - يربط بين الذوق والمعرفة الواعية؛ إذ لا يكفي عنده تذوق حسن الكلام تذوقاً ذاتياً، وإنما لا بد من ثقافة ومعرفة تتيح لصاحبها تفسير ذلك الحسن وتعليقه⁽¹⁾.

وهذا هو الاتجاه الذي تدعمه النظرة الفاحصة لمسالك النقد وميادين الأدب؛ لكن بعض النقاد في العصر الحديث وهموا حينما أرادوا إخضاع النقد لمقاييس العلم وحده، والاتكاء على المعرفة وحدها، وإعمال تقسيمات المنطق وبعض مقاييس اللغة العربية في استجلاء أسرار النقد وغوامضه، وفي هذا تنديد بالذهنية العلمية في النقد، وتعرض بالذين تصدوا له دون أن يكون لهم فيه طبع ودراية ودربة، حتى جاء بعض النقاد الذين كانوا قوى دافعة في توجيه النظرية النقدية في الشعر والنثر؛ فتعمقوا في العلاقة بين النظرية والتطبيق، وحققوا للنقد شخصية متميزة بعض التميز، ومن هذه القوى "أحمد الهاشي" -موضوع الدراسة- الذي أسهم في تطور النقد الأدبي، وكان لأرائه النقدية الأثر الأكبر في تطور النقد التطبيقي ورقبته.

وفي الحقيقة، لم يكن الهدف -من دراسة "الهاشي"- تتبع حياته أو استقصاء أخباره - وإن كنت قد بذلت في سبيل ذلك من الجهد ما بذلت؛ كي يتسنى للقارئ التعرف على شخص ذلك العالم الأديب - وإنما تهدف الدراسة إلى الوقوف على آراء "الهاشي" وتبسيط الضوء على جهوده في مجال النقد الأدبي، وعلى آثاره الأدبية، "شعرا ونثرا"، ومعالم منهجه النقدي في كثير من القضايا التي تناولها، ومدى مساهمته في تطوير النقد التطبيقي في العصر الحديث، وأهم الإضافات النقدية والقضايا التي طرقها في كتابيه "جواهر الأدب"، و"جواهر البلاغة"، وما يدور في هذه الحدود.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة في ميدان البحث النقدي، من خلال الكشف عن آراء "الهاشي" النقدية، ورسم صورة واضحة لمعامله البلاغية وملامحه الأدبية، وبيان أثره في القضايا التي طرقها عقله وتناولها قلمه؛ لإفادة كل باحث يرغب في الوقوف على ذلك، خاصة أنه لم يحظ من قبل بدراسة وافية مستقلة.

كما أن هذه الدراسة تسعى إلى محاولة الإجابة عن أهم الأسئلة التي تدور حولها الدراسة:



- ما القضايا النقدية التي عالجها "الهاشمي" في مؤلفاته؟
- بم امتازت آراء "الهاشمي" النقدية؟
- ما أثر آراء "الهاشمي" النقدية في انتقال النقد من التأثير إلى التطبيق؟
- ما منهج "الهاشمي" في تناول القضايا النقدية ومعالجتها؟
- ما أثر "الهاشمي" في تطور النقد الأدبي في العصر الحديث؟

التمهيد:

المطلب الأول: علاقة النقد بالبلاغة والأدب

النقد الأدبي ردُّ فعل للأدب، والبلاغة والنقد ردُّ فعل لأحدهما تجاه الآخر، ولا يمكن فصل بعضها عن بعض؛ لكونها تمثل جزءاً من كل؛ ولذا يقول صاحب الموجز: "وذلك في اعتقادنا أمر محمود، وكان ينبغي أن يستمر فلا يقدم نقد بلا بلاغة؛ لأنها عنصر من عناصره، ولا تقدم بلاغة بلا أدب، لأنها به تحيا وتظهر، وما أظلمت البلاغة عندنا وجمدت إلا يوم انزوت عن النقد والأدب جميعاً؛ لتصبح حدوداً جامدة وتعريفات خالية من النبض والروح"⁽²⁾.

وهذا الجزء الأخير من كلامه وإن كان وجيهاً؛ فإن الضرورة هي التي ألجأت إلى ذلك التععيد وتلك الحدود؛ لغرض استعادة الذوق الأدبي الذي خبا بعد أن دبَّ الفساد في التراكيب وبعد أن اختلت الطرائق العربية والأساليب، التي هي الجسد لتلك الروح، وقامت العلوم العربية في القرون المتقدمة لإصلاح ذلك الجسد، ثم جاءت هذه القواعد المعرفية بعد ذلك لتكون معينة على استعادة الذوق وإنعاش تلك الروح.

على أن الروح الأدبية كانت حاضرة ماثلة في الاستشهاد لتلك القواعد وتحليل تلك الظواهر؛ لكن الوقوف عند هذه الحدود وتلك القواعد هو الجمود المذموم؛ فهي أولاً وآخرًا وسائل وأدوات وليست من الأهداف والغايات، وهي مدرسة واحدة من المدارس البلاغية عرفت بالمدرسة العلمية، ولا يعني ذلك موت المدرسة الأدبية الذوقية؛ فنحن نجدها حية بكامل قوتها وحيويتها حتى مع ظهور المدرسة العلمية في البلاغة.

ونرى هذا الاتجاه الذي يغلب عليه الذوق الأدبي ماثلاً في بعض المصنفات البلاغية، على نحو ما نجد عند ابن الأثير في "المثل السائر" و عند العلوي في "الطراز" وغيرهما، إضافة إلى المدرسة البيانية أو الاتجاه البياني الذي نشط تطبيقاً عند الزمخشري في "الكشاف"، إضافة إلى أصوله

النظرية عند عبد القاهر ومن سبقه في البحث البياني أو الإعجازي، وما المدرسة العلمية إلا أحد هذه الاتجاهات، وكان هدفها إمداد الدارسين بالأدوات والوسائل المعينة على التذوق الأدبي والبياني؛ إلا أن كثيرا من المنتمين إلى الحقل البلاغي وقف عندها وجعلها غاية في ذاتها، وهو ما لم تنشأ له تلك المدرسة العلمية وذلك الاتجاه التعليمي.

إذن فالأدب يوجد أولا ثم توجد البلاغة والنقد، ولعل أبرز مظاهر تأثير العلوم الأدبية في حياة البلاغة العربية يتمثل في موسوعة "الجاحظ" (ت255هـ) "البيان والتبيين" تلك الموسوعة التي ضمنها الجاحظ كثيرا من الفنون الأدبية التي اختلط فيها النقد بالأدب والبلاغة؛ كما يتمثل الربط المحكم بين البلاغة والأدب والنقد في كتاب "الوسيلة الأدبية" في علوم العربية للشيخ "حسين المرصفي" الذي يتخذ من العلوم العربية مجتمعة وسيلة للوقوف على ما تحمله النصوص من عمق ونظرات نقدية، وقد تأثر به في هذا المنهج تلميذه "أحمد الهاشي" في كتابيه "جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع" و"جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب".

فالنقد الأدبي هو الوقوف على النص الأدبي، سواء من جهة تقويمه أم من جهة تحليل ظواهره الفنية؛ أما علم الأدب: فهو الوقوف على النص الأدبي وشرحه وتفسيره، وأما تاريخ الأدب: فهو الوقوف على الناحية التاريخية للأدب، وأما البلاغة: فاهتمامها ينصب من جهة أولى على النصوص الأدبية وكذلك النصوص العلية المقدسة تحليلا لها واستجلاء لجمالها وأسرار معانيها، وينصب اهتمام البلاغة من جهة أخرى على المبدع قبل الإنتاج الفني، كما سيأتي، وكل هذه تسعى بالعلوم الأدبية.

وهي -وإن توزعت وتنوعت- تلتحم وتتضافر عند مواجهة النصوص الأدبية ونقدها وتحليلها واستنطاق جمالها وملاحقة معانيها؛ لكن ارتباط النقد الأدبي بالبلاغة أقوى؛ إذ يمكن وصفه بأنه ارتباط صلة أكثر من كونه مجرد علاقة؛ لما نرى من ذلك التمازج بينهما؛ فلقد نبعا من أصل واحد، وسارا معا شوطا بعيدا في المراحل الأولى من تاريخهما، وإن كان النقد سابقا للبلاغة من جهة أنه البذرة الأولى لها؛ فقد كانت البلاغة في نشأتها الأولى عبارة عن ملحوظات نقدية أتت على لسان ابن الصحرء هنا وهناك، إلا أن البلاغة العربية سبقت النقد الأدبي من جهة التطبيق العلمي، ومن جهة أن البلاغة كانت الأساس النظري للنقد، وهو ما يمكن أن نتلمسه محققا بالفعل في محاولات التأليف الأولى.



فكتاب "نقد الشعر" لقدامة بن جعفر هو مناصفة بين قضايا النقد ومسائل البلاغة، وكذا الأمر في "كتاب الصناعتين" لأبي هلال العسكري، وبين الكتابين ما يزيد على نصف قرن؛ فوفاة قدامة كانت سنة 337هـ، والعسكري سنة 395هـ، وهكذا الحال في كثير من التأليف في المراحل الأولى، وحتى بعد استقرار البحث البلاغي؛ إذ نجد في صميم الكتب البلاغية بعض القضايا النقدية كقضية السرقات الأدبية، وهي تنتهي إلى فن الموازنة بين النصوص، وهي من عمل الناقد في المقام الأول⁽³⁾.

ونظرا لما بين العلمين من الامتزاج بقيت بعض المباحث ملتصقة بأحد العلمين لعلاقة أو لأخرى. كما أنها تتجاوز النصوص الأدبية من شعر ونثر إلى النصوص العلمية من قرآن وسنة؛ من حيث تحليل عباراتها وتراكيبها تحليلا تُستجمع فيه الذائقة ويستعان عليه بالمقاييس المعرفية، ويتدرج النظر التحليلي باللفظة فالجملة فالجمل فالنص، كما ينصب اهتمام البلاغة من جهة أخرى على المبدع قبل الإنتاج الفني؛ فهي تسبق إلى المبدع نفسه لتضع أمامه الأصول الفنية التي يجب أن يراعيها حين يقبل على عمله الفني بقصد تحويله إلى مشاعر وأخيلة تمر بها أعماقه إلى كلمات أو صور ذات خصائص معينة تهدف إلى إيجاد حالة مشابهة عند المتلقي.

ثم إن البلاغة تُعنى بتحديد مواطن الحسن والجودة في الأسلوب الأدبي ولا ينصب اهتمامها أصالة على النماذج الرديئة أو الضعيفة؛ في حين أن النقد يتجه إحدى جهتين: نظرية أو تطبيقية، وهو في أي الاتجاهين أو الوجهتين يتخذ مادته من أعمال فنية قد أنجزت بالفعل، وهنا يكون الرأي أو الحكم النقدي بمثابة استنتاج أو تأمل⁽⁴⁾.

وهذا يؤكد أن عمل الناقد يبدأ حين ينتهي عمل الأديب وأن النقد رد فعل للأدب؛ فالصلة بين النقد الأدبي والأدب وثيقة أيضا؛ فغاية النقد الأدبي تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية، وبيان قيمه الموضوعية، وقيمه التعبيرية والشعرية.

وواضح أن الأدب يوجد أولا ثم يوجد نقده ثانيا؛ لأن موضوع النقد الأدبي هو العمل الأدبي، ومن هنا ينشأ الفرق بينهما: "فالأدب موضوعه الطبيعة والحياة الإنسانية، والنقد موضوعه الأدب، فهو فن مشتق من غيره، أو متوقف على غيره؛ إذ لا يوجد بدون أدب يشتق منه قواعده، ويسلط عليه مقاييسه ويصور فيه رضاه وسخطه"⁽⁵⁾؛ إننا في الحقيقة لا يمكن أن نتصور الأدب والبلاغة والنقد منفكة بعضها عن بعض؛ فالعلاقة بينها - بل الصلة - كما بين الروح والجسد.



المطلب الثاني: حياة "الهاشي"

ضنت كتب التراجم بالكشف عن حياة "الهاشي"، مولدا ونشأة ومراحل تعليم وحياة، في حين أفاضت بالكلام عن أقرانه ومعاصريه من الأدباء والعلماء، ولا يعرف السبب في هذا الإهمال؛ إلا إنه قد يعود إلى تعيينه مديرا لمدرسة الملك فؤاد الأول⁽⁶⁾، أو ربما يرجع إلى أنه تلميذ "محمد عبده" الذي كان يهتم في ذلك العصر ببعض الاتهامات.

وعلى كل فهو أحمد "الهاشي"⁽⁷⁾ بن أحمد بن إبراهيم بن مصطفى نافع الحسيني، المشهور في زمانه بـ "معلم البيان" ويبدو أن نسبه يرجع إلى آل البيت؛ لنسبه "الهاشي"؛ حيث ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب "الهاشي"، عليه السلام، ولإضافة كلمة "السيد" إلى اسمه "أحمد" في جميع مؤلفاته، وهذا ما لم تذكره كتب التراجم التي عرفت به.

وقد ذكر المؤرخ "زكي محمد مجاهد" أن "الهاشي" ولد في محلة زياد من أعمال المحلة الكبرى بمصر عام (1295هـ) الموافق عام (1878م) ونشأ بها، ثم سافر إلى القاهرة مع جده والتحق بالأزهر الشريف، وتلقى العلوم النقلية والعقلية على والده وشيوخ الأزهر كالشيخ "الأنبائي"، و"الأشموني"، و"جمال الدين الأفغاني" و"الرافعي" و"البحرواي"، و"الشربيني"، و"البشري"، و"محمد عبده"⁽⁸⁾.

وقد نشأ "الهاشي" نشأة علمية دينية، كانت السبب في توجيهه إلى الأزهر الشريف، بعد إتمام دراسته الأولى، حتى عرف بعد تخرجه بأنه المعلم "الأزهري"⁽⁹⁾، واشتغل "الهاشي" بالتدريس في مدارس فكتوريا الإنجليزية (25) عاما، ثم ارتقى الأمر به إلى أن أصبح مديرا لمدارس الجمعية الإسلامية، ثم استقال منها، واستمر مديرا لعدد من المدارس الأهلية، مثل مدرسة فؤاد الأول، ومدرسة ولي العهد بشبرا، ثم عين مراقبا لمدارس فيكتوريا الإنجليزية بالقاهرة حتى عام 1344هـ⁽¹⁰⁾.

ولقد كان "أحمد" "الهاشي" ذكيا شديدا الذكاء، وقد أجمع العلماء الذين قرظوا مؤلفاته على ذلك، ومن هذا قول الشيخ حمزة فتح الله: "أي بني الجهيد التحرير والفذ العبقرى السيد أحمد الهاشي"⁽¹¹⁾.

ولعل "الهاشي" قد أدرك أن علماء الأدب في العصر الحديث سيغفلون الحديث عنه والتنبؤ به بذكره في مجال الأدب والنقد البلاغة؛ ولذلك نراه يقول: "بأن تذكاره الوحيد هو تمثاله المرسوم من خلال مؤلفاته:

أمضي وتبقى صورتى مرسومة عند الأحبّة والرسوم تقيم



و"الهاشمي" هو أحمد من أحمد تذكاره تمثاله المرسوم⁽¹²⁾ وقد أغفلت كتب التراجم ذكر أسماء أساتذة "الهاشمي"، ويمكن أن نستدل عليهم من خلال التقريظات التي قرظها "الهاشمي" لعلماء زمانه في مصر وأنه درس على خيرة العلماء في عصره ومنهم:

1. الشيخ أحمد المرصفي (ت 1306 هـ).
2. الشيخ حسين المرصفي (ت 1307 هـ).
3. الشيخ محمد البحيري (كان حيا بل 1307 هـ).
4. الأستاذ محمد عبده (ت 1323 هـ) وقد كتب له قصيدة يهديه فيها كتابه "جواهر الأدب".
5. الشيخ علي الببلاوي (ت 1323 هـ).
6. الشيخ سليم البشري (ت 1335 هـ).

أما من جهة مؤلفاته فقد نشر "الهاشمي" مجموعة كبيرة من الكتب كان الطابع الغالب عليها الأدب واللغة والبلاغة، ومنها: "جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع"، و"جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب"، و"ميزان الذهب في صناعة شعر العرب" في العروض، و"السحر الحلال في الحكم والأمثال" و"المفرد العلم في رسم القلم"، و"ألف حديث وحديث" مخطوط. إلى غير ذلك من التأليف التي تربو عن خمسة عشر مؤلفا في فنون وعلوم اللغة العربية جميعها: البلاغية والنقدية والأدبية، وفي النحو والصرف والإملاء، بالإضافة إلى كثير من المقالات التي كانت تنشر في المجالات الأدبية والعلمية.

كما أنّ له شعراً في العديد من الأغراض الشعرية كالحكمة، والمدح، والفخر والرثاء، ونكتفي بالتدليل على شعره من خلال قصيدته التي عارض فيها لامية الطغرائي (ت 513 هـ) ومنها:

عليك بالصبر والإخلاص في العمل	ولازم الخير في حل ومرتحل
وجانب الشر واعلم أن صاحبه	لا بد يجزاه في سهل وفي جبل
وأنبت ثبوت الرواسي الشامخات ولا	تركن إلى فشل في ساعة الوهل
وكن كرضوى لما يعرفونك من نوب	ولا تكن جازما في الحادث الجلل
واصبر على مضض الأيام محتملا	ففيه قرع لباب النجاح والأمل ⁽¹³⁾

وفيه دليل على الإعجاب بلامية الطغرائي واستحسانه إياها.

وقد عاش "الهاشي" حتى أواخر عام 1362 هـ الموافق 1943م، ثم انتقل إلى جوار ربه، عن عمر يناهز ٦٧ عاماً، وصلي عليه في الجامع الأزهر في مشهد حافل بالعلماء والرؤساء والوجهاء، وتسابت الصحف المصرية إلى نعيه والإشادة بمكانته العلمية⁽¹⁴⁾.

المبحث الأول: آراء "الهاشي" النقدية

من خلال تتبع ما كتبه "الهاشي" نجد له آراء واضحة في كثير من قضايا النقد العربي، حيث كان له فيها نظر ورأي يضاهي آراء النقاد؛ وافق فيها بعضهم وزاد على آخرين، وتارة يجمع بين نظر هذا وذاك، ومن أهم تلك القضايا: قضية مفهوم الشعر، وأولية الشعر العربي، وطبقات الشعراء، والسرققات الشعرية.

مفهوم الشعر:

الشعر ضرب من التعبير ينبع من العاطفة الصادقة، ويصدر عن الشعور حين يستثار، ويعتمد على الحس المرهف والذوق، أكثر من اعتماده على العقل والمنطق، وقد وقف كثيرون في تعريفهم للشعر عند شكله وصورته، وتباعدوا عن حقيقته وجوهره.

ولا شك "أن تعريف الشعر تعريفاً منطقياً أمرٌ غير يسير؛ لأن كلمة "الشعر" إذا أطلقت أثارت في نفوس الناس معاني مختلفة حسب دراستهم أو ما قد ينتظرون من هذا الفن أداءه؛ فالعروضيون أو اللفظيون عامة يفهمون من هذا اللفظ صورته الظاهرة في الوزن والقافية اللذين يميزانه من النثر، والمناطق يرون فيه وسيلة مؤثرة تبعث في النفوس انفعالات؛ فنظروا بذلك إلى وصف الشعر أو إطاره دون العناية بحده حداً جامعاً مانعاً كما يقول المناطق⁽¹⁵⁾، واهتمام النقاد بمفهوم الشعر جعلهم يتجهون في تعريفه عدة اتجاهات:

فاهتم بعضهم بالشكل الخارجي للشعر وصورته أكثر من اهتمامهم بجوهره وحقيقته، وهذا الاتجاه سلبه سحر تأثيره، وخرج به عن نطاق العاطفة والشعور، وكان هذا نتيجة اهتمام النقاد بقيم وتقاليد الشعر العربي الخارجية، مما يوحي بأن النقد العربي نقد شكلي.

ودرج العروضيون على أن يعرفوا الشعر بأنه: هو الكلام الموزون المقفى، وعلى هذا النسق سار "ابن سلام الجمحي حيث يقول: "إن المنطق على المتكلم أوسع منه على الشاعر، والشعر يحتاج إلى البناء والعروض والقوافي، والمتكلم مطلق يتخير الكلام"⁽¹⁶⁾، فإذا انتقلنا إلى تعريف الشعر ذاته ألفينا ما جاء على لسان "قدامة بن جعفر" من أنه: "قول موزون مقفى يدل على معنى"⁽¹⁷⁾، في حين



نرى "الهاشي" يذكر أن المحققين من الأدباء يخصون الشعر "بأنه الكلام الفصيح الموزون المقفى، المعبر غالبا عن صور البديع"⁽¹⁸⁾.

وقد قرر "الهاشي" أن العرب أطلقوا تجوُّراً لفظ الشعر على كل كلام تضمن خيالا، ولو لم يكن موزونا مقفى؛ فالوزن والقافية من أخص خصائص الشعر العربي منذ القديم، وأعني بالوزن التفعيلات التي يتألف منها البيت، وقد كان البيت هو الوحدة الموسيقية في القصيدة العربية، وكان الذي يراعى في القصيدة هو المساواة بين أبياتها في الوزن بحيث يتساوى في خطها من عدد الحركات والسكنات المتوالية، وفي نظام هذه الحركات والسكنات وفي توالفها، كما حافظوا على وحدة الإيقاع والوزن في جميع أبيات القصيدة والتزموا أيضا قافية واحدة في جميع القصيدة؛ وفي هذا يقول "الهاشي":

"شعر العرب رجزه وقصيده يبني على قافية واحدة كيفما طال القول"⁽¹⁹⁾؛ غير أن أهم نقد يمكن أن يوجه إلى هذا هو اتجاه بعض الشعراء إلى ظاهرة التمرد على الوزن والقافية والتجديد فيهما للملاءمة إيقاع الحياة الجديدة؛ فأحيانا يلجأ الشعراء إلى الأوزان المهجورة وبالذات الرجز، وقد أكثروا من استعمال المقطوعات الشعرية، وتنهوا إلى قيمتها الغنائية والأسلوبية؛ فظهرت الموشحات، وأشكال المسمط، والخمسة، وربط كثيرون أشعارهم بمظاهر الإيقاعات اليومية.

ولعل ما قرره "الهاشي" من أن العرب تطلق تجوُّرا لفظ الشعر على كل كلام يتضمن خيالا ولو لم يكن موزونا مقفى؛ هو ما ينادي به اليوم بعض الشعراء من ضرورة التحلل من قيود الوزن والقافية، وأطلقوا على هذه الحركة "الشعر المرسل" ولا يمكن أن يدخل في مفهوم الشعر إلا إذا فقد أهم خصائص الشعر وأعظم سماته؛ إذ هو كلام مرسل لا خطاب له ولا زمام.

كما أدرك "الهاشي" أهمية عنصر العاطفة في الشعر فيقول: "ولجريه وفق النظام الممثل في صورة الوزن والتقفية كان تأثيره في النفس من قبيل إثارة الوجدان والشعور، بسطا وقبضا وترغيبا وترهيبا، لا من قبيل إقناع الفكر بالحجة الدامغة، والبرهان العقلي؛ ولذلك يجمل أثره في إثارة العواطف، وتصوير أحوال النفس، لا في الحقائق النظرية، ولا ريب أن ترتاع بصورة المحسوس الباهر، وما انتزع منه الخيال الجلي؛ لخفة مؤنثته عليها، وإراحته لها من المعاناة والكد، إذا انضم إلى نغم الوزن والقافية، الشديد الشبه بتأثير الإيقاع والتلحين الذي يطرب الحيوان فضلا عن الإنسان"⁽²⁰⁾.

وهو بهذا يفرق بين الشعر والنثر؛ فمجرد الوزن والقافية لا يكفي فارقا بين النثر والشعر؛ فلغة الشعر لغة العاطفة، ولغة النثر لغة العقل، ومجال الشعر هو مجال الشعور، سواء أثاره الشاعر في تجربة ذاتية أم غير ذاتية من خلال تصوير مسائل الكون ونحو ذلك، والخيال بأنواعه من أهم عناصر الأثر الأدبي، وهو يغلب على الشعر أكثر من النثر؛ فهو الأداة اللازمة لإثارة العاطفة وإشعالها، وهو الذي يسلك به الشاعر والأديب نفس المتلقي، ويثير لديه التأمل ويحرك فيه التعجب والطرب، ومشاهدة الصور في النص الإبداعي.

وقد ذهب "الهاشي" في مفهومه للشعر إلى ما ذهب إليه "ابن خلدون" من أن الشعر صناعة، وذلك في الفصل الذي تناول فيه صناعة الشعر، ووجه تعلمه، وقد قرر "ابن خلدون" أن هذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب "العمدة" لابن رشيق القيرواني⁽²¹⁾ ولكن "الهاشي" اعتمد على ما جاء في "مقدمة ابن خلدون" فذكر "أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً"⁽²¹⁾.

وحُقِّقَ لـ"الهاشي" أن يعجب بابن خلدون حين تكلم في صناعة الشعر وأسلوبه؛ فهو يصدر عن فهم عميق لهذه الصناعة، وعن وعي دقيق بهذا الأسلوب؛ فيعرِّف الأسلوب الشعري بأنه المنوال الذي ينسج عليه التراكيب، أو القالب الذي يصب فيه، وهو يشير بالقالب أو المنوال إلى القواعد والأصول التي تجب مراعاتها في الشعر العربي، والتي لا يقوم الشعر بدونها، وهي قيوده التي لا بد له منها، كما أن لكل فن قيوداً، ثم بعد ذلك للشاعر أن ينطلق فيخرج ألواناً من العواطف والمعاني والأخيلة ولا يلبث بعد أن تقوى ملكته أن ينسي هذه القيود التي هي كالمناول أو القالب⁽²²⁾.

ولعل "الهاشي" أعجب بكلام "ابن خلدون" هذا لما رأى ما وصلت إليه حال الشعر في زمنه، حتى صار جسداً بلا روح، ولعله رأى في ترديده إيقاظاً للغافلين، وتنبيهاً لهم، وتعريفاً لهم بالطريق الصحيح، وقد أخذ "الهاشي" كلام "ابن خلدون" في كيفية عمل الشعر وآرائه فيها على أنها قضية مسلمة، وقام باختصارها؛ فهما يتفقان في المبادئ التي تتطلبها عمل الشعر⁽²³⁾.

ومن الآراء التي ذكرها "الهاشي" في تعريف الشعر ما نقله عن "توفيق مفرح" الذي عرّف الشعر بقوله: "الشعر إله قديم مات ودفن في العواطف الراقية؛ فجعل شعور النفس كفناً له، كلما تحركت العواطف ولمس الكفن استيقظ ذلك الإله وملأ الدنيا أنيناً مدهشاً"⁽²⁴⁾، مع التحفظ على التأليه والأوصاف المذكورة له.



ويتضح من ذلك أن العاطفة هي روح النصوص الأدبية؛ تحيا بها في الشعور الداخلي؛ فكلما تحركت العواطف ولمست الشعور انبعث في الشعر الحياة والجمال، وهذا الشعور منبعه الذوق فحسب.

أولية الشعر العربي:

الشعر العربي القديم ديوان العرب؛ فهو يعكس واقعهم في شتى مجالاته وأغراضه، وفي طرائقه وأشكاله، وحقيقته ومجازه؛ ففيه تاريخهم ومآثرهم وأمجادهم ومواقفهم وأيامهم، والشعر الجاهلي الذي وصل إلينا في شكله الناضج لا بد أن يكون له أولية، وهذه الأولية هي التي أدت إلى تطور الشعر العربي القديم في شكله الفني ومضامينه الفكرية.

ولقد حظيت قضية نشأة الشعر وأوليته باهتمام كثير من النقاد منذ القدم؛ ولهذا فالحديث عن نشأة الشعر وأوليته لا يعدو أن يكون حدسا ورجما بالغيب؛ إذ لم يؤثر لنا عن الأوائل في هذه القضية ما يجعلنا نطمئن إليها، ونقطع فيها برأي.

وقد أشار "الهاشمي" إلى هذه القضية بقوله: "إنه قد خفي علينا -كأكثر الأمم- مبدأ قول الشعر، وأول من قاله، أما ما نسب من الشعر إلى آدم، وإبليس والملائكة، والجن، والعرب البائدة فهو حديث خرافة"⁽²⁵⁾.

ف"الهاشمي" يقرر أن الشعر الذي نسب إلى آدم عليه السلام، والملائكة، والجن، والعرب البائدة، وإبليس هو من حديث الخرافة؛ لأن هذا الشعر لا يليق أن ينسب إلى آدم -عليه السلام- وهو من جعل الله علمه حجة على الملائكة؛ فقوله الشعر كلام غير مسلم به، كما أن هذه الأشعار التي نسبت إليه أشعار مختلقة مصطنعة منسوبة خطأ إلى غير قائلها؛ فلم تصح سنداً ولم تقبل عقلاً.

ونحن نتفق مع "الهاشمي" في ذلك؛ لأن نسبة هذا الشعر مشوبة بالشك عن العرب البائدة فكيف بغيرهم ممن سبقهم، ومما يؤكد هذا ما ذهب إليه "ابن سلام الجمحي" بقوله: "ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حاجته، وإنما قصّدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب، وهاشم بن عبد مناف، وذلك يدل على إسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع"⁽²⁶⁾.

ثم يثبت "الهاشمي" الشعر الذي صحت روايته بقوله: "الشعر الذي صحت روايته منذ أواسط القرن الثاني قبل الهجرة تنتهي أقدم مطولاته إلى "مهلهل بن ربيعة"، وأقدم مقطعاته إلى نفر

لعلهم لم يبعدوا عنه طويلا مثل: "العنبر بن عمرو بن تميم"، و"دريد بن زيد بن نهد"، و"أعصر بن سعد بن قيس عيلان"، و"زهير بن جناب الكلبي"، و"الأفوه الأزدي"⁽²⁷⁾.

و"الهاشي" متأثر في ذلك "بابن سلام الجمعي"، كما تأثر به "ابن رشيق القيرواني" من قبل في قضية أولية الشعر العربي؛ فقد روي أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حاجته، وأن أول من قصد القصائد، وذكر الوقائع "المهلهل بن ربيعة" التغلبي في قتل أخيه كليب، فهو أول من رويت له كلمة تبلغ ثلاثين بيتا، وتبعه الشعراء مثل: "امرئ القيس"، و"علقمة"، و"عبيد"، ممن أخرجوا لنا الشعر العربي في صورته الحاضرة⁽²⁸⁾.

طبقات الشعراء:

فكرة الطبقات ليست من الأفكار الحديثة التي جاء بها "الهاشي"، وإنما هي فكرة لها جذورها القديمة في تراثنا النقدي؛ إلا أننا نجد أن ثمة جديدا في تقسيم "الهاشي" إذا ما قارناه بالتقسيم القديم في طبقات "ابن سلام الجمعي" و"ابن المعتز"، وعند غيرهما من النقاد القدماء.

فقد عني ابن سلام الجمعي بذكر الفحول من شعراء الجاهلية، وجعلهم في عشر طبقات، وقسم كل طبقة إلى أربعة شعراء، ثم أتبعهم بذكر ثلاث طبقات أخرى: طبقة شعراء القرى، طبقة شعراء المراثي، طبقة شعراء الإسلام، ووضع شعراء الإسلام في عشر طبقات أخرى ينتهون إلى أواخر العصر الأموي، ولم يعن بمن نشأ بعدهم من الشعراء حتى عصره الذي كان فيه.

ولعل "ابن سلام" قد تابع الرواة وعلماء اللغة ك"أبي عمرو بن العلاء"، و"الأصمعي" و"ابن الأعرابي" وتأثر بهم في تفضيلهم الشعر القديم لمجرد قدمه وسبق الزمن بصاحبه، وحملهم على المحدثين والغض من شعرهم؛ فتابعهم "ابن سلام" في ذلك، واقتصر على شعراء الجاهلية وصدر الإسلام؛ يقول في ذلك: "ف فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام، والمخضرمين الذين كانوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام؛ فنزلناهم منازلهم، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة، وما قال فيه العلماء"⁽²⁹⁾.

وقد وضع "ابن سلام" مقاييس نقدية لتقسيم الطبقات من الشعراء، وهي كثرة شعر الشاعر، وجودته، وتعدد أغراضه، وإن كان يقدم الكثرة على الجودة، كما اعتمد على مقياس آخر، كان قد سبقه إليه الأصمعي، وهو النظر إلى قلة القصائد وكثرتها عند الشاعر، فإن كانت القصائد كثيرة فإنه يستحق أن يكون ضمن شعراء الفحول، وإلا بقي دونهم، ويضع "الأصمعي" مقياسا للمفاضلة



بين الشعراء هو اللين، وهو مقياس يتمثل في النظر من جهة القوة والضعف، وله في ذلك أحكام محفوظة وأقوال مشهورة.

واعتمد "ابن سلام الجمعي" أيضا على بعض المقاييس النقدية في تقسيم طبقاته منها: تقارب أصحاب كل طبقة في أشعارهم، أو أغراضهم الشعرية، والتشابه في الموضوع مثلا؛ لذا نراه يفرد لأصحاب المراثي بابا خاصا بهم يعرضهم فيه ويفاضل بينهم بقوله: "والمقدم عندنا متمم بن نويرة"⁽³⁰⁾. وكأنه يلاحظ فكرة الفن الأدبي، وأنه من الواجب أن يوازن النقاد بين الشعراء الذين اشتركوا في فن واحد أو غرض معين داخل هذا الفن أو في الغرض وحده.

ويعلق على هذا "عبد الرازق أبو زيد" قائلا: "والواقع أن ابن سلام شغل نفسه، وأجهد فكره بتقسيم الشعراء إلى طبقات طبقا لمبادئ عامة اتخذها أساسا للحكم عليهم، وهذه المبادئ هي كثرة شعر الشاعر، وتعدد أغراضه وجودته، ولم نجد عنده ما كنا نتظره منه من تحليل دقيق للشعر يوقفنا على سر تقديم شاعر على آخر ولم يفرد للشعراء العباسيين بابا"⁽³¹⁾.

ويبدو أن هذا التقسيم لم يكن يلقي اهتماما كبيرا من النقاد الذين جاءوا بعد "ابن سلام"، وذلك لما فيه من الصعوبة والتعقيد، ومع ذلك نجد ابن المعتز يؤلف كتابا عنوانه "طبقات الشعراء المحدثين" عرض فيه ألوانا من الشعر لطائفة من شعراء الدولة العباسية، وهذه المختارات الشعرية تدل على الغرض من الاختيار؛ فقد أثبت فيه أشعارا تزيد على ألف وخمسمئة بيت؛ وقد كان الغرض منها أمرين:

1. نماذج وشواهد تمثل خير ما للشاعر في رأي المؤلف.

2. آثار أغفلها معظم الرواة والنقاد، ويراها "ابن المعتز" جديرة بالذكر، وإلى هذا يشير في مقدمة الكتاب فيقول: "وذكرت ما كان شاذا من دواوينهم وما لم يذكر في الكتب من أشعارهم، واقتصرت على ما كان من مطولات قصائدهم"⁽³²⁾.

وبدأ "ابن المعتز" طبقاته بذكر شعراء المديح، وشعراء البديع، وشعراء المجون، واللهو، وطبقة الشواعر من النساء، وطبقة شعراء الأعراب، وشعراء الحكم، والأمثال، وشعراء الطبع.

وقد تأثر "الهاشمي" بفكرة الطبقات وبعض المقاييس، ومن المقاييس التي اعتمد عليها "الهاشمي" في تقسيمه لطبقات الشعراء: مقياس الزمان؛ حيث اعتنى "الهاشمي" بالتسلسل التاريخي، والزمني، وتدرج العصور التاريخية من العصر الجاهلي إلى وقته؛ فقسم الشعراء إلى طبقات أربع

باعتبار عصورهم: "طبقة الجاهليين، وهم الذين عاشوا وماتوا في الجاهلية، وطبقة المخضرمين، وهم الذين اشتهروا بقول الشعر في الجاهلية والإسلام، وطبقة الإسلاميين وهم الذين نشأوا في الإسلام، ولم تفسد سليقتهم العربية، وهم شعراء بني أمية، وطبقة المولدين أو المحدثين، وهم الذين نشأوا زمن فساد العربية وامتزاج العرب بالعجم، وذلك من عصر الدولة العثمانية إلى يومنا هذا"⁽³³⁾. وقد تميز "الهاشي" عن المستشرق الألماني "بروكلمان" في كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية"، والأستاذ "حسن توفيق العدل" في كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية"، و"حسين المرصفي" في كتابه "الوسيلة الأدبية"، و"دليل المسترشد في فن الإنشاء"، و"أحمد حسن الزيات" في كتابه "تاريخ الأدب العربي" بمراعاة تسلسل العصور من الجاهلية إلى الإسلام، مروراً بالعصر الأموي والعباسي، وانتهاءً بالعصر الحديث، وهي الطريقة التي أصبحت سائدة في كتب الأدب العربي، ولا يغيب عنا أن "الهاشي" كان يعتمد ذوقه في اختيار النصوص الشعرية والنثرية، مع ميله إلى القديم وتقديمه له، فيما يبدو.

السراقات الشعرية:

إن قضية السراقات الشعرية قضية قديمة في أدبنا العربي؛ فلا نكاد نجد كتاباً في النقد الأدبي والبلاغة خالياً من البحث في هذا الموضوع؛ فقد شغلت الأدباء والنقاد أمداً طويلاً، فتوفروا عليها وألفوا فيها الكتب، وقسموها وبوبوها، وكل هذا تأكيد منهم على قضية نقدية مهمة هي قضية السبق والابتكار في قول الشعر.

وسميت السراقات بهذا الاسم منذ أقدم العصور، وذلك راجع إلى أنها وردت في الأدب العربي غالبية على الشعر، فضلاً عن منزلة الشعر خاصة، وتناول هذه القضية الشعراء القدامى والمحدثين على حد سواء. كما نالت هذه القضية ما تستحقه في كتب النقد الأدبي والبلاغة؛ حيث أولاهها النقاد كثيراً من عنايتهم، وخصوها بمزيد من اهتمامهم، ولعل هذا الموضوع كان من أبرز الموضوعات التي عالجهما النقد العربي في قديمه، وحديثه؛ إذ كان من أهم الأهداف النقدية الوقوف على مدى أصالة الأعمال الأدبية المنسوبة إلى أصحابها، ومقدار ما حوت من الجودة، والابتكار، أو مبلغ ما يدين به أصحابها لسابقيهم من المبرزين من الأدباء، من التقليد، أو الاتباع، ومن ثم تقديم بعضهم على بعض في المنزلة الشعرية.



فنظروا إلى السرقات الأدبية من هذا المسلك، حيث رأى الآمدي أن لا سرقة في الألفاظ لأنها مباحة غير محظورة، وإنما السرقة تتحقق في المعاني البديعة المخترعة التي يختص بها شاعر، لا في المعاني المشتركة بين الناس الجارية في عاداتهم، قال: "وإنما السرقة يكون في البديع الذي ليس للناس فيه اشتراك"⁽³⁴⁾.

وتحدث القاضي الجرجاني عنها وذكر أن المعاني المشتركة والمتداولة لا تعد سرقة، قال: "فمتى نظرت فرأيت أن تشبيه الحسن بالشمس والبدر، والجواد بالغيث والبحر... أمور متقررة في النفوس، متصورة في العقول، يشترك فيها الناطق والأبكم، والفصيح والأعجم، والشعر والمفحم، حكمت بأن السرقة عنها مُنتَفِية، والأخذ بالاتباع مستحيل ممتنع، وفصلت بين ما يشبه هذا ويباينه، وما يلحق به وما يتميز عنه، ثم اعتبرت ما يصح فيه الاختراع والابتداع؛ فوجدت منه مستفيضاً مُتداوِلاً متناقلاً لا يعدّ في عصرنا مسروقاً، ولا يُحسب مأخوذاً، وإن كان الأصل فيه لمن انفرد به، وأوله للذي سبق إليه"⁽³⁵⁾.

وتحدث ابن رشيقي عنها فقال: "هذا باب متسع جداً، لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعى السلامة منه، وفيه أشياء غامضة، إلا عن البصير الحاذق بالصناعة، وأخر فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل"⁽³⁶⁾، وحصر السرقات في البديع النادر من الكلام، "والسرقة أيضاً إنما هو في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر، لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم، ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، مما ترتفع الظنة فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه من غيره"⁽³⁷⁾.

في حين كان لنظر البلاغيين في السرقات مسلك آخر، يعتمد على الحكم عليها من خلال النظم من وجه؛ فالسرقة لدى عبدالقاهر الجرجاني ليست مجرد لفظ ومعنى إنما الأمر صياغة وتصوير⁽³⁸⁾، كما أنه ذكر أن المعاني العقلية يتفق فيها العقلاء، والتخييلة يختص بها كل شاعر أو أديب عن غيره⁽³⁹⁾.

أما من جهة النظر في أي فنون البلاغة يمكن إدخالها؛ فقد صرح الخطيب القزويني بإلحاقها بفن البديع، وجعلها من ملحقاته التي لا ينبغي إهمالها⁽⁴⁰⁾، وقد أثارت هذه المسألة تساؤل بعض البلاغيين، منهم العلوي الذي تساءل: هل تعد السرقة من علم البديع أو لا؟ واختار عدها من جملة أصناف البديع؛ معللاً ذلك بقوله: "والبرهان القاطع على ما ذكرناه هو أن علم البديع أمر عارض

لتأليف الألفاظ وصوغها وتنزيلها على هيئة تعجب الناظر، وتشوق القلب والخطر، وهذا موجود في السرقات⁽⁴¹⁾.

وجاء "الهاشي" وانتهج الدرب نفسه؛ فعقد في "جواهر البلاغة" بابا في السرقات الشعرية وما يتبعها، وجعلها من علم البديع في خاتمة علوم البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، إلا أنه أكثر من الشواهد والأمثلة.

معنى السرقة:

عرّف "الهاشي" السرقة بقوله: "أن يأخذ الشخص كلام الغير، وينسبه لنفسه"⁽⁴²⁾؛ ونلاحظ أنه جعل السرقة واقعة في الكلام، ولفظ "الكلام" يشمل الشعر والنثر، وعلى هذا فقد كان أولى بـ"الهاشي" أن يسمي خاتمته "السرقات الأدبية" بدلا من الشعرية؛ لتتناسب مع تعريفه الذي اختاره، وقد جاءت عنده على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: النسخ؛ ويسميه "الهاشي" انتحالا؛ ويُسمى فسخا⁽⁴³⁾، وهو مذموم جدا في بيئة الشعراء، وحدّه "ابن الأثير" بقوله: "هو أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه"⁽⁴⁴⁾. وعرفه "الهاشي" بقوله: "هو أن يأخذ السارق اللفظ والمعنى معا، بلا تغيير ولا تبديل، أو بتبديل الألفاظ كلها، أو بعضها بمرادفها، وهذا مذموم وسرقة محضة"⁽⁴⁵⁾. ويورده "الهاشي" في عدة أقسام:

1. أن يأخذ السارق اللفظ والمعنى معا بلا تغيير أو تبديل، ومثل له بمثل ما مثل به علماء البلاغة كما فعل "عبد الله بن الزبير" بقول "معن بن أوس":

إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ عَلَى طَرَفِ الْجُرَانِ إِنْ كَانَ يَعْقِلُ
وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفَرَةِ السَّيْفِ مَزَحَلُ

2. أن يأخذ السارق اللفظ والمعنى معا بتبديل الألفاظ كلها بمرادفها، كما فعل بقول

"الخطيئة":

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا واقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي⁽⁴⁶⁾

قال الآخر:

دَرِ الْمَأْثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا واجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْأَكْلُ اللَّابِسُ

3. أن يأخذ السارق اللفظ والمعنى معا بتبديل بعض الألفاظ بمرادفها، ولم يمثل له

"الهاشي".

4. أن يأخذ السارق اللفظ والمعنى معا بتبديل الألفاظ بزدها مع رعاية النظم والترتيب، كما فعل بقول حسان رحمه الله:

بيضُ الوجوه كريمَةٌ أحسابُهُمْ شُمُّ الأنوفِ من الطِّرازِ الأوَّلِ⁽⁴⁷⁾
فقال غيره:

سودُ الوجوه لئيمَةٌ أحسابُهُمْ فطسُ الأنوفِ من الطرازِ الآخرِ

ولعل تقسيمه لأنواع النسخ يرجع إلى تقسيم "ابن الأثير" حيث رأى أن النسخ على ضربين: الأول يسمى وقوع الحافر على الحافر، والثاني: هو الذي يؤخذ فيه المعنى وأكثر اللفظ⁽⁴⁸⁾، والضرب الأول أشار إليه "العلوي" في كتابه "الطراز" بأن يأخذ لفظ الأول ومعناه ولا يخالفه إلا بروي القصيدة.

وناقش "الهاشمي" النوعين الآخرين وهما: المسخ والسلخ، ولم يخرج عما ذهب إليه علماء البلاغة، ولعل حديثه عن الأنواع الثلاثة السابقة دون غيرها يشير إلى أن تلك الثلاثة هي الأصول في قضية السرقات، وهو في هذا يتفق مع "محمد بن علي الجرجاني" حيث قسمها ثلاثة أقسام هي: الانتحال، والإغارة، والإلمام⁽⁴⁹⁾.

كما أشار "الهاشمي" إلى المصطلحات التي تذكر غالبا عند البحث في السرقات؛ كالتضمين والاقتباس، وجعل التضمين خاصا بتوظيف الشعر، والاقتباس خاصا بتوظيف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأشار إلى أن الاقتباس ينقسم إلى ضربين: ضرب منه لا ينقل اللفظ المقتبس عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، كقول الشاعر:

وَإِذَا مَا شِئْتُ عِشَا بَيْنَهُمْ خَالِقَ النَّاسِ بَخْلَقِ حَسَنَ

والثاني: ما ينقل إلى معنى آخر؛ كقول ابن الرومي:

لَنْ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِي فَمَا أَخْطَأْتُ فِي مَنْعِي
لَقَدْ أَنْزَلْتَ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

وذكر أن الاقتباس من حيث القبول والرد ينقسم ثلاثة أقسام:

مقبول: وهو ما كان في الخطب والمواظ.

ومباح: وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص.

ومردود: وهو ما كان في الهزل⁽⁵⁰⁾.

ولم يطل "الهاشي" في قضية السرقات الشعرية، وربما يعود ذلك إلى أنه مسبوق بكثير من أقوال النقاد قبله؛ حتى لقد كان شغلهم الشاغل أن يذكروا من أين أخذ هذا الشاعر معناه، ومن سبقه إليه، ومن منهم أجاد، أهو الشاعر التابع أو المتبوع؟
مفهوم الأدب:

تناول "الهاشي" مفهوم الأدب بمعناه العام وتناوله من جانبه الأخلاقي، ومن جانبه الطبيعي، ومن جانبه الكسبي، كما أشار إلى الغاية التي يهدف إليها علم الأدب ويسعى لها، وأشار كذلك إلى تنوع الأدب إلى إنشائي ووصفي، هذا مجمل تناوله للأدب بعد استقراء هذه القضايا وتحديد مواضعها المتفرقة في "جواهر الأدب".

فعبّر عن الأدب من جانبه الأخلاقي بأنه: "كل رياضة محمودة يخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل"⁽⁵¹⁾، وهو ما عبر عنه محمد مريسي بقوله: "والأخلاق العظيمة الحسنة هي التي تضبط العلاقات والاهتمامات بين أنواع النشاطات الإنسانية القولية والفعلية، فيتحقق الانسجام بين تلك النشاطات كلما أخذت في الاعتبار أهمية الأخلاق في أداء دورها ومهمتها في الحياة، ويحدث العكس إذا لم تأخذ في اعتبارها تلك الأهمية"⁽⁵²⁾.

و"الهاشي" قد حدد مفهوم الأدب بأنه: معنى أخلاقي وتهديدي، وأنه طريق يجب أن يوصل للأخلاق الحميدة والفضائل الكريمة "وهذا هو المعنى العام للأدب الذي يتناول المعارف الإنسانية، والآثار العلمية، وأنواع الفنون الجميلة والرياضة مما يوسع الثقافة"⁽⁵³⁾.

ويشير إلى الأدب الطبيعي بقوله: "هو ما فطر عليه الإنسان من الأخلاق الحسنة والصفات المحمودة كالكرم والحلم"⁽⁵⁴⁾، فالطبع يرق ويصلب، ويسهل ويتوعر، ويقوى ويضعف لاختلاف الطبائع، وما يعتور الغرائز، والأمزجة من تقلبات في أحوالها فهناك من له "طبع في تأليف الرسائل والخطب، والأسجاع، ولا يكون له طبع في قرض بيت من الشعر"⁽⁵⁵⁾. وقد أشار ابن قتيبة إلى قضية الشاعر المطبوع: "من سمح بالشعر، واقتدر على القوافي، وأراك في صدر بيته عجزه وفي فاتحته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع، ووشى الغريزة"⁽⁵⁶⁾.

ونحن لا نوافق "الهاشي" فيما ذهب إليه من اعتبار الأدب الطبيعي منحصر فيما فطر عليه الإنسان من الأخلاق الحسنة والصفات المحمودة؛ فالأدب الطبيعي له جانبان: الجانب الإيجابي وهو



ما يتمثل في الأخلاق الحسنة والصفات المحمودة، والجانب السلبي: وهو ما يتمثل في الأخلاق السيئة والصفات المذمومة وما يمثلها من القبح والفساد والرذيلة، والدليل على ذلك شعر الخمر والمجون وغير ذلك، ومما يؤكد ما نذهب إليه أن طباع الإنسان قد تتركب من جميع الأخلاق التي لا يكاد يزولها من الخير والشر، إلا أن جانب الخير يطغى على طباع الإنسان.

كما تناول "الهاشمي" الأدب في جانبه الكسبي؛ بأنه ما اكتسبه بالدرس والحفظ والنظر فهو: "علم صناعي تعرف به أساليب الكلام البليغ في كل حال من أحواله"⁽⁵⁷⁾.

ويظهر من تعريف "الهاشمي" للأدب الكسبي بأنه علم الأدب القائم على الصناعة الفنية من معرفة إيراد أساليب الكلام المتضمن لعناصره البلاغية المناسبة لمقتضى الحال؛ لأن لكل مقام مقالاً. ويبدو أن "الهاشمي" يجاري في تعريفه للأدب تعريف الجرجاني علي بن محمد حيث عرفه "الهاشمي" بنفس التعريف لفظاً ومعنى حيث قال: إنه "عبارة عن معرفة ما يحتز به من جميع أنواع الأدب"⁽⁵⁸⁾.

كما أشار "الهاشمي" إلى الغاية التي يسعى إليها علم الأدب فقال: "الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب، وتهذيب العقل، وتذكية الجنان"⁽⁵⁹⁾.

والأدب منه ما هو إنشائي، ومنه ما هو وصفي أي: أدب الإبداع والتعبير الفني، وأدب الدراسة والبحث في أصول ذلك الإبداع والتعبير الفني، هذا مفهوم الأدب كما جاء عند "الهاشمي" في كتابه "جواهر الأدب".

المبحث الثاني: منهج "الهاشمي" في النقد

كما أن للهاشمي آراءه النقدية فقد كان له منهجه النقدي الذي ميز فكره بين علماء عصره؛ إذ كان منهجه واضحاً من خلال عرضه لآرائه النقدية وتحليله للشعر، سواء كان ذلك في نقده للشعر وأعلامه، أم في موازناته الشعرية واختياراته.

نقد "الهاشمي" للشعر وأعلامه:

ناقش "الهاشمي" عدداً من القضايا النقدية، وهي قضايا مبثوثة في أثناء مؤلفاته وخاصة في كتابي "جواهر الأدب" و"جواهر البلاغة" ومنها: قضية نقد الشعر وأعلامه. والجدير بالذكر أن الشعر العربي منذ نشأته قام على أساس الموازنات الفطرية في قضايا تفضيل شاعر على آخر أو دلالة معنوية على أخرى، أو لفظ على لفظ، ثم تطورت هذه الموازنات؛ حتى اتضحت ونضجت مع

مرور الزمن وتعاقب العصور؛ حتى إذا ما وصلنا إلى عصر "الهاشي" رأينا ظهور أثر العصر والثقافة والحضارة وتأثير ذلك كله في الذوق والفهم والتقدير والحكم.

و"الهاشي" تعمق في تذوق الأدب وفهمه وتحليله، فوازن بين شعر وشعر، وبين شاعر وشاعر، وبين معنى ومعنى، وبين لفظ ولفظ وآخر، وليس من السهل أن نحزر منهج "الهاشي" النقدي، وطريقته في فهم النصوص الأدبية وتذوقها والحكم عليها؛ لأن "الهاشي" لم يؤلف في النقد كتابا خاصا كما فعل علماء النقد الكبار، ولم يضع له ضوابط ومعايير شأن غيره من النقاد المعاصرين له، كالمرصفي في "الوسيلة الأدبية"، ولم يتناول النقد من الناحية النظرية وإنما من الناحية التطبيقية من واقع الشعر والنثر وفنونهما وأغراضهما ومعانيهما وألفاظهما وإن كنا نجد بعض الآراء النظرية في بعض نواحي النقد.

لكن يمكن أن نتلمس منهجه من خلال ما تناوله في مؤلفاته ومصنفاته التي تناول فيها تراجم الشعراء والكتاب وأخبارهم ومختاراتهم الشعرية والنثرية، وأيضا من خلال رسائله الأدبية حول الشعراء والكتاب والخطباء وبين مكانتهم وشاعريتهم وإبداعهم، وكذلك من خلال كتب النقد والأدب التي ألفت في عصره، ومن خلال عرض آرائه النقدية وما تناوله بالتحليل والتقييم من شعر الشعراء على اختلاف عصورهم وشاعريتهم، ومقدرتهم الفنية ومذاهبهم الشعرية، وما تناوله أيضا بالتحليل والتقييم من نثر الكتاب والخطباء على اختلاف عصورهم وإبداعهم الفنية ومذاهبهم النثرية.

ويمكننا القول بأن النقد عند "الهاشي" قد اتجه نحو النقد العام والحكم العام على الشعر والشعراء؛ فغلب النقد المطلق على أحكامه النقدية؛ كأن يقول: هذا شعر جيد، وهذا شعر بليغ، وهذا شعر بديع، أو من أبلغ الشعر إلى غير ذلك من الأحكام النقدية غير المعللة؛ فكأنه يتجه نحو النقد الانطباعي والتأثري القائم على التأثير بالنقاد السابقين، كابن قتيبة، وابن المعتز، وابن رشيق، ومن أمثلة هذه الأحكام الانطباعية العامة: حكمه على قصيدة النابغة الذبياني حيث قال: "ومن أبلغ المعلقات والمطولات معلقة النابغة الذبياني"⁽⁶⁰⁾، وحكمه على معلقة عنتره بقوله: "وهي من أجمل المعلقات"⁽⁶¹⁾، وحكمه على معلقة "طرفة بن العبد" بقوله: "من أبلغ المقطعات والمعلقات"⁽⁶²⁾.

ولم يحدد "الهاشي" مقاييس البلاغة في معلقة "النابغة" ومعلقة "عنتره" ولا مقاييس الجمال التي أعجبت به في معلقة "عنتره" وجعلته يفضل كل واحدة بالحكم الذي أطلقه عليها وفضلها به على غيرها من المعلقات.

ويرى "الهاشمي" أن من جيد شعر "الأعشى" قصيدته التي أعدها لينشدتها بين يدي رسول الله - ﷺ - بمدحه فيها فلم يفز بذلك، ومطلعها:

أَلَمْ تُغْتَمِضْ عَيْنَاكَ لَيْلَةً أَرْمَدَا وَعَادَكَ مَا عَادَ السَّلِيمَ الْمُسَهَّدَا
وما ذاك من عشق النساء وإنما تناسيت قبل اليوم خُلَّةً مَهْدَا⁽⁶³⁾

وهي كما نرى أحكام انطباعية يطلقها دون تحليل لها، وهذه سمة تميز منهجه النقدي. ومن الأقوال التي عالج فيها "الهاشمي" قضية وصف الشعراء فيما نقله عن الأخفش قوله: "سعي الشاعر شاعرا لفطنته"⁽⁶⁴⁾.

فالشاعر، على هذا الأساس، هو شاعر الفطرة والغريزة الطبيعية دون الاعتماد على التصنع والاكْتِسَاب، والحق أن الشاعر لا بد له من الطبع أولاً، فإذا لم تكن له هذه الموهبة من الله - سبحانه وتعالى - فلا يعد شاعراً؛ لأن الطبع أساس الشعر على الرغم من أن الشاعر لا يكتفي بالطبع وحده، دون الصنعة، وإنما لا بد من الاعتماد على الاكْتِسَاب بالممارسة، فالفطرة التي ألهمها الله - سبحانه وتعالى - الإنسان لا بد لها من الصنعة، التي بها يكتسب الشاعر ملكة إبداع الشعر، وقد سلفت الإشارة في المقدمة إلى شيء من ذلك، والإشارة إلى ما أسسه عبد القاهر الجرجاني في هذه القضية.

وربما قصد "الهاشمي" من تجميع آراء الحكماء والشعراء في وصف الشعر والشعراء: أنه يؤمن بالمقاييس النقدية والفنية لبيان تليد الصنعة من طريفها، ولعلها تعود إلى أهمية معرفة وظيفة عمود الشعر المعروفة عند العرب؛ فقد جمع "المرزوقي" في مقدمة "شرح ديوان الحماسة" سبعة أبواب، رأى أنها تمثل طريقة العرب في الشعر وهي: "شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرة سوائر الأمثال، وشوارد الأبيات، والمقارنة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتنامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما"⁽⁶⁵⁾.

ومن هذا الباب نقد "الهاشمي" للأخطل والحكم عليه بالطبع مع البعد عن التكلف؛ فيقول: "كان مطبوعاً على الشعر، بعيداً عن التكلف والعمق فيه، وامتاز بإجاداته المديح والإبداع في معانيه"⁽⁶⁶⁾.

ومنه نقده الفرزدق وشعره بقوله: "يمتاز شعر الفرزدق بفخامة عبارته، وجزالة لفظه، وكثرة غريبه ومداخلة بعض ألفاظه في بعض، ولذلك يعجب به أهل اللغة والنحو وكان يقال: (لولا شعر



الفرزدق لذهب ثلث اللغة) ويعتبر الفرزدق من أفخر شعراء العرب وأشدهم ولوعًا بتعداد مآثر آبائه وأجداده⁽⁶⁷⁾.

ويقدم "الهاشي" أحكاما نقدية على بعض الأبيات السائرة لبعض الشعراء من خلال مختاراته الشعرية، ومن أمثلة ذلك حديثه عن الأبيات السائرة في شعر جرير، حيث يرى أن لجرير في كل باب من الشعر أبياتا سائرة هي الغاية التي يضرب بها المثل؛ فيقول: "إن أغزل شعر قالته العرب هو قول جرير:

إِنَّ الْعَيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حَوَرٌ قَتَلْنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيَيْنَ قَتْلَانَا⁽⁶⁸⁾

وإن أمدح بيت قوله:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأُنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونٍ رَاحٍ⁽⁶⁹⁾

وإن أفخر بيت قوله:

إِذَا غَضِبْتُ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ حَسِبْتَ النَّاسَ كُلَّهُمُ غَضَابَا⁽⁷⁰⁾

وإن أهجى بيت مع التصون عن الفحش قوله:

فَعُضَّ الطَّرْفَ إِنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ فَلَا كَعْبًا بَلِغْتَ وَلَا كِلَابَا⁽⁷¹⁾

ولعل "الهاشي" متفق أو متأثر بما ذهب إليه ابن سلام الجمحي في قوله: "وسألت الأسدي أخا بني سلامة عنهما فقال: بيوت الشعر أربعة: فخر ومديح ونسيب وهجاء، وفي كلها غلب جرير في الفخر"⁽⁷²⁾.

وهذه الأحكام النقدية التقييمية التي أشار إليها "الهاشي" بقوله: أغزل بيت، وأمدح بيت، وأفخر بيت، وأهجى بيت: أحكام ذات علاقة وثيقة بشرف المعنى في بعده النفعي خاصة، أكثر من علاقتها بجزالة اللفظ واستقامته وبالإصابة في الوصف؛ وذلك من حيث بنيتها المعرفية السلوكية، وليس ما يدنها من جزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف إلا من جهة ظاهرة الإيجاز والإشارات السريعة الموحية، من جهة الصياغة والقوالب الظاهرة.

الموازنات الشعرية:

الموازنة قضية من أهم القضايا النقدية، وتأتي أهميتها من حقيقة أنه ما من قارئ للشعر العربي في القديم أو الحديث إلا يقوم بعمليات الموازنة بين ما يقرؤه وبين ما تختزنه ذاكرة الناقد



الأدبية، وهي سمة من سمات نقدنا العربي. وتشير الكتب النقدية إلى أهمية البدايات الأولى للنقد الأدبي عند العرب ونشأة الموازنات الأدبية العفوية بين الشعراء؛ فأسواق العرب والشعر العربي كانت تعج بتلك الموازنات بين الشعراء، على نحو ما نجد في كتب الأدب وما حفلت به كتب الطبقات والموازنات والمنتخبات.

وتعد الموازنات من سبل المفاضلة بين الشعراء في شكلها التطبيقي للنقد الأدبي، الذي قصد التقويم والحكم على أعمال النقاد. وما يميز هذه القضية أن النقاد في التاريخ العربي قد وازنوا بين الشعراء في ثوب من المقاييس الذوقية وابتعدوا عن تعليل الأحكام النقدية، وهو ما يعرف بالنقد التطبيقي.

ومن أهم النقاد الذين وازنوا بين الشعراء: "محمد بن سلام الجمحي" في كتابه "طبقات فحول الشعراء" حيث قسم الشعراء إلى طبقات على أساس الموازنة الفنية، وقد سلفت الإشارة إليها. وتبعه "ابن قتيبة" في كتابه "الشعر والشعراء" فظهرت الموازنة في اختياره لكل شاعر بما يراه جيداً، وفي تقسيماته المشهورة للشعر؛ حيث قسمه إلى أربعة أضرب، هي: ضرب حسن لفظه وجاد معناه، وضرب منه حسن لفظه فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، وضرب جاد معناه وقصرت ألفاظه، وضرب قصرت ألفاظه وقصر معناه⁽⁷³⁾.

وتناول "ابن قتيبة" الشعراء المطبوعين، والمتكلفين، وجعل منهجه الحكم على الشاعر بالنظر إلى إجادته وهي مقياسه فيما يختار ويترجم، من غير نظر إلى أحكام العلماء والرواة، ولا إلى قدم الشاعر أو حداثة، وجعل ابن قتيبة سبب اختيار هذا المنهج أن الله لم يقصر العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر، وأن كل قديم كان محدثاً في زمانه، كما أن كل ما يعد محدثاً في زمن ما سيصير قديماً بمرور الأيام والسنين⁽⁷⁴⁾.

والذي دعا إلى توضيح منهج ابن قتيبة هو ظهور تأثر "الهاشمي" به أو اقترابه منه كما سيأتي. وجاء وجاء "الأمدي" بعد "ابن قتيبة" و"ابن سلام" بالموازنة بين "أبي تمام" و "البحري" في كتابه "الموازنة بين الطائيين" وتبعه "الجرجاني" في كتابه "الوساطة بين المتنبي وخصومه"... بموازنته بين المتنبي وغيره من الشعراء.

وقد تناول "الهاشمي" هذه القضية في كتابه "جواهر الأدب" وامتاز فيه بكثرة الموازنات وإطلاق الأحكام النقدية عليها. ونجد "الهاشمي" يوازن بين شعر "الأخطل" وغيره من شعراء الإسلام في وصف الخمر؛ فنبت التفرد للأخطل بقوله: "المتفرد بالتعمق بوصف الخمر دون الإسلاميين"⁽⁷⁵⁾. وانطلق "الهاشمي" يوازن بين الشعراء عن طريق الغرض الشعري، ويفضل بعض الشعراء في جودة الغرض عن غيرهم، ومن ذلك إشادته بوصف الخيل عند النابغة الجعدي فيقول: "وكان ممن يصفون الخيل فلا يلحق له في ذلك غبا؛ حتى ضرب به المثل فيه"⁽⁷⁶⁾.

ويوازن "الهاشمي" بين مجموعة من الشعراء تناولوا غرضاً واحداً؛ فيوازن بين النابغة الجعدي، وطفيّل، وأبي دؤاد الإيادي، وفي هذا ينقل قول الأصمعي: "ثلاثة يصفون الخيل فلا يقارهم أحد: طفيّل الغنوي، وأبو دؤاد الإيادي، والنابغة الجعدي"⁽⁷⁷⁾.

ونراه يشير إلى قضية نقدية مهمة؛ هي قضية السبق، وجعلها واحدة من أسس الموازنات بين الشعراء؛ فقد أشار إلى سبق "زهير بن أبي سلمى" في مدح هرم فيقول عن زهير: "ومما سبق فيه غيره قوله يمدح هرمًا:

مَنْ يَلْقَى يَوْمًا عَلَى عِلَاتِهِ هَرَمًا يَلْقَى السَّمَاحَةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقًا
قَدْ جَعَلَ الْمُتَبَتُّونَ الْخَيْرَ فِي هَرَمٍ وَالسَّائِلُونَ إِلَى أَبْوَابِهِ طُرُقًا
وَلَيْسَ مَانِعَ ذِي قُرْبَى وَذِي حَسَبٍ يَوْمًا وَلَا مُعْدِمًا مِنْ خَابِطٍ وَرَقًا
لَيْثٌ بَعَثَرٍ يَصْطَادُ الرِّجَالَ إِذَا مَا كَذَّبَ اللَّيْثُ عَنْ أَقْرَانِهِ صَدَقًا
يَطْعُمُهُمْ مَا ارْتَمَوْا، حَتَّى إِذَا اطْعَمُوا ضَارَبَ، حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اغْتَنَقَا
لَوْ نَالَ حَيٌّ مِنَ الدُّنْيَا بِمَنْزِلَةِ أَفْقَ السَّمَاءِ لَنَالَتْ كَمُّهُ الْأُفُقَا⁽⁷⁸⁾

ومن قضية السبق والابتكار أيضا ما ذهب إليه "الهاشمي" من تمايز بعض الشعراء عن غيرهم وسبقهم لبعضهم في التصوير والمعنى؛ من ذلك تعليقه على بيت "النابغة الجعدي":
أَكْنِي بغير اسمها وقد عِلِمَ اللَّهُ خَفِيَّاتِ كُلِّ مُكْتَتَمٍ⁽⁷⁹⁾

فنرى "الهاشمي" يثبت السبق في المعنى للنابغة الجعدي، وأن غيره من الشعراء تأثروا به وتابعوه؛ فيقول: "هو أول من سبق إلى الكناية في الشعر عن اسم من يعني إلى غيرها، وتبعه الناس بعده"⁽⁸⁰⁾.



ومن ذلك موازنته بين ابن المعتز وغيره من الشعراء فيقول عنه: "أشعر بني هاشم وأبرع الناس في الأوصاف والتشبيهات"⁽⁸¹⁾.

كما يقرر "الهاشمي" أن المحدثين - وإن كانوا قد استعملوا معاني القدماء، وأحيانا أفكارهم وصورهم - قد وُجدت في أشعارهم معاني لم يتكلم القدماء بها⁽⁸²⁾.

ونراه يثبت فضل "أبي تمام" على "المتنبي"، و"أبي العلاء المعري"، و"البحري" لكونه سابقا بالمعنى ومبتدئا له؛ فقال: "يعد أبو تمام رأس الطبقة الثالثة من المحدثين، انتهت إليه معاني المتقدمين والمتأخرين وظهر والدنيا قد ملئت بترجمة علوم الأوائل وحكمتها؛ فحصف عقله ولطف خياله بالاطلاع عليها، وهو الذي مهد طريق الحكم والأمثال للمتنبي وأبي العلاء وغيرهما، ولذلك كان يقال: إن "أبا تمام والمتنبي حكيمان والشاعر البحري"⁽⁸³⁾.

ويمكن القول إن "الهاشمي" في الموازنات التي سجلها لم يتعصب لقديم ولا لحديث، وإنما المقياس عنده يكون بحسب جودة الشاعر في الفن، ومقدرته الفنية على الإحياء بصورة يحس بها الآخرون، فهو مقارب أو متابع في هذه القضية لابن قتيبة ومنهجه في النقد، وقد سلفت الإشارة إليه سابقا.

مختاراته الشعرية ومقاييس الاختيار:

لقد مد "الهاشمي" قارئيه ومتلقيه بأكبر قدر من الأمثلة والشواهد الشعرية والمقطوعات المختارة، التي تعين الدارس على تربية الملكة الإبداعية، وتنمية الوعي الفني، وتنمية السلوك، والتطبيق على القاعدة النقدية، وكل ذلك قائم على أساس من الذوق السليم المدرب.

ويبدو أن "الهاشمي" لم يتخذ منهجا محددا في ترتيب مختاراته، فهو في مختاراته للأغراض الشعرية - مثلا - يبدأ في باب المديح بقول أمية بن أبي الصلت في مدح الله، ثم يختار قول محمود سامي البارودي في مدح سيد الأمة، وهكذا بقية الأغراض؛ فهو يبدأ بالقديم ويأتي بالحديث معه، ومختاراته من الشعر الحديث تأتي بغير ترتيب؛ فأحيانا يختار شعراء من العصر الحديث ويقدمهم على شعراء العصر العباسي أو العكس، وذلك إن دل فإنما يدل على أنه لم يتبع منهجا محددا في تنظيم مختاراته، ولا أراه سيظهر إلا بشيء من الاعتساف وضرب من الالتفاف.

غير أنه من الممكن أن نقول: إن "الهاشمي" من خلال تنويعه لمختاراته الشعرية بين القدامى والمحدثين أراد أن يثبت أن الإكثار من الحديث عن الماضي، إنما كان لما فيه من قوة وبلاغة وجمال،

كما أراد أن يثبت معارضة المحدثين للقدماء، واقتدارهم على السير على ضربهم في إنشاء قريض الشعر.

وأن جودة النصوص الشعرية مع مراعاة الغرض الشعري كالممدح والفخر والحماسة وغير ذلك من الأغراض الشعرية، كانت عاملاً مؤثراً في مختاراته.

كما أن مما يمكننا قوله أن "الهاشي" أراد بمختاراته بعدا تكوينيا يظهر جليا من خلال بعض المقاييس التي جعلها هدفا لترسيخ ذلك البعد:
المقياس الأول: تنمية الذائقة

عمل "الهاشي" على تنمية الذائقة الأدبية من خلال النماذج والمختارات الشعرية التي كان لها الأثر الكبير في توجيه الشعراء المعاصرين والقراء والمتلقين؛ ولهذا أصبح لكتابه "جواهر الأدب" أكبر الأثر في تكوين ثقافة الشعراء المعاصرين والقراء والمتلقين في أواخر القرن التاسع عشر.

و"الهاشي" يعلي من شأن الذوق ويصفه بأنه: "قوة غريزية لها اختصاصها بإدراك لطائف الكلام، ومحاسنه الخفية وتحصيل بالمثابرة على الدرس وبالممارسة لكلام البلغاء وتكراره على السمع والتفطن لخواص معانيه وتراكيبه وبتنزيه العقل والقلب عما يفسد الأخلاق والآداب"⁽⁸⁴⁾؛ لا سيما أن "الهاشي" أيضا واحد من البلاغيين الذين درسوا القيمة التعبيرية للألفاظ، ووضعوا مقاييس نقدية للألفاظ، ووضعوا لها شروطا في فصاحتها، مع اهتمامه بالتراكيب ودلالاتها، كما نرى ذلك جليا في كتابه "جواهر البلاغة".

و"الهاشي" مع إعلائه ل شأن الذوق تنظيرا نجد أن ذوقه يتميز بالطبع، وإدراك لطائف الكلام ومحاسنه من النصوص الشعرية، ويتجلى ذلك تطبيقا من خلال مختاراته الشعرية في العصور الأدبية جميعها، وفي تناوله للأغراض الشعرية في القديم والحديث، وأغلب اختياراته الشعرية للقدماء والمحدثين راجع إلى ذوقه، وقد قال: "اختيار المرء قطعة من عقله تدل على تخلقه وفضله"⁽⁸⁵⁾.

وهو يقدم المختارات الشعرية على النثرية، وهذا نابع من إيمانه بأثر الشعر في تنمية الذائقة عند متلقيه؛ لما للشعر من أثر بالغ في النفوس، وأثر كبير في صقل الذوايق وتنميتها، وكل هذا يحث المتلقي ويصقل ذائقته بطريق الدربة والمران والممارسة التي ينمو بها الذوق؛ فيصبح قادرا على التمييز



من خلال لطائف الكلام ومحاسنه، ولعل هذا يؤكد أن "الهاشمي" قد جدد في رسالة النقد الأدبي في عصره الذي أصيب بنوع من الركود في هذا الباب.

المقياس الثاني: تعليم الناشئة

أراد "الهاشمي" من خلال مختاراته الشعرية أن تكون مادة لتعليم الناشئة، وذلك من خلال اختيار النماذج القوية، الجزلة في اللفظ والمعنى وقوة التصوير البياني؛ لكي يحتذوا حذوها في القوة والبلاغة والفصاحة. ويظهر هذا من خلال ما ضمنه كتابه "جواهر الأدب" من نماذج تعبر عن روح المعاصرة، وتنتقل إلى روح الأديب الناشئ بلغة تقرب له ومختارات تبرهن له؛ فتبعته هذه الروح على التمييز وصحة الاقتداء، وحفظ محاسن الشعر.

وهذه الخاصية من أهم غايات الأدب عموماً والشعر خصوصاً، ولعل هذا يتناسب مع ما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في دعوته إلى حفظ محاسن الشعر وأنه قال لابنه عبد الله: "يا بني انسب نفسك، تصل رحمك واحفظ محاسن الشعر يحسن أدبك؛ فإن من لا يعرف نسبه لم يصل رحمه، ومن لم يحفظ محاسن الشعر لم يؤد حقاً ولم يقترب أدباً"⁽⁸⁶⁾.

وعن هذه الخاصية يقول "أحمد الزيات": "فإذا عني القائمون على الثقافة بتعليم اللغة على النحو الذي تعلم به اللغات الأوروبية في الغرب، وعرضوا على النشء المثل العليا من الأدب قديمه وحديثه، ورغبوه في قراءتها بالعرض المشوق والطبع الأنيق والمكافأة الحسنة، رجونا أن تنشأ الأذواق على الصحة وتجري على الطبع"⁽⁸⁷⁾.

لذا قصد "الهاشمي" من خلال مختاراته الاطلاع على الأدب القديم اطلاعاً يحث الشاعر الحديث على مسابقة أيام القوة والرصانة، وإلباس شعره لباساً قوياً جديداً معبراً عن أفكار عصره واتجاهات زمانه.

المقياس الثالث: تنمية الوعي الفني

"الهاشمي" رجل بلاغي من الطراز الفريد في العصر الحديث؛ فقد أحسن وأبدع في اختياراته الشعرية التي تتميز ببلاغته؛ وهي أجود وأبلغ النصوص الشعرية التي تعد دليلاً واضحاً على امتلاكه الحاسة النقدية المرفهة، وذلك مما يجتذب القارئ ويعمل على تنمية حسه ووعيه وحسن اختياره، وكثيراً ما تقتبس مختاراته تحت عنوان "من أحسن ما قرأت" وهو درس في تنمية الحس والوعي الفني؛ يقول "قليقلة": "ولا بأس في أن نجعل درس البلاغة تحت عنوان "من أحسن ما قرأت" أو "من أحسن

ما سمعت" لنورد فيه ما يعجبنا من القصائد والفصول والخطب، مبينين سر جمالها وأوجه حسن⁽⁸⁸⁾ها.

وقد ربط "الهاشي" ذوقه الأدبي بنظريته الأخلاقية في تهذيب السلوك وتنمية الوعي الفني؛ فجاءت مختاراته الشعرية ومقطوعاته تتميز بائتلاف اللفظ والبعد عن الغرابة والتعقيد وإبراز التجربة الشعورية في صورة مختلفة معتدلة يألفها الذوق.

والمختارات بطبعها وليدة مجاميع شعرية أفرزتها الأذواق النقدية لعيون الشعر العربي دون إبداء التعليل؛ فيبقى الإدراك الجمالي لمختارات "الهاشي" دفيناً في قلبه باعتباره شاعراً يرى ما لا يراه الآخرون؛ ولذا يقول المرزوقي: "هكذا قضية طبعي، أو أرجع إلى غيري ممن له الدربة والعلم بمثله فإنه يحكم بمثل حكمي"⁽⁸⁹⁾.

النتائج:

- بعد تتبع آراء ومنهج "الهاشي" في النقد خرجت الدراسة بنتائج، نجمل أهمها فيما يأتي:
- 1- "الهاشي" من نقاد العصر الحديث، الذين كان لهم الأثر الأكبر في تطور ونماء الحياة الفكرية والأدبية في عصره، وفي عصرنا الحاضر.
 - 2- نجد في تأليفه خلاصة فكره النقدي، الذي تشكل من شتى مصادر الأدب والنقد، وكتابيه "جواهر الأدب" من أغنى كتبه النقدية بل هو أغناها وأقناها؛ إذ هو قد ضمنه معظم آرائه النقدية ويمكن أن يمثل فكره النقدي.
 - 3- لم يضع "الهاشي" كتاباً خاصاً في النقد، وإنما تناول القضايا النقدية من الناحية التطبيقية العملية، فعالج الشعر في القديم والحديث في فنونه، ومعانيه، وألفاظه، وهو نقد يقوم تارة على الذاتية والانطباعية، وتارة أخرى يعتمد على الشرح وبيان مظاهر الجودة والرداءة من خلال الحكم على الشعراء ونصوصهم وأغراضهم، ومن خلال عقد الموازنات بين الشعراء وغير ذلك من القضايا التي عرض لها.
 - 4- آراء "الهاشي" التي تشكلت من خلال الوقوف على ألفاظ ومعاني الشعراء ما هي في الأساس إلا قضية الشكل والمضمون، وهي قضية ضاربة في أعماق تاريخ نقدنا العربي.

- 5- تناول "الهاشي" قضية السرقات وجعلها ضمن علم البديع وخاتمةً له في كتابه "جواهر البلاغة" متابعاً في ذلك غير قليل من علماء البلاغة، وظهر تأثره جلياً بابن الأثير في تناول هذه القضية.
 - 6- أظهر "الهاشي" كثيراً من آرائه النقدية المعتمدة على الذوق في نقده للشعر والشعراء، ويظهر امتلاك "الهاشي" للذوق السليم والحاسة النقدية المرفهة.
 - 7- لا ندعي أن "الهاشي" كان أساساً لكل هذه القضايا النقدية؛ لكنه واحد من الذين أرسوا دعائم النظرية النقدية في الأدب العربي في العصر الحديث على الرغم من التحديات التي واجهته والركود الذي عاشه عصره.
 - 8- الجانب النقدي عند "الهاشي" لم يخرج عن طريقة النقد التقليدي، وظل متابعاً لآراء النقاد القدماء متأثراً بآراء العلماء في الأصل إلا في بعض القضايا كالحديث عن رأيه في بعض الشعراء وفي شعرهم، أما القضايا النقدية المتداولة مثل مفهوم الشعر، وطبقات الشعراء، والسرقات الشعرية، وغير ذلك فقد كانت مجارة للأقوال التقليدية، وظهر تأثره جلياً بابن خلدون، وابن سلام الجمحي، وابن قتيبة؛ غير أن تأثره كان تأثراً واعياً، وموقفه موقف المدرك بوعيه، العميق في نظرتة، المقتنع بحكمه.
 - 9- اتجه "الهاشي" في منهجه نحو النقد العام، والحكم العام على الشعر والشعراء؛ فغلب النقد المطلق على أحكامه النقدية، وجاءت أحكام انطباعية يطلقها دون تحليل لها.
 - 10- اعتمد "الهاشي" في منهج موازناته على تفرد الشاعر، وغرضه، وشرف معناه.
 - 11- يمكننا القول: إن "الهاشي" أراد بمختاراته الشعرية بعداً تكوينياً يظهر جلياً من خلال بعض المقاييس التي جعلها هدفاً لترسيخ ذلك البعد، وهي: تنمية الذوق، وتنمية الوعي الفني، وتعليم الناشئة.
- ويمكن تسجيل بعض التوصيات في ختام هذه الدراسة، وأهمها توصيتان:
- "الهاشي" ذلك العالم الأديب ما زال بحاجة ماسة إلى دراسة لكثير من النواحي الفكرية والمعرفية المتناثرة في مؤلفاته الموسوعية في شتى علوم اللغة العربية وآدابها.
 - توصي هذه الدراسة بأهمية تسليط الضوء على نقاد العصر الحديث؛ بإبراز جهودهم وتبيان آرائهم وتسجيل مواقفهم النقدية وحضورهم الفكري والمعرفي.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز: 41، 51، 71، 140، 547-549. شادي، وشرح الدلائل: 34.
- (2) المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة: 12، 13.
- (3) ينظر: عبدالله، مقدمة في النقد الأدبي: 65.
- (4) ينظر: نفسه: 75.
- (5) ضيف، النقد: 9.
- (6) ينظر: الزركلي، الأعلام: 1/ 86، 251. سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة: 2/ 1889. كحالة، معجم المؤلفين: 1/ 91.
- (7) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (8) مجاهد، الأعلام الشرقية: 4/ 29.
- (9) كحالة، معجم المؤلفين: 1/ 91.
- (10) ينظر: مجاهد، الأعلام الشرقية: 4/ 29.
- (11) الهاشي، جواهر الأدب: 1/ 7.
- (12) الهاشي، أسلوب الحكيم: ز.
- (13) الهاشي، جواهر الأدب: 2/ 445.
- (14) ينظر: كحالة، معجم المؤلفين: 1/ 91.
- (15) الشايب، أصول النقد الأدبي: 296.
- (16) الجمعي، طبقات فحول الشعراء: 1/ 56.
- (17) خفاجي، نقد الشعر: 64.
- (18) الهاشي، جواهر الأدب: 2/ 25.
- (19) نفسه: 2/ 29.
- (20) نفسه: 2/ 25.
- (21) ابن خلدون، المقدمة: 572. ينظر: القيرواني، العمدة: 1/ 118، 119. الهاشي، جواهر الأدب: 1/ 42.
- (22) ينظر ابن خلدون، المقدمة: 569.
- (23) ينظر: نفسه: 573. الهاشي، جواهر الأدب: 1/ 42.
- (24) الهاشي، جواهر الأدب: 2/ 296.
- (25) نفسه: 2/ 25، 26.
- (26) الجمعي، طبقات فحول الشعراء: 1/ 26.
- (27) الهاشي، جواهر الأدب: 2/ 26.

- (28) ينظر: الهاشمي، جواهر الأدب: 2/ 26. الجمعي، طبقات فحول الشعراء: 1/ 39، 40. القيرواني، العمدة: 1/ 86، 87.
- (29) الجمعي، طبقات فحول الشعراء: 1/ 23، 24.
- (30) نفسه: 1/ 204.
- (31) زايد، ابن المعتز وآراؤه البلاغية والنقدية: 80.
- (32) ابن المعتز، طبقات الشعراء المحدثين: 19.
- (33) الهاشمي، جواهر الأدب: 2/ 30.
- (34) الأمدى، الموازنة: 1/ 55.
- (35) الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه: 183.
- (36) القيرواني، العمدة: 2/ 281.
- (37) القيرواني، العمدة: 2/ 281.
- (38) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 373.
- (39) الجرجاني، أسرار البلاغة: 203.
- (40) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 75.
- (41) ابن حمزة، الطراز: 3/ 107.
- (42) الهاشمي، جواهر البلاغة: 359.
- (43) الجرجاني، الإشارات والتنبيهات: 306.
- (44) ابن الأثير، المثل السائر: 3/ 265.
- (45) الهاشمي، جواهر البلاغة: 359.
- (46) الحطينة، ديوانه: 108.
- (47) ابن ثابت، ديوانه: 363.
- (48) ابن الأثير، المثل السائر: 3/ 273-276.
- (49) الجرجاني، الإشارات والتنبيهات: 306-311.
- (50) الهاشمي، جواهر البلاغة: 361، وهي قسمة السيوطي في الإتيان، وينظر في تفصيل ذلك والتمثيل عليه ومناقشة ضوابط الاقتباس: القحطاني، اتجاهات القدماء في توظيف التراث: 63.
- (51) الهاشمي، جواهر البلاغة: 361.
- (52) الحارثي، الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي: 8.
- (53) الشايب، أصول النقد الأدبي: 8.
- (54) الهاشمي، جواهر الأدب: 1/ 14.

- (55) الجاحظ، البيان والتبيين: 208 / 1.
- (56) ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 90 / 1.
- (57) الهاشي، جواهر الأدب: 14 / 1.
- (58) الهاشي، جواهر الأدب: 14 / 1. الجرجاني، التعريفات، الجرجاني: 29.
- (59) الهاشي، جواهر الأدب: 14 / 1. الجرجاني، التعريفات، الجرجاني: 29.
- (60) الهاشي، جواهر الأدب: 42 / 2.
- (61) نفسه: 53، 54 / 2.
- (62) الهاشي، جواهر الأدب: 296 / 2.
- (63) الأعشى الكبير، ديوانه: 100.
- (64) الهاشي، جواهر الأدب: 69 / 2.
- (65) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة: 12 / 1. ينظر: الحارثي، عمود الشعر النشأة والمفهوم: 441.
- (66) الهاشي، جواهر الأدب: 148 / 2.
- (67) نفسه: 150 / 2.
- (68) جرير، ديوانه: 702.
- (69) نفسه: 117.
- (70) نفسه: 99.
- (71) نفسه: 97.
- (72) الجمعي، طبقات فحول الشعراء: 380، 379 / 2.
- (73) ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 65.
- (74) ينظر: نفسه: 69.
- (75) الهاشي، جواهر الأدب: 148 / 2.
- (76) نفسه: 146 / 2.
- (77) الهاشي، جواهر الأدب: 146 / 2. ينظر: الأصفهاني، الأغاني: 16، 268.
- (78) أبو العباس ثعلب، شرح ديوان زهير: 64.
- (79) النابغة الجعدي، ديوانه: 157.
- (80) الهاشي، جواهر الأدب: 145 / 2.
- (81) نفسه: 196 / 2.
- (82) نفسه: 244 / 2.
- (83) نفسه، الصفحة نفسها.

(84) نفسه: 1/ 14.

(85) نفسه: 2/ 3.

(86) القرشي، جمهرة أشعار العرب: 52.

(87) الزيات، دفاع عن البلاغة: 66.

(88) قلقيلة، دراسات في النقد الأدبي والبلاغة: 39.

(89) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة: 1/ 15.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، 1983 م.
- 2) الزيات، أحمد حسن، دفاع عن البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، 1967 م.
- 3) الأصفياني، علي بن الحسين، الأغاني: تحقيق: لجنة من الأدباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ت.
- 4) الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوانه، تحقيق: حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1992 م.
- 5) الأنصاري، حسان بن ثابت، ديوانه، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990 م.
- 6) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- 7) الجرجاني، محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1992 م.
- 8) الجرجاني، محمد بن علي، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، نهضة مصر، د.ت.
- 9) جرير، جرير بن عطية الكلبي، ديوانه، شرح إيليا حاوي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1983 م.
- 10) الجمعي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، بجدة، د.ت.
- 11) الحارثي، محمد مريسي، عمود الشعر النشأة والمفهوم، نادي مكة الثقافي الأدبي، السعودية، 1416 هـ.
- 12) الحارثي، محمد مريسي، الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري، مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي، السعودية، 1989 م.
- 13) الحطيئة، جرول بن أوس بن مالك، ديوانه، تحقيق: أبي سعيد السكري، دار صادر، بيروت، 1981 م.
- 14) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2002 م.
- 15) زايد، عبد الرازق أبو زيد، ابن المعتز وآراؤه البلاغية والنقدية، دار الشافعي، 1997 م.
- 16) الزركلي، خير الدين لن محمود، الأعلام، وزارة المعارف، السعودية، 2008 م.
- 17) سركيس، يوسف، معجم المطبوعات العربية والمعربة، نشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.



- (18) الشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1999م.
- (19) ضيف، شوقي، النقد، دار المعارف، مصر، 1984 م.
- (20) طبانة، بدوي، السرقات الأدبية - دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969م.
- (21) ابو العباس ثعلب، أحمد بن يحيى بن زيد، شرح ديوان زهير ابن ابي سلمي، تحقيق: حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، 1991م.
- (22) ابن العبد، طرفة، ديوانه، شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق: عمر فاروق الطباع، دار القلم، بيروت، د.ت.
- (23) ابن قتيبة، عبد الله مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1966م.
- (24) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (25) القيرواني، الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1981م.
- (26) قلقيلة، عبد العزيز، دراسات في النقد الأدبي والبلاغة، دار العلوم، القاهرة، 1980م.
- (27) كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
- (28) المبارك، مازن، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (29) مجاهد، زكي محمد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشر الهجرية من سنة 1301هـ إلى سنة 1365هـ، مطبعة الفجالة الجديدة، مصر، 1994م.
- (30) المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة ولجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1951م.
- (31) ابن المعتز، عبد الله، بن محمد طبقات الشعراء المحدثين، تحقيق: عبد الستار فراج، دار المعارف، القاهرة، 1976م.
- (32) الجعدي، قيس بن عبد الله بن عُدَس ، ديوانه، منشورات المكتب الإسلامي، لبنان، 1964م.
- (33) الهاشمي، أحمد، أسلوب الحكيم في منهج الإنشاء القويم، مطبعة مدرسة والدّة عباس الأول، مصر، 1906م.
- (34) الهاشمي، أحمد، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- (35) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

Arabic references

- 1) ibn al-'Aṭir, Naṣrallāh ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abdalkarīm, al-Maṭal al-Sā'ir fi 'Adab al-Kātib & al-Šā'ir, ed. 'Aḥmad al-Ḥūfī, Badawī Ṭabānah, Dār al-Rifā'ī, al-Riyāḍ, 1983.

- 2) al-'Aṣḥānī, 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad, al-'Aḡānī, ed. Laḡnah mina al-'Uḍabā', Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt, Lubnān, N. D.
- 3) al-Zayyāt, 'Aḥmad Ḥasan, Difā' an al-Balāḡah, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1967.
- 4) al-'Aṣā al-Kabīr, Maymūn ibn Qays, Dīwānuh, ed. Ḥannā Naṣr al-Ḥittī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1992.
- 5) al-'Anṣārī, Ḥassān ibn Ṭābit, Dīwānuh, ed. 'Abd alrahmān al-Barqūqī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1990.
- 6) al-Ġāhiz, 'Abū 'Uṭmān 'Amr ibn Baḥr, al-Bayān & al-Tabyīn, ed. 'Abd alsalām Ḥārūn, Dār al-Ġīl, Bayrūt, N. D.
- 7) al-Ġurḡānī, Muḥammad ibn 'Alī, al-Ta'ryfāt, ed. 'Ibrāhīm al-'Ibyārī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1992.
- 8) al-Ġurḡānī, Muḥammad ibn 'Alī, al-'Iṣārāt & al-Tanbihāt fī 'Ilm al-Balāḡah, ed. 'Abd alqādir Ḥusayn, Nahḍat Miṣr, N. D.
- 9) Ġarīr, Ġarīr ibn 'Aṭīyah al-Kalbī, Dīwānuh, Ṣarḥ Ḳīyā Ḥawī, al-Ṣarīkah al-'Ālamīyah lil-Kitāb, Bayrūt, 1983.
- 10) al-Ġamḥī, Muḥammad ibn Sallām, Ṭabaqāt Fuḥūl al-Šu'arā', ed. Maḥmūd Šakir, Maṭba'at al-Madanī, bi-Ġiddah, N. D.
- 11) al-Ḥārīṭī, Muḥammad Marīsī, 'Amūd al-Šī'r al-Naṣ'ah & al-Mafhūm, Nādī Makkah al-Ṭaqāfī al-'Adabī, al-Su'ūdīyah, 1416.
- 12) al-Ḥārīṭī, Muḥammad Marīsī, al-Ittiḡāh al-'Aḥlāqī fī al-Naqd al-'Arabī ḥattā Nihāyat al-Qarn al-Sābi' al-Ḥiḡrī, Maṭbu'āt Nādī Makkah al-Ṭaqāfī al-'Adabī, al-Su'ūdīyah, 1989.
- 13) al-Ḥuṭay'ah, Ġarwal ibn Aws ibn Mālik, Dīwānuh, ed. 'Abī Sa'īd al-Sukkarī, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1981.
- 14) ibn Ḥaldūn, 'Abd alrahmān ibn Muḥammad, al-Muqaddimah, ed. Darwīš al-Ġwaydī, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Ṣaydā, Bayrūt, 2002.
- 15) Zāyid, 'Abd alrāziq 'Abū Zayd, ibn al-Mu'tazz & Ārā'uḥu al-Balāḡīyah & al-naqḍīyah, Dār al-Šafī'ī, 1997.
- 16) al-Zarkalī, Ḥayr al-Dīn ibn Maḥmūd, al-'Ālām, Wizārat al-Ma'ārif, al-Su'ūdīyah, 2008.



- 17) Sarkīs, Yūsuf, Muḡam al-Maṭbū'āt al-'Arabīyah & al-Mu'arrabah, Našr Maktabat al-Ṭaqāfah al-Dīnīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 18) al-Šāyib, 'Aḥmad, Uṣūl al-Naqd al-'Adabī, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1999.
- 19) Ḍayf, Šawqī, al-Naqd, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, 1984.
- 20) Ṭabānah, Badawī, al-Sariqāt al-'Adabīyah-Dīrāsah fī Ibtikār al-'A'māl al-'Adabīyah & Taqlidihā, Maktabat al-'Anḡlū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1969.
- 21) 'Abū al-'Abbās Ṭa'lab, 'Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Zayd, Šarḥ Dīwān Zuhayr ibn 'Abī Salmā, ed. Ḥannā Našr al-Ḥittī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1991.
- 22) ibn al-'Abd, Ṭarafah, Dīwānuh, Šarḥ al-'A'lam al-Šantamarī, ed. 'Umar Fārūq al-Ṭabbā', Dār al-Qalam, Bayrūt, N. D.
- 23) ibn Qutaybah, 'Abdallāh Muslim al-Dīnawarī, al-Ši'r & al-Šu'arā', ed. 'Aḥmad Muḥammad Šakir, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1966.
- 24) Qudāmah ibn Ġa'far, Naqd al-Ši'r, ed. Muḥammad 'Abdalmun'im Ḥafāḡī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 25) al-Qayrawānī, al-Ḥasan ibn Rašiq, al-'Umdah fī Maḥāsin al-Ši'r & Ādābuh & Naqdiḥ, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Ġīl, Bayrūt, 1981.
- 26) Qalqīlah, 'Abdal'azīz, Dirāsāt fī al-Naqd al-'Adabī & al-Balāḡah, Dār al-'Ulūm, al-Qāhirah, 1980.
- 27) Kaḥālah, 'Umar Riḍā, Muḡam al-Mū'allifīn Tarāḡim Muṣannifī al-Kutub al-'Arabīyah, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1993.
- 28) al-Mubārak, Māzin, al-Mūḡaz fī Tārīḥ al-Balāḡah, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.
- 29) Muḡāhid, Zakī Muḥammad, al-'A'lam al-Šarqīyah fī al-Mi'ah al-Rabī'ah 'Ašar al-Ḥiḡrīyah min Sanat 1301h 'ilā Sanat 1365h, Maṭba'at al-Faḡḡalah al-Ġadīdah, Miṣr, 1994.
- 30) al-Marzūqī, 'Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan, Šarḥ Dīwān al-Ḥamāsah, ed. 'Aḥmad 'Amīn, & 'Abdalsalām Hārūn, Maṭba'at & Laḡnat al-Ta'līf & al-Tarḡamah, al-Qāhirah, 1951.
- 31) ibn al-Mu'tazz, 'Abdallāh, ibn Muḥammad Ṭabaqāt al-Šu'arā' al-Muḥaddiṭīn, ed. 'Abdalsattār Farrāḡ, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1976.



- 32) al-Ġa'dī, Qays ibn 'Abdallāh ibn 'Udas, Dīwānuh, Manšūrāt al-Maktab al-'Islāmī, Lubnān, 1964.
- 33) al-Hāšimī, 'Aḥmad, 'Uslūb al-Ḥakyīm fī Manḥağ al-'Inšā' al-Qawīm, Maṭba'at Madrasat Walīdat 'Abbās al-'Awwal, Miṣr, 1906.
- 34) al-Hāšimī, 'Aḥmad, Ġawāhir al-'Adab fī 'Adabīyāt & 'Inšā' Luğat al-'Arab, Maktabat al-Ṭaqāfah al-Dīnīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 35) al-Hāšimī, 'Aḥmad, Ġawāhir al-Balāğah fī al-Ma'ānī & al-Bayān & al-Badī', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, N. D.





تحليل نقدي لخطاب التنمر الإلكتروني

د. ذكرى يحيى القبيلي*

zekrakareem@hotmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن ممارسات التنمر الإلكتروني اللغوية والخطابية والاجتماعية، وتصنيف تمثالاته وأبعاده الاجتماعية، ومحاولة فهم أساليبه وآثاره. مع تقديم دراسة لغوية لمصطلح التنمر. وقد وقف البحث على مدونات مختلفة من منشورات مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة في فترات زمنية مختلفة. واعتمد منهج التحليل النقدي للخطاب (CDA) وتحديدًا المقاربة الجدلية العلائقية ليفيركلوف. فجاء في محاور، هي: تحديد مشكلة التنمر وآثاره، وتتبع المصطلح واستعماله في المعاجم والمدونة اللغوية العربية ومواقع التواصل الاجتماعي، والممارسة الخطابية، والممارسة الاجتماعية. وفي النتائج نوه البحث إلى أن مواجهة التنمر وآثاره السلبية لا تقع على عاتق طرف واحد، بل هي مسؤولية وواجب يتشارك فيها الفرد والأسرة والمجتمع والإعلام والمؤسسات التعليمية والحكومية والهيئات الخاصة، كل في دوره المنوط به، وتكامل أدوارهم في العلاج والحد من هذه الظاهرة السلبية.

الكلمات مفتاحية: التحليل النقدي للخطاب، المقاربة العلائقية الجدلية، مواقع التواصل الاجتماعي، المدونة اللغوية العربية.

* أستاذ اللسانيات - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القبيلي، ذكرى يحيى، تحليل نقدي لخطاب التنمر الإلكتروني، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 706-677.

© تُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Critical Analysis of Cyberbullying Discourse

Dr. Zikra Yahya Al-Qabili*

zekrakareem@hotmail.com

Abstract:

The aim of this research is to examine the linguistic, rhetorical, and social practices related to cyberbullying. This involves categorizing its representations and social dimensions, understanding its methods and effects, and conducting a linguistic study of the term "bullying". To achieve these objectives, various blogs from diverse social media platforms during different time periods were analyzed using the Critical Discourse Analysis (CDA) approach, specifically the relational dialectical approach of Verklhoff. The research focused on several axes, including defining the problem of bullying and its effects, tracking the term and its use in dictionaries, analyzing the Arabic linguistic code and social networking sites, examining rhetorical practices, and evaluating social practices. The findings of the study indicate that confronting bullying and its negative effects is not the sole responsibility of any one party. Instead, it is a collective responsibility shared by individuals, families, society, media, educational and governmental institutions, and private organizations. Each of these entities has an assigned role, and their roles are complementary in treating and limiting this negative phenomenon.

Keywords: Critical Discourse Analysis, Dialectical Relational Approach, Social Media, Arabic Linguistic Blog.

*A Professor of Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qabili, Zikra Yahya, Critical Analysis of Cyberbullying Discourse, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 5, I 1, 2023: 677 -706.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

التنمر سلوك لغوي سلمي وشكل من أشكال الممارسة العدوانية. وعادة ما تكون آثاره خطيرة على أطراف التنمر والمجتمع عامة. ولا يخفى على المتابع مدى انتشاره في قنوات التواصل الاجتماعي المختلفة: تويتر، فيسبوك، انستجرام، يوتيوب، وكذا في الأخبار والصحف الإلكترونية وكأنه بات يشكل ظاهرة إلكترونية. وهذا دفعني لتقدير الحاجة لدراسته بوصفه ممارسة لغوية اجتماعية في مواقع التواصل الاجتماعي، لاسيما أنني لم أجد دراسة لغوية تناولت التنمر، والشائع في الدراسات التي وقفت عليها هو دراسات نفسية للتنمر المدرسي الذي يتعرض له الطلاب في المدارس، وبعده بفارق كبير تأتي دراسات لأنواع أخرى كالتنمر الوظيفي. ومن واجب البحث اللغوي والمتخصص فيه أن يوظف آلياته اللغوية والمنهجية في النظر في السلوكيات اللغوية المجتمعية عامة، الإيجابية منها والسلبية، التي كثيرا ما تكون اللغة وسيلتها وخنجرها. ونوصي بهذا النوع من الأبحاث فهي تعد إسهاما في خدمة المجتمع وقضاياه وإضافة للدراسات اللغوية وإثراء للمساحة البينية والبعد الاجتماعي.

وقد حدد البحث منشورات وتغريدات من مواقع التواصل الاجتماعي، فوقف على التنمر الإلكتروني بوصفه ممارسة لغوية تخاطبية اجتماعية، وسعى إلى تحليل تمثلاته وتفسيرها، وفهم دوافعه وتمظهراته وتأويل هيمنة المتنمر وتشكيله سلطة لا يملكها. وتعزيز الوعي بآثاره المدمرة على مختلف الأطراف. وتقديم توصيات قد تسهم في الحد من المشكلة. وقد رأيت من الفائدة تتبع استعمال المصطلح تاريخيا، كونه لم يسبق بدراسة لغوية.

والمنهج المتبع في هذا البحث هو إحدى مقاربات التحليل النقدي للخطاب Critical Discourse Analysis، كما اعتمدت المقاربة العلائقية الجدلية لنورمان فاركلوف Fairclough، وخطواته الإجرائية في تحديد المشكلة والمعوقات والاستجابة، مع الوقوف على الأبعاد الثلاثة: اللساني، والتخاطبي، والاجتماعي، ومستويات الوصف والتأويل والتفسير.

وجاء البحث مقسما على مقدمة وتمهيد ومحورين على النحو الآتي:

التمهيد وفيه محوران

المحور الأول: تحديد مشكلة التنمر، ودراسة المصطلح. وفيه: تحديد مشكلة التنمر. وآثار التنمر ودوافعه.

المحور الثاني: تتبع المصطلح واستعماله في المعاجم والمدونة اللغوية العربية ومواقع التواصل الاجتماعي.

ثم محاور البحث، وهي:

المحور الأول: الممارسة الخطابية، تمثلات التنمر في مواقع التواصل الاجتماعي.

المحور الثاني: الاستجابة الاجتماعية ومقاومة المجتمع للخطأ. مع مقترحات في الحل.

ثم جاءت الخاتمة والتوصيات.

التمهيد:

المحور الأول: تحديد مشكلة التنمر وآثاره

1-1 تعريف التنمر

يطلق التنمر على السلوكيات العدائية المؤذية للآخر، التي تتمثل في الإساءات اللفظية أو المكتوبة والتنازع بالألقاب أو الاستبعاد من المناسبات والفعاليات أو الإساءة الجسدية أو الإكراه على فعل معين⁽¹⁾.

ويقصد بالتنمر الإلكتروني (Cyber bullying) السلوك العدواني المتمثل في العبارات المؤذية أو التهديد عبر وسائل الاتصال الحديثة. وعرفه ويلارد بأنه إرسال أو نشر نصوص أو صور ضارة عبر شبكة الإنترنت أو غيرها من أجهزة الاتصال الرقمية⁽²⁾. كما عرفه ترولي وهانل وشيلدز بأنه استخدام وسائل الاتصالات الإلكترونية في إيقاع أذى مقصود بطرف آخر دون الاتصال الجسدي المباشر به⁽³⁾.

وقد يسمى التهيب الإلكتروني: الإيذاء الإلكتروني، المضايقات الرقمية، الاستقواء الإلكتروني، التسلط الإلكتروني، البلطجة الإلكترونية⁽⁴⁾.

1-2 آثار التنمر ودوافعه:

التنمر سلوك سلبي له أضرار صحية ونفسية⁽⁵⁾. ويعد سببا من أسباب دمار الأمن النفسي للأفراد، ويترك أثارا كارثية قد لا يتجاوزونها، وربما احتاج بعضهم إلى العلاج النفسي. وتشير دراسة إلى



أن سبعة من كل عشرة شباب يتعرضون للإساءة عبر الإنترنت في مرحلة ما⁽⁶⁾. وهو يعاكس الفطرة السليمة؛ فالفرد بطبعه بحاجة للأمن النفسي الذي يأتي في المستوى الثاني بعد الحاجات الفسيولوجية، ويتكون من عدة حاجات فرعية، منها الحاجة إلى الطمأنينة والحماية من الخطر والتهديد والنزاع الأسري والاجتماعي⁽⁷⁾.

ومن الآثار الشائعة: الانسحاب من محيط العائلة والأصدقاء، والرسوب في الدراسة الأكاديمية، والشعور بالمرض وفقدان الشهية، والقلق والاكتئاب مع تقلب المزاج، وفي الحالات القصوى، تنتاب الشخص الذي يعاني من التنمر أفكار تتعلق بالانتحار⁽⁸⁾. بل إنه فعلا في بعض الحالات قد أدى إلى انتحار المتنمر عليه.

ومواقع التواصل الاجتماعي فيها كثير ممن يصرخون ويصرخون من التنمر والأذى الذي يسببه. من هؤلاء: (الطفلة بيكا، 12 سنة) وقد انتحرت بعدما كتبت في مذكراتها: كل يوم المزيد والمزيد من الأطفال يقتلون أنفسهم بسبب التنمر. وطفل ثان (محمد محمد) اضطر للعزلة وتحاشى الاختلاط، وحرّم اللعب مع غيره من الأطفال، وفئة ثالثة تشكو بالأم عن الأضرار الصحية البالغة التي سببها لها التنمر، وغيرهم كثير.

وقد يكون التنمر الإلكتروني أخطر من التنمر التقليدي؛ إذ التنمر المباشر أو المدرسي يتركز حصريا في محيط البيئة التعليمية ويبقى البيت ملاذا آمنا. وهو بخلاف التنمر الإلكتروني الذي يصل للفرد في كل وقت ومكان، فيمكن أن يتعرض الإنسان للتنمر وهو منفرد فيطاله إلى غرفة نومه أو وهو بين أهله وأصدقائه علموا أم لم يعلموا⁽⁹⁾. وهذا يستدعي الوقوف على أسباب التنمر ومواجهته.

إن ممارسة التنمر لها عوامل كثيرة ومتباينة لا يتسع المقام لدراستها، ويمكن أن نشير إلى بعضها المتمثل في: أسلوب التربية، وضعف الوازع الديني، واضمحلال الإحساس الإنساني، وأحيانا الحسد من نجاحات يحققها الآخر، أو عدم قبول الاختلاف والرغبة في تشويه صورة الآخر المختلف في الفكر أو المذهب. وقد يكون الدافع هو المتعة والتسلية وراء كثير من الحالات. ولا يعدم أن تكون هناك اضطرابات نفسية لدى بعض الأشخاص تكون هي المحركة. كما يمكننا القول إن الضغوط الاجتماعية والسياسية والنفسية والاقتصادية المهيمنة حاليا على أكثر المجتمعات العربية هي من أسباب اتساع ظاهرة التنمر -ولا تبررها- لكن للأسف قد يقنع المتنمر نفسه ويبرر لسلوكه -أمام



نفسه على الأقل - بأنه نابع من حرصه على الوطن أو من غيرته الدينية ويرى أنه على الحق وأن هذا هو الأسلوب الأمثل للدفاع عن الدين أو الوطن. وقد ذكرت الباحثتان القرني والمطيري مجموعة من الدوافع وصنفتها إلى دوافع ذاتية ودوافع نفسية ودوافع اجتماعية إضافة إلى الألعاب الإلكترونية العنيفة⁽¹⁰⁾.

المحور الثاني: دراسة المصطلح والمقاربة الجدلية العلائقية

نسعى هنا إلى توثيق دلالات (التنمر) والتطورات الدلالية التي مر بها من القديم إلى الحديث. وكيف يظهر استعماله في المعاجم والمدونة اللغوية العربية ومواقع التواصل الاجتماعي. كون هذه الدراسة هي الدراسة اللغوية الأولى لهذه الظاهرة - فيما بدا لي -.

2-1 التنمر في معاجم اللغة

نَمِرَ يَنْمِرُ تنميراً وتَنَمَّرَ بمعنى غَضِبَ وساء خلقه، وهو على التشبيه بأخلاق النمر وشراسته وغضبه. جاء في تاج العروس: نَمِرَ كَفَرِحَ نَمْرًا وَنَمَّرَ وَتَنَمَّرَ: غَضِبَ ويقال للرجل السَّيِّئِ الخُلُقِ: قد نَمِرَ وَتَنَمَّرَ. وَنَمِرَ وجهه: غيَّره وعبَّسه. وفي الصحاح ولسان العرب: الأصمعي: تَنَمَّرَ له، أي تنكَّرَ له وتغيَّرَ وأوعده، لأنَّ النَمِرَ لا تلقاه أبداً إلا متنكِّراً غضبان. وقول الشاعر: (قومٌ إذا لبسوا الحديد تَنَمَّروا حَلَقًا وقِدًّا) أي تشبَّهوا بالنمر لاختلاف ألوان القِدِّ والحديد، ومعنى تنمروا تنكروا لعدوهم. أصله من النَمِر؛ لأنَّه من أنكر السباع وأخبثها⁽¹¹⁾.

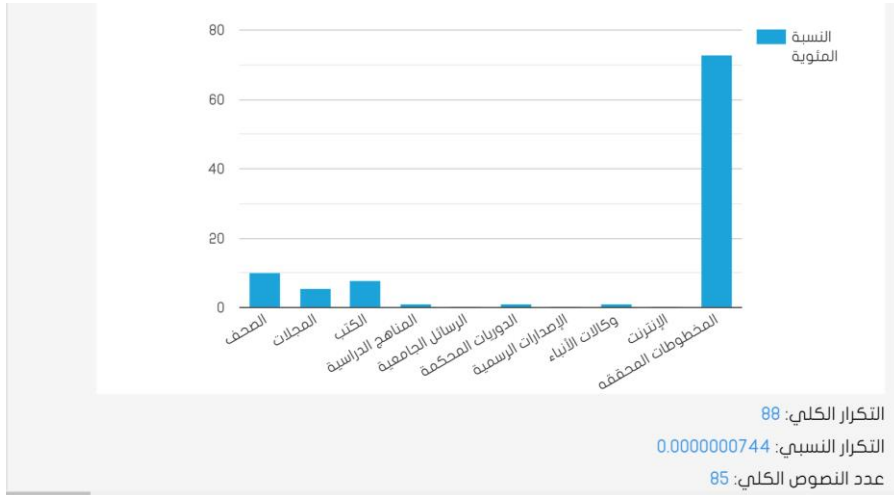
وفي المعجم الوسيط وهو من المعاجم اللغوية الحديثة: نَمِرَ الشيء: لَوْنُهُ بِلَوْنِ النَمِرِ. تَنَمَّرَ: تشبَّه بالنمر في لونه أو طبعه. ويقال: تَنَمَّرَ لفلان: تنكَّرَ له وأوعده⁽¹²⁾.

2-2 التنمر في المدونة اللغوية العربية

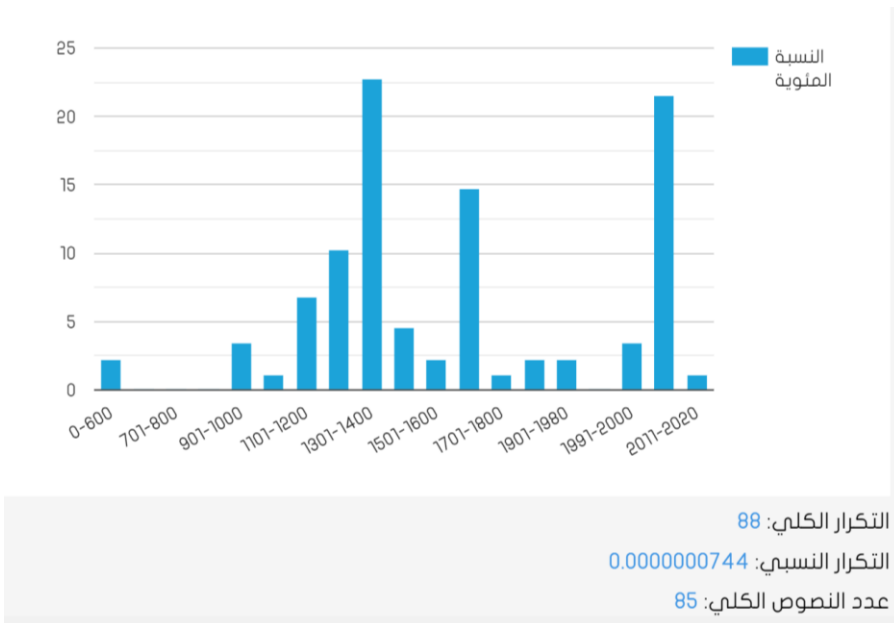
ونقصد بها المدونة اللغوية العربية لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية. وهي أكبر مدونة لغوية عربية، تحوي مليار كلمة مما دوّن بالعربية منذ العصر الجاهلي وحتى العصر الحديث. راعت في جمعها التنوع الجغرافي لمصادر النصوص، وراعت تنوع أوعية النشر فاعتمدت عشرة أوعية: المخطوطات المحققة، والصحف، والمجلات، والكتب، والرسائل الجامعية، والدوريات المحكمة، والإصدارات الرسمية، ووكالات الأنباء، والإنترنت، والمناهج الدراسية⁽¹³⁾.



وفيما ظهرت مفردة (التنمر) بهذه الصيغة (30) مرة في (24) نصا. في مختلف الأوعية الموجودة في المدونة. وظهرت بصيغة الفعل (تَنَمَّرَ) (88) مرة في (85) نصا.



شكل (1) يُظهر تكرارات (تَنَمَّرَ) في أوعية النشر المختلفة.



شكل (2) يُظهر تكرارات (تَنَمَّرَ) في الفترات الزمنية الممتدة

الشكل (1) يكشف عن أن مصطلح (تَنَمَّرَ) ورد في الصحف والمجلات والكتب والمناهج الدراسية والدوريات المحكمة ووكالات الأنباء والمخطوطات، كما يكشف عن نسب ظهوره في هذه الأوعية.

وكما هو واضح فإنّ المخطوطات المحققة كان لها النصيب الأوفر وحقق فيها المصطلح نسبة عالية مقارنة بالأوعية الأخرى.

في حين أن الشكل (2) أظهر امتداد هذا الاستعمال من القديم إلى الحديث واختلاف نسبة الظهور من فترة زمنية إلى أخرى. وجدير بالذكر أن هذه النتائج تقيس النصوص المدخلة في المدونة، وهي وإن كانت قد وصلت لمليار كلمة، تبقى مرتبطة بحجم ونوعية النصوص المدخلة، فلا تمثل كل ما دونه الإنسان، لكنها تبين جانبا مهما وتؤكد استعمال المفردة قديما وحديثا بدلالات متعددة، حاولنا رصدنا وسنعرض بعضها منها.

فإذا نظرنا إلى الكلمات المصاحبة لمفردة (التنمر) في المدونة، وهي بطبيعة الحال تكشف عن الموضوعات التي وردت فيها المفردة وطبيعة الاستعمالات والجوانب المتداولة، سنجد أن (التَنَمَّر) جاء متصاحبا مع المفردات الآتية: التنمر العدواني للقطط، الكتاب بعنوان التنمر لدى ذوي صعوبات التعلم، مشكلة التنمر، تعريف التنمر ونسب انتشاره، برامج مواجهة التنمر، دراسات معاصرة في التنمر، داء التنمر، لا يستطيع الطفل مقاومة إيذاء التنمر وحده إنه يحتاج إلى الدعم، رداء التنمر، ظاهرة التنمر بين تلاميذ المدارس، لإنهاء مسلسل التنمر الذي مارسه طيلة أربعة عقود، يمارس بعض المديرين التنمر النفسي، التنمر على الدول المستضعفة، التنمر الغضب، تعريف المشاركين على الانتهاكات الرقمية والمخاطر المرتبطة باستخدام شبكة الإنترنت وفي مقدمتها التنمر الإلكتروني والتحرش الرقمي. وغيرها.

وبتتبع عدد من النصوص التي وردت فيها مفردة (التنمر) في المدونة اللغوية العربية للوقوف على الدلالات المتعددة لـ(تَنَمَّرَ)، في فترات زمنية مختلفة وفي مدونات مختلفة، وجدناها على النحو الآتي:

تَنَمَّرَ: غضب

تَنَمَّرَ فلان: تمرد.



تَنَمَّرَ الدهر لي: بمعنى تنكرت لي الأيام وساءت أحوالي.

تَنَمَّرَ الهرة: تشبيه بالهرة، وهو استعمال مخالف للمعهود من التشبيه بالنمر.

تَنَمَّرَ للقطيعة: أي استعد؛ لكن في الشر والعمل المستنكر.

تغشمر لي، تَنَمَّرَ: أي غضب لي. وهذه الدلالة كأن فيها معنى المناصرة وهي دلالة إيجابية تخالف الاستعمال الشائع قديما وحديثا.⁽¹⁴⁾

ويقال (لبس فلان لفلان جلد النمر) إذا تنكر له. وفي حديث الحُدَيْبِيَّةِ قد لبسوا لك جلود النُّمُورِ، وهو كناية عن شدة الحقد والغضب تشبيهاً بأخلاق النمر وشراسته. وكانت ملوك العرب إذا جلست لقتل إنسان لبست جلود النمر ثم أمرت بقتل من تريد قتله⁽¹⁵⁾.

2-3 الاستعمال الحديث

لا نجد التعريف الحديث للتنمر في أي من المعاجم العربية القديمة والحديثة. وتؤكد الويكيبيديا أن المملكة المتحدة ليس لديها حالياً تعريف قانوني للتنمر إلا أن بعض الولايات الأمريكية تملك قوانين ضده.

وبشكل عام فقد بدأ حديثا استعمال مصطلح (التنمر) في كثير من الدراسات التربوية والنفسية؛ ويقصدون به الاعتداءات الجسمية واللفظية التي يتعرض لها طلاب المدارس.

ولاحقا توسعت الدلالة لتشمل الانتقاصات والتجاوزات بحق الآخر عموما، ولم تعد مقتصرة على الحقل المدرسي.

ثم صاحب مصطلح (التنمر) مفردة أخرى هي (الإلكتروني) فشاع مصطلح (التنمر الإلكتروني) في كل قنوات التواصل الاجتماعي على اختلافها.

والظاهر في الاستعمال المعاصر أنه لا يستحضر صورة النمر الحيوان أو سلوكه ولا يستصحهما، لكنه يلتقي مع المعنى اللغوي والاستعمال القديم في سوء خلق المتنمر.

ويمكننا تعريف التنمر الإلكتروني بأنه: ممارسة خطابية مجتمعية سلبية وعدوانية في مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة، تسبب في إلحاق الأذى المادي والنفسي بالأفراد، وتكشف عن هيمنة

من بعض الأفراد على الآخرين، استنادا على صور ذهنية نمطية دينية أو جغرافية أو عرقية أو جنسية أو سياسية وما شابه ذلك.

فالمتنمر يعمل على إعادة إنتاج سلبيات في النظام الاجتماعي الموجود، ويعطي لنفسه السلطة فينظر بدونية للآخر، ويحكم عليه قياسا على معيار الذات والمحمولات الاجتماعية؛ فالصحيح لديه ما يوافق معتقداته والصورة الذهنية عنده، فهو هنا (السلطة) ولديه بعد اجتماعي يتكئ على نمطيات مخزونة من عرق وجنس ودين، حتى اللغة وأسلوب التحدث وطريقة الكلام!.

أما عن المشاركين وأطراف التنمر فهم: الطرف الأول المتنمر، والطرف الثاني هو المتنمر عليه. وعادة هناك طرف ثالث هو جمهور المتابعين والمعلقين.

والحسابات التالية في تويتر مثال على الاستعمال الحديث واستقرار المصطلح وشيوعه:



رابطة التنمر العمانية
@omanbullies



راحه (أمارس التنمر بشكل دوري)
@No_3HR



تيمان ♥ تجذير التنمر
@teymen_sin



أنا ضد التنمر
@1hate_bullying



التنمر  Bullying
@altanmur1



#التنمر الإلكتروني
@altanmur_afu



مكافحة التنمر
@no_bullying7



Bullying | التنمر
@G7Yii



التنمر.
@altanmur



التنمر.
@Allielam





4-2 التحليل النقدي للخطاب والمقاربة العلائقية الجدلية ((Dialectical Relational Approach).

التحليل النقدي للخطاب Critical discourse analysis (CDA)، هو مقاربات طور مبادئها عدد من اللسانيين أمثال فيركلوف Fairclough ووداك Wodak وفان دايك Van Dijk، في تسعينيات القرن العشرين. وتهتم بدراسة إنتاج النصوص وتوزيعها وتأويلها، وأشكال السلطة والممارسات الاجتماعية من خلال اللغة. وواحد من اهتماماته التوسط بين اللغة والمجتمع بوحداث جدلية⁽¹⁶⁾. فمحط تركيزه على إشكالات الهيمنة والسيطرة والمشاكل الاجتماعية ذات الصلة بالتمييز الجنسي، والعنصرية، وأشكال اللامساواة الاجتماعية الأخرى، وإشكالات اللغة وعلاقتها بالسلطة والأيدولوجية المجتمعية العامة⁽¹⁷⁾.

ويتجه إلى تحليل سائر الأنماط الخطابية بهدف الوقوف على الأيدولوجيا والقيم الكامنة في تلك الخطابات، والكشف عن العلاقات بين المصالح والقوى أو السلطة في أية مؤسسة أو سياق اجتماعي تاريخي من خلال تحليل طرق توظيف الناس للغة⁽¹⁸⁾.

وأهم مقارباته: المقاربة الجدلية العلائقية (Dialectical Relational Approach)، لنورمان فيركلوف، والمقاربة المعرفية الاجتماعية (Socio-Cognitive Approach) لفان دايك، والمقاربة التاريخية الخطابية (Discourse Historical Approach) لروث ووداك.

وقد اعتمدنا في هذه البحث مقارنة نورمان فيركلوف Fairclough (العلائقية الجدلية) Dialectical Relational Approach. الذي يركز على دور الممارسات الخطابية في الحفاظ على النظام الاجتماعي وفي التغيير الاجتماعي، ويرى أن العلاقة بين اللغة والمجتمع هي علاقة داخلية وجدلية، فاللغة جزء من المجتمع، والظواهر اللغوية ظواهر اجتماعية فعلا، وإن تكن من نوع خاص، والظواهر الاجتماعية ظواهر لغوية إلى حد ما⁽¹⁹⁾. ويوضح فكرة الجدلية وأهميتها، بقوله: من المهم أن ننظر نظرة جدلية إلى العلاقة بين الخطاب والبناء الاجتماعي حتى نتجنب مزالق المغالاة في تصور تحكم المجتمع في الخطاب من ناحية، وتصور بناء المجتمع في الخطاب، من ناحية أخرى. فالتصور الأول يجعل الخطاب مجرد انعكاس لحقيقة اجتماعية عميقة، والتصور الأخير يرسم للخطاب صورة مثالية باعتباره مصدرا للمجتمع⁽²⁰⁾.



والمقاربة تنظر إلى الخطاب بغرض وصف الواقع المعرفي، وتعدده والعلامة ما يتوسط بيننا وعالمنا، أي ما يتوسط بين المعرفة اللغوية والمعرفة الواقعية. فالعلامات في ذاتها مادة اجتماعية تربط بين علاقات الحياة الجدلية ولحظة الممارسة الاجتماعية التخاطبية وغير التخاطبية⁽²¹⁾ وتعنى بتحليل العلاقات ذات الارتباط الجدلي بين العناصر السيميائية وبين العناصر الأخرى للممارسات الاجتماعية. وتعد هذه الجوانب السيميائية للممارسة الاجتماعية مسؤولة عن تشكيل الأنواع والأساليب. ويسمى الجانب السيميائي للنظام الاجتماعي نظام الخطاب⁽²²⁾.

يقول فيركلوف عن كتابه اللغة والسلطة: وقد كتبته لغايتين أساسيتين: غاية نظرية تهدف إلى المساعدة على تصحيح سوء التقدير لأهمية اللغة في إنتاج العلاقات الاجتماعية للسلطة والحفاظ عليها وتغييرها، وغاية عملية تهدف إلى المساعدة على زيادة الوعي بكيفية إسهام اللغة في سيطرة بعض الناس على الآخرين، لكون الوعي هو الخطوة الأولى نحو التحرير⁽²³⁾.

وقد حاولنا الاستفادة من هذه المقاربة في دراستنا للتنمر، وتتبع خطواته الإجرائية في تحديد المشكلة، والأبعاد الثلاثة في التحليل: النص، الممارسة الخطابية، الممارسة الاجتماعية الثقافية. وما يقابلها من أبعاد: الوصف والشرح والتأويل أو التفسير⁽²⁴⁾. إذ إن فاركلوف يدرس الخطاب انطلاقاً من ثلاثة أبعاد: نصية وخطابية واجتماعية، يقول وإني أقترح تحليل الخطاب في الإطار الثلاثي الأبعاد باعتباره نصاً، وممارسة خطابية، وممارسة اجتماعية⁽²⁵⁾ ويميز بالتوازي مع هذه الأبعاد الثلاثة للخطاب، بين ثلاثة مستويات للتحليل النقدي للخطاب، وهي: الوصف الذي يمثل الخصائص الشكلية للنص، والتفسير وهو يختص بالعلاقة بين النص والتفاعل، والشرح: أي شرح العلاقة بين التفاعل والسياق الاجتماعي في عمليتي الإنتاج والتفسير وآثارهما الاجتماعية⁽²⁶⁾.

القسم الثاني: وفيه محوران

المحور الأول: الممارسة الخطابية، تمثالات التنمر في مواقع التواصل الاجتماعي

أشرنا إلى أن التنمر الإلكتروني يشكل ممارسة سلبية في الإعلام الجديد وقنوات التواصل فهو حاضر - مصطلحاً وسلوكاً - على اختلاف المجتمعات. وتتعدد أشكاله وهي كما ذكرها Willard وأجملتها القرني والمطيري تتمثل في: التحقير، وتشويه السمعة، ونشر القصص المغلوطة، والأكاذيب،



وانتحال الشخصية، والمخادعة، وإفشاء الأسرار واختراق الصور الشخصية ونشرها، والتهديدات، والاستبعاد⁽²⁷⁾.

وهو لا يقتصر على جنس معين ولا جنسية محددة ولا سن معين، بل يشمل الصغار والكبار الذكور والإناث. وموضوعاته متلونة بالصبغة الفردية وبالمناطق أو البلد الذي ينتمون إليه، ويضم تعبيرات وألفاظا كثيرة ومتباينة من مجتمع لآخر. والممارسة الخطابية تعني بإنتاج النص واستهلاكه، وسنركز هنا على المنتج من الممارسات التنمرية، ويمكننا تصنيفها إلى ممارسات تتعلق بالآتي:

- الشكل الخارجي: كازدراء الخلقة والشكل العام أو اللون أو عضو معين فيه كالأنف، والازدراء بسبب السمنة أو النحافة.
- العرق والجغرافيا: ازدراء الجنسية أو الأصل ومكان الولادة.
- النوع ذكر/ أنثى: والأكثر فيه ازدراء المرأة.
- المجموعة الاجتماعية: ازدراء الأدنى بحسب تصنيفات طبقية تتعلق بالدخل والمهنة والتعليم والسكن: غني/ فقير، مثقف/ عامي، مدني/ بدوي.
- الدين: ازدراء المذهب والجماعة والمعتقد.
- الشهرة والإعلام: ازدراء المشهورين: مذيع، ممثل، مغن، يوتيوبر، فنانشتا.
- السياسة: ازدراء الحزب والانتماءات.

وإذا كانت هذه التمثيلات والموضوعات موجودة في المجتمعات البشرية القديمة والحديثة، فإن آخر حقلين وأعني: (التنمر على المشهورين أو الإعلاميين) و(التنمر السياسي) هما من المجالات التي ظهرت حديثا. فالتنمر مترافق مع التوسع في استعمال مواقع التواصل الاجتماعي وظهور مشاهير ومؤثرين فيها، كما أنه قد يكون نتيجة للأوضاع السياسية الحالية والاضطرابات الحاصلة في العالم العربي من ناحية أخرى.

وقد وقفنا على كثير من النماذج في مواقع التواصل الاجتماعي، سنختار عددا منها لتتناول مقاماتها وممارساتها الخطابية:

1. (يا عبدة، أنت قبيحة)

عبارة قصيرة لكنها حوت معاني سلبية عديدة، جاء الخطاب متناصا بشكل غير مباشر، يبدأ بالنداء (يا عبدة). والتناص في مفردة (عبدة) التي تحمل أكثر من دلالة ضمنية، هي: اللون الأسود

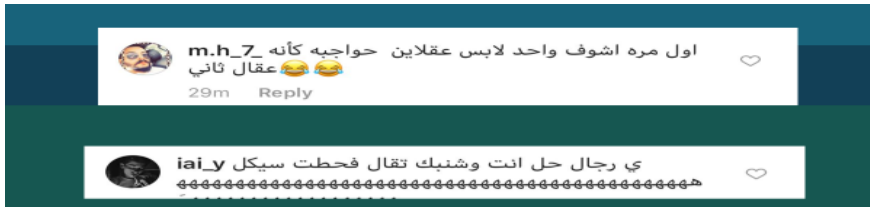


مقابل الأبيض، وفيه عنصرية ضد أصحاب هذا اللون. كما يتضمن دلالة الانتقاص في ممارسة المجتمع القديم والحديث؛ فعبدة عكس حرة، فيريد أنها عاجزة مستلبة لا تملك أمر نفسها. كما اعتمد الأسلوب التقريري المباشر في (أنت قبيحة)؛ وفيه تطاول بالقبح وازدراء الشكل الخارجي في قالب الإخبار. فالعبارة فيها تناس واستدعاء لمعان في المخزون الجمعي السلبي، وإحالات إلى الضد العبد/الحر، الأسود/الأبيض، القبح/الجمال.

2. (بالله هذا وجه إنسان؟).

الازدراء في العبارة وتعتمد الاستنكار بأسلوب الاستفهام، وحرف الاستفهام محذوف وهو الهمزة في (أهذا؟). وفيه إخفاء لشخص المقصود وعدم التصريح بالتمنر عليه، والاكتفاء بالإشارة (هذا). وهو استفهام غير حقيقي يتضمن استلزاما تخاطبيا القصد منه التعبير عن القبح. والتكثيف بالقسم.

وينبغي التنويه بالملاحظة الآتية، وهي أن التنمر بازدراء الشكل ليس موجها إلى المرأة فقط، وليس حكرا على ملامح المرأة، فقد يطال الرجال كذلك في كثير من الحالات. وهذه نماذج من التنمر على الرجل؛ والتهمك والسخرية من الشنب والحواجب.



3. (يا فلبينية): الأصل أن حرف النداء يتلوه اسم المنادي. لكنه هنا جاء متبوعا بالجنسية (فلبينية). وهو لا يقصد التعيين ولا يريد الاستلزام الحرفي للنداء. وإنما الهدف هو الانتقاص من هذه السيدة والتنمر عليها، معتمدا على التناس مع الفكرة القارة والمهيمنة - على ذهنه وشريحة من أمثاله - المتمثلة في النظر بدونية لأصحاب هذه الجنسية أو استحقار مهنتهم.

4. تنمر على الأنثى:



#الانثى_الله_يكرمك

الله يكرم القارئ



العبارة متخمة بالاحتقار وإن جاء ظاهرها وكأنه في سياق احترام للجمهور. وكلمة (القارئ) فيها تعمّد التسمية للمتلقين، وفيها تناص وتوازٍ مع مفردة السامعين. إذ في الاستعمال المجتمعي تقال عبارة: (الله يكرم السامعين) و(أكرمكم الله) و(وأنتم بكرامة)، احتراماً للسامعين؛ ففي كثير من المجتمعات العربية يقولها المتكلم عندما يذكر ما يستحق كدورات المياه أو الحذاء وغيرهما. والمتنمر أجرى تناصاً ووظف هذه الخلفية فوضع مفردة (أنثى) في هذا السياق. معتمداً على أن ذهن المتلقي سيدمج الاستعماليين ويؤوّل القصد. كما أنه أضاف استعمال آلية تمنحها قنوات التواصل وهي الهشتاق.

5. (اللهم إنا نعوذ بك من البداوة وما قرب منها)

الاستلزام التخاطبي في هذه العبارة يحمل دلالة ازدراء اجتماعي لشريحة البدو، معتمداً التناص مع الدعاء المأثور في الاستعاذة من النار: (اللهم إنا نعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول وعمل). لكنّ فيه حذفاً، فلم يذكره كاملاً، ليترك للمتابعين استحضار بقية الدعاء، وتفسير أن البدو كالنار يستحقون الاستجارة منهم.

6. وقد يتبع أسلوب المقارنة بعالم لغوي: (الخليل كوميدي) قاصداً التهكم، أو يعتمد الترحم والشفقة على الشخص، والحقيقة أنه يريد التنمر بنفي تمكنه من كل شيء بما في ذلك اللغة وطريقة الكلام وأسلوب الحديث:



7. ازدراء المشهورين؛ من ذلك هذه التغريدة في تويتر يتنمر فيها أحدهم على يوتيوب:

انت ختمت مرحلة السماجه ووصلت لمراحل
متقدمه في ثقالة الدم سبحان الله لو اني
مكانك واشوف تعليقات الناس اني لا قطع
السوشل ميديا وارتاح بس انت وجهك صبه



المحور الثاني: الاستجابة الاجتماعية ومقاومة المجتمع للخطأ، ومقترحات في الحل

التنمر كما هو مختلف في الموضوعات والتمثلات، هو كذلك متباين في تلقي المجتمع وممارساته، فبدهي أن يختلف تفاعلهم مع التنمر وردّات أفعالهم والاستراتيجيات المتبعة والأدوات التخاطبية. ونعني بالمتلقي هنا: المتنمر عليهم من جهة، والجمهور المتابع من جهة ثانية، وطريقته في

التفاعل مع التنمر الذي شهده. هل موقفه سلبي ومؤيد يعيد إنتاج خطاب التنمر وتكريس الممارسة الاجتماعية؟ أو أنه يرفض ذلك ويعمل على تغيير الواقع، أو تقديم حلول ودعم بطريقة ما؟ والنماذج الآتية مقسمة على النوع الإيجابي الراض لسلوك التنمر، والسلبي المؤيد له، وسنتناول عددا منها بالتفسير والتأويل، وكيف جاءت ردة فعل الجمهور وتفاعلهم.

2-1 المقاوم للتنمر من المتنمر عليهم أو الجمهور

2-1-1 المتنمر عليهم

بداية لا بد من الإشارة إلى أنه ليس كل من وقع عليه تنمر قد يفصح عما تعرض له أو يتكلم عن معاناته. فهناك من لا يملك الشجاعة أو النضج للإخبار عن إهانات يتعرض لها، والبعض قد يرى أنه من الأنسب كتمان ما جرى معه عن المجتمع، وحتى عن الدائرة القريبة منه، فلا يخبر أحدا من الأسرة والأصدقاء، وهؤلاء بالطبع يعانون في صمت فلا نسمع بهم.

أما النماذج التي نعرض لها في بحثنا فهي إما حالات تعرضت للتنمر علانية في مواقع التواصل، أو أن أصحابها صرّحوا بالتنمر الواقع عليهم. وأهدافهم مختلفة، فقد يكون الغرض من إفصاحهم عن التنمر هو مجرد الشكوى، وقد يكون طلبا للدعم والمشاركة النفسية، أو أنهم يريدون التنبيه عن آثار هذه الممارسة السلبية وأضرار التنمر، فيصفون معاناتهم وما خلفه التنمر فيهم ومستقبلهم. ومن هذه النماذج نذكر الآتي:

1. تغريدة لـ (عبد الله طوله) شرع فيها بأسلوب تقرير عن حالته قبل التنمر: (ولدت سليم

النطق)، وبعدها يخبر عن تعرضه للتنمر وما سببه له من أضرار:



عبد الله طوله
@abdullah_wat

ولدت سليم النطق، حتى تعرضت لسنواتٍ من
التنمر كانت التأتأة أول نتائجه، وما خُفي كان
اعظم...

وقوله (لسنوات) من الإشارات الزمانية، التي تنبئ عن طول الفترة الزمنية التي ظل خاضعا فيها لممارسات المتنمر وأمرها. لكنه لا يفصل الكلام عن نوع التنمر وأوجه المعاناة، والسبب فيما يبدو رغبته في تسليط الضوء على النتيجة؛ (كانت التأتأة أول نتائجه). ويختتم بالقول: (وما خفي كان أعظم) ليؤكد قبح الممارسة وما تركه التنمر من آثار سلبية في حياته، يدع لخيال المتلقين تصورها.



2. وهذه فتاة تصرح بتعرضها للتنمر:

الناس ما بترك حدا لحالو لا السمين ولا النحيف تعرضت
لتنمر كثير مع ان جسمي جميل المتنمر راح يتنمر لو تبلي

فهي تعتمد الأسلوب الإخباري والتخصيص بعد العموم. وقولها: (تعرضت لتنمر كثير) فيها دلالة على تكرار حدث التنمر. وتبدأ بمفردة (الناس) التي فيها دلالة على العموم وكثرة المتنمرين، وأنهم لا يتركون أحدا ولا موضوعا إلا ووجدوا فيه ما يتنمرون عليه: (ما بترك حدا لحالو). وتنص على موضوع السمينة أو النحافة ففيه تخصيص للحديث. ثم استدارك (مع أن جسمي جميل) يتضمن أكثر من دلالة؛ منها التأكيد على ما بدأت به كلامها من أن تنمر الناس دون وجه حق وبسبب ودون سبب، وتقديم حالتها برهان على ذلك، فهي مع جمالها لم تسلم من التنمر. ويمكن كذلك إضافة تفسير وهو أنها خشيت أن تتشكل صورة عنها في ذهن المتلقي مطابقة لما نقلته عن المتنمر مثلا. ولم تشر إلى ما سببه لها التنمر وكيف واجهته.

ومثلها هذه الفتاة:



فكلماتها تضحج بالألم والاستياء من التنمر وآثاره التي تخطّ قصصا في حياة المتنمر عليهم: (قصة حياتي) ففيها استلزام تخاطبي بتعرضها للتنمر وأنه لم يكن عابرا. وهذا مثال من المتنمر عليهم من المشهورين، وهو لإحدى الممثلات:

أما النجمة السورية شكران مرتجى فعبّرت عن استيائها من ظاهرة التنمر التي تجتاح السوشال ميديا، وكتبت عبر إنستغرام: "التنمر وجعنا كلنا عالسوشال ميديا، نحنا هون لأنه بنحبكم ولا نريد مقابل إلا الاحترام... لا تجرحونا موزروري تحبونا بس حاج بحروفكم تقتلوننا"، وأرفقته بهاشتاق: "لا للتنمر".

هنا الممثلة شكران مرتجي تشكوى من التنمر وتركز على الأثر النفسي الشديد بواسطة كلمات عاطفية قوية (وجعنا- تقتلوننا)، و(كلنا) دلالة على العموم واتساع الشرائح التي تتعرض للتنمر، كما أنها تعتمد خطاب أنا والآخر (نحننا هون/ حروفكم) والمقابلة بين الفريقين (بنحبكم/مو ضروري تحبوننا) و(نريد الاحترام/ لا تجرحونا) وتستعمل الرجاء: (حاج بحروفكم تقتلوننا) أي لا تقتلوننا بحروفكم، وهنا تخصيص بتقديم (بحروفكم) وفيه إشارة إلى أداة التنمر وهي الكلمات المكتوبة في مواقع التواصل، وتصورها بأداة حادة تقوم بالقتل والفتك. ثم توظف آلية حديثة في المقاومة هي هشتاق (لا للتنمر).

ومن نافلة القول أن ردات الفعل لا شك تختلف من شخص لآخر؛ وتعتمد كثيرا على قوة الشخص وضعفه ومكاشفة من حوله وتلقيه الدعم النفسي، وأن بعضهم قد يحوِّله إلى تحد يواجهه بفعل إيجابي ويجعل منه حافزا للتغير إلى الأحسن، من ذلك فتاة تفسر سبب تغيرها ونجاحها؛ بأنها تعرضت لتنمر من شخص قريب لها، فقررت أن تغير أسلوب حياتها وتزيد ثقتها بنفسها. فهو مثال لردة فعل إيجابية اتبعت أسلوب السبب والنتيجة، فالتنمر كان سببا في تغير في حياتها بطريقة إيجابية إلى الأحسن.

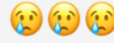
2-1-2 الجمهور والمتابعون

تختلف ممارسات الجمهور المتابع وردات فعلهم على ما يشهدهونه من المتنمر والمتنمر عليه، وتعدد طرقهم وعباراتهم ووسائل التعبير عن مواقفهم. فبعضهم يشاركون بوضع لايك (أعجبتني) أو التعليق في منشور المتنمر عليه، أو بالرد على تعليق المتنمر، وقد يفردون الرد في منشور أو تغريدة مستقلة، وكذا بمشاركة الهشتاقات. ومضامينهم في مساندة المتنمر عليه متنوعة، فبعضهم يستنكر التنمر على المرأة مثلا ويؤكد أنه دخیل لم يكن عند الأجداد، ويأتي بوثيقة مخطوطة لمكاتبات تحوي عبارات تكريم للمرأة: الحرة، الطاهرة، المأمونة. وقد تكون بالمشاركة الوجدانية وإظهار الاستياء مما تعرض له دون إشارة إلى تفاصيل التنمر الذي تعرض له، أو بالتأكيد على أن المتنمر شخص مريض يستهدف أي شيء ويتنمر على كل شيء.

وقد تتمثل المساندة في ذكر المحامد والإطراء على المتنمر عليه: (كلامك حلو وأسلوبك أجمل). أو بالتأكيد على نجاحه: (لا يهمونك دامك بالمقدمة). أو بتأييد ردة فعله: (عجبتني يوم جلدتهم، أعجبتني ردك طنشهم). واستعمال مفردات مكثفة لها تأثير عاطفي. وتوظيف الوجوه المعبرة عن



الحزن أو الغضب أو الاستنكار والاستياء مما تعرض له المتنمر عليه، كهذا النموذج الذي عبّر بها عن التأسف ومشاركته الوجدانية للمتنمر عليه.



وفي النماذج الآتية صور من هذا الرفض المجتمعي للتنمر، ومساندتهم لمن تعرض للتنمر.

1. المساندة لفتاة (يوتيوبر) تعرضت لتنمر يتعلق بالشكل الخارجي.

انتني فعلا جميله الملامح سواء سمينه او ضعيفه .. واجمل
اجمل من جواتك قلبك طيب ورقيقه بحب تابك

فقد قدموا لها الدعم النفسي بالتأكيد على صفة جمالها الخارجي والداخلي: (جميلة الملامح) يشير إلى الجمال الخارجي، و(أجمل أجمل من جواتك) يظهر تركيزاً على الجمال الداخلي بالتكرار ثم التفصيل بعد الإجمال: قلبك طيب، رقيقة. والدعم المادي بالمتابعة لقناتها. وإضافة أشكال القلوب الحمراء، لإظهار العاطفة وتعزيز المشاركة، هو من الرموز غير اللغوية.

2. مثال ثان على مساندة لفتاة تعرضت للتنمر:

اولا انتي قمرررر والله .بحس عندك 18 سنه .بحس
ملايحك قريبه من الكوريات .
ثانيا المتنمر انسان مريض وحاسس بالنقص وانعدام الثقه
بنفسه لهيك هوه بيتنمر على غيره .الله يحرق قلوب
المتنمرين يارب .
ثالثا :الانظمه الغذائيه بتختلف نتيجهتها من شخص للتاني
ومن جسم للتاني .يلي بيناسب فلاته يمكن مايناسب
غيرها وهكذا .
الله يحفظك ويحميك ويسعدك ياقلبي ويوفقك .

16

فقد قدمت هذه الفتاة مساندتها في سلسلة حجاجية، وتختتم بالدعاء، في الوقت الذي بدأت بدعمها نفسياً لتعزيز ثقتها بنفسها، وأكدت ذلك بالقسم (والله)، وتكرار حرف الراء (قمرررر). وفي (ثانياً) انتقلت لوصف المتنمر بأوصاف سلبية: مريض، يحس بالنقص، لا يثق بنفسه. وذيلت الكلام بالدعاء على المتنمرين عامة. وسأقت في (ثالثاً) معلومة تتعلق بالطرق الصحية المتبعة لتخفيف الوزن (وهو موضوع التنمر في هذه الحالة)، وفيها استلزام تخاطبي ودلالة غير مباشرة؛ تتمثل في الدعوة لتجرب طرقاً أخرى من أنواع الأنظمة الغذائية فلا تيأس. والملاحظ أن معجمها وتعبيراتها



تعكس تأثراً وعاطفة قوية مثلاً: (إنسان مريض) في وصف المتنمر، وفي الدعاء (الله يحرق قلوب المتنمرين).

أما النداء (يا قلبي) فهو أسلوب عاطفي تظهر فيه ودها وحرصها، ولا يعني وجود محبة أو حتى معرفة وصداقة بين الطرفين. وهو رائج في الاستعمال الجمعي، ولم يعد مقتصرًا على دلالة القرب والألفة، بل إنه توسع وأصبح من عبارات التلطف العامة.

3. المساندة عن طريق مشاركة تجربته وأنه كذلك تعرض للتنمر، لكنه تجاهلهم وواصل العمل والنجاح. واستعماله أيقونة القلب تعبيراً عن الود، أما أيقونة النار فيبدو أنها تصف قوة نجاحه. ويمكن تفسيرها بأن أسلوبه ونجاحه يرتدان نارا على المتنمرين.

حتى انا لمن فتحت قناتي جاني تنمر بس مع نفسهم ما همني

وجالس اكمل وانج بقناتي



وهكذا تتكرر الممارسة الاجتماعية برفض سلوك المتنمر، وتوجيه النصيح أو النقد إليه مباشرة، أو التعبير عن شدة الاستياء منه وتوبيخه، ووصفه بالمرض أو الجهل أو النقص أو عدم الفهم. وقد يوظف الوازع الديني والتذكير بالحساب والجزاء، أو بالدعاء على المتنمرين، وقد يعمم بعضهم فيتحدثون عن تنمر مجتمعي ويصمون المجتمع كله بالعنصرية والتخلف، ويمكن الاكتفاء بعرض النماذج الآتية:



رد على المتنمر

من السخافه والجهل اننا نتنمر على شخص
ماضنا بشي ولا غلط علينا طلع على الشاشه
برغبته وما جبر احد انه يشوفه طالما انه
ما عجبك سد فمك ولا تشوفه داخلين اكاونتته
"الشخصي" عشان تقول رايك انت وياه؟
ما تحس بكمية التخلف اللي بعقلك طيب قلت
رايك وش استفدت؟ ارتقوا بكلامكم تراكم
محاسبين عليه

ما تدري يمكن الاسود الي تكلم عليه يدخل الجنه
الله ياخذ كل شخص عنصري



64

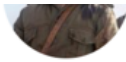


متى تنقرض الاشكال هذي كل حياتها تنمر



2-2 المشاركة السلبية وتأييد التنمر

استعرضنا كثيراً من النماذج التي ترفض فعل المتنمر وتساند المتنمر عليه، وبالمقابل هناك للأسف من يظهر تحريضا وتأييدا للمتنمر، فيشكلون تنمرا إضافيا وتكريسا لعمل غير لائق بدلا من محاربته. وإن كانت نقطة الضوء أنهم يشكلون النسبة الأقل مقارنة بالممارسات الراضية -حسب متابعتي-. ومن هذه الممارسات الاجتماعية: الاستجابة السلبية وموافقة المتنمر والتهكم والضحك على الضحية أو المتنمر عليه بعبارات، منها: صحيح، حقا، فعلا، يستحق. أو بإضافة كلام سلبي فيتحول التأييد إلى تنمر آخر؛ في دائرة الفعل وردة الفعل السلبية. ومن ذلك هذه النماذج:



روا حتى لا يظن

والله انك تستاهل اللي يتنمرون عليك



حضر كل الناس الي ينتقدونه حضر تقريبا
6757644864586 حساب وبقي له 14نفر
يطبلون له 😂😂😂

2-2 مقترحات في الحل

لا نختلف على أن التنمر سلوك عدواني؛ ولذا ينبغي مواجهته وتعزيز الوعي بالأثر السلبي للتنمر الذي يتنافى مع الأخلاق الكريمة والنفوس الراقية. وما استعرضناه من رفض مجتمعي يشكل أحد الحلول المهمة. ويمكن هنا تقديم عدد من الاقتراحات، التي قد تكون مفيدة في مكافحة التنمر:

- تتحمل الأسرة الدور الأكبر في تربية النشء على رفض التنمر وتنفيرهم منه، وتوعيتهم بأهمية مكاشفة الأهل في حالة تعرضهم للتنمر؛ لأن لهم دورا كبيرا في مواجهة الموقف والتغلب على آثاره، وتوجيههم للاستخدام المثالي لمواقع التواصل.
- تضمين المناهج التربوية والتعليمية موضوعات وطرق تعزز ثقة الطلاب بأنفسهم، وتساعد على خلق جيل واع لا يمارس هذا السلوك، ويعرف كيف يواجهه ويتصدى له.
- لا ننسى دور الإعلام في تكثيف حملات التوعية في وسائله المختلفة.
- للجهات القانونية الرسمية دور في سن قوانين الاعتداءات الإلكترونية عامة والتنمر خاصة، ومتابعة تطبيقها.

ولا شك أن معالجة هذه المشكلة تتطلب النظر في أطراف التنمر الثلاثة، وتقديم علاج يناسب كل طرف؛ علاج للفرد المتنمر عليه وكيفية مساعدته في امتلاك القوة الداخلية والثقة للتخفيف من آثارها عليه، وإرشاده للطرق الأنجع في التعامل مع المتنمرين. وعلاج آخر يتعلق بالمجتمع والمشاركين أو المتابعين والجمهور. وعلاج ثالث يتعلق بالمتنمر نفسه، والكشف له أنه كثيرا ما ينطلق في تنمره من ترسبات نفسية ومشاكل أخلاقية نقلها من اللاوعي إلى الوعي، ومساعدته على التخلص منها.

وقد بدأت بالفعل جهود فردية وجماعية ورسمية لمواجهة التنمر، من ذلك ما قامت به ولاية فلوريدا، إذ وسعت قانون التنمر ليشمل التنمر الإلكتروني، وهو مثال على الجهود الرسمية. ومن أمثلة الجهود الفردية حملات لأهالي ضحايا التنمر، كحملة أسرة وأصدقاء الطفلة ريبكيا التي قامت بالانتحار نتيجة التنمر الذي رضخت له. كما وضعوا نصبا تذكاريًا في المكان الذي انتحرت فيه؛ ليظل إنذارا يذكر الآخرين بفداحة الأثر الذي يسببه التنمر. ومن الأمثلة كذلك حسابات في الفيسبوك وتويتر ضد التنمر، وإطلاق هشتاقات تحارب التنمر والمتنمر. ولا يتسع المقام لإرفاقها.



النتائج:

عالجت هذه الدراسة التنمر الإلكتروني بوصفه سلوكا لغويا وممارسة تخاطبية سلبية، وحللت تمثيلات الممارسة الاجتماعية وتفسيرها، فهي مقارنة لسانية على خلاف الدراسات السابقة. ويمكن إجمال أبرز النتائج فيما يلي:

- التنمر الإلكتروني ممارسة خطابية مجتمعية سلبية وعدوانية في مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة تسبب في إلحاق الأذى النفسي والمادي بالأفراد، وتكشف عن هيمنة من بعض الأفراد على الآخرين، استنادا على صور ذهنية نمطية دينية أو جغرافية أو عرقية أو جنسية أو سياسية وما شابه ذلك.

- للتنمر آثار سيئة، فهو يشكل تهديدا للأمن النفسي للأفراد، ويترك أثارا كارثية في حياتهم قد لا يتجاوزونها.

- هناك تسميات أخرى تطلق على التنمر الإلكتروني، منها: التهيب الإلكتروني، والإيذاء الإلكتروني، والمضايقات الرقمية، والاستقواء الإلكتروني، والتسلط الإلكتروني، والبلطجة الإلكترونية.

- وقفت الدراسة على دلالات مفردة (التنمر) والتغيرات التي مرت بها تاريخيا، كونها لم تُسبق بدراسة لغوية. فتتبع المصطلح من القديم إلى الحديث، واستعماله في المعاجم اللغوية ومواقع التواصل الاجتماعي والمدونة اللغوية العربية لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.

- ظهرت مفردة (التنمر) بهذه الصيغة (30) مرة في (24) نصا، وظهرت بصيغة الفعل (تَنَمَّرَ) (88) مرة في (85) نصا، في مختلف الأوعية الموجودة في المدونة اللغوية العربية.

- لا نجد التعريف المصطلحي الحديث للتنمر في أي من المعاجم العربية القديمة والحديثة. والظاهر في الاستعمال المعاصر أنه لا يستحضر صورة النمر الحيوان أو سلوكه ولا يستصحهما، لكنه يلتقي مع المعنى اللغوي والاستعمال القديم في سوء خلق المتنمر.

- التنمر الإلكتروني ممارسة شائعة على اختلاف المجتمعات، ولا يقتصر على جنس معين ولا جنسية محددة ولا سن معين، وقد صنفنا موضوعاته على النحو الآتي:

- الشكل الخارجي: كازدراء الخلقة والشكل العام أو اللون أو عضو معين فيه كالأنف، والازدراء بسبب السمينة أو النحافة.

- العرق والجغرافيا: ازراء الجنسية أو الأصل ومكان الولادة.
- النوع ذكر/ أنثى: والأكثر فيه ازراء المرأة.
- المجموعة الاجتماعية: ازراء الأدنى بحسب تصنيفات طبقية تتعلق بالدخل والمهنة والتعليم والسكن: غني/ فقير، مثقف/ عامي، مدني/ بدوي.
- الدين: ازراء المذهب والجماعة والمعتقد.
- الشهرة والإعلام: ازراء المشهورين: مذيع، ممثل، مغن، يوتيوبر، فانشستا.
- السياسة: ازراء الحزب والانتماءات.
- يعد (التمنر على المشهورين أو الإعلاميين) و(التمنر السياسي) من الموضوعات التي ظهرت حديثا. فالتمنر مترافق مع التوسع في استعمال مواقع التواصل الاجتماعي وظهور مشاهير ومؤثرين فيها، وقد يكون نتيجة للأوضاع السياسية الحالية والاضطرابات الحاصلة في العالم العربي من ناحية أخرى.
- اعتمدت الممارسة التخاطبية للمتمنر على التناص، فكثير من العبارات فيها استدعاء لمعان في المخزون الجمعي السليبي.
- كما ظهر اعتماد الافتراض المسبق وتوظيف القواسم المشتركة في الخلفيات الاجتماعية.
- اتسمت عبارات المتمنر في كثير من الممارسات بالكثافة والقصر، في حين جاءت ردود الفعل والتفاعل في عبارات طويلة، وفيها تفاصيل، وأكثرها أساليب مباشرة بخلاف الأول.
- تختلف ردات فعل المتمنر عليه من شخص لآخر؛ وتعتمد على قوة الشخص وضعفه ومكاشفة من حوله وتلقيه الدعم النفسي منهم، وبعضهم قد يواجهه بفعل إيجابي ويجعل منه حافزا للتغير إلى الأحسن.
- تعددت طرق الجمهور المتابع وردات فعلهم على ما يشهدونه من المتمنر والمتمنر عليه، فبعضهم يساند المتمنر عليه بالتعليق في منشوره، أو بالرد على تعليق المتمنر، وقد يفردون الرد في منشور أو تغريدة مستقلة، وبمشاركة الهشتاقات. ومضامينهم في مساندة المتمنر عليه متنوعة، منها عبارات المشاركة الوجدانية وإظهار الاستياء أو التأكيد على أن المتمنر شخص مريض يستهدف أي شيء ويتنمر على كل شيء، أو ذكر المحامد والإطراء على المتمنر عليه.
- وبالمقابل هناك من يظهر استجابة سلبية وتحريضا للمتمنر، فيتحول التأييد إلى تنمر آخر.



- ينبغي مواجهة التنمر وتعزيز الوعي بالأثر السلبي وقد اقترح البحث عددا من المعالجات في مكافحة التنمر.

-وأخيرا نود التأكيد على أمرين مهمين: الأول: أن هذه الممارسة السيئة ليست محلية، ولا تقتصر على مكان بعينه، أو بلد دون آخر. وأن التعليقات المسيئة لا تمثل إلا صاحبها، فالتنمر سلوك فردي ومن الخطأ العلمي والمنهجي والإنساني التعميم ووصف مجتمع ما بالتنمر. والثاني: ظهر لي أثناء الدراسة واستقراء النماذج ومتابعة مواقع التواصل أن التعليقات الراقية والجميلة والمساندة أكثر بكثير من تلك المسيئة، وأن السلوك اللغوي الإيجابي هو المهيمن. وهو أمر إيجابي، ويبدى بخير.

التوصيات:

- إجراء دراسات إحصائية، تركز على صنف واحد من أصناف التنمر المذكورة في البحث؛ وتكشف عن الخلفيات الثقافية والاجتماعية للمفردات والتعابير المتداولة. وتقيس بالأرقام الدقيقة أكثر أنواع التنمر شيوعا، وأكثر الأساليب اللغوية استعمالا.
- القيام بدراسات تعنى بالفئات العمرية وملاحظة الفوارق التي سيظهرها البحث، وتحديد أكثر الفئات التي تمارس التنمر، والتركيز عليها في تقديم الحلول والبرامج.
- إجراء دراسة ببنية لغوية نفسية اجتماعية، فربما يسهم هذا في الكشف الدقيق عن الدوافع والأسباب والأدوات، ومن ثم تحديد العلاج المناسب اللغوي والنفسي والمجتمعي.

الهوامش والإحالات:

- (1) مغار، التنمر الوظيفي: 512.
- (2) الشناوي، الكفاءة السيكومترية: 2.
- (3) المكاين وآخرون، مقياس التنمر: 181
- (4) عبد الحميد، التنمر الإلكتروني: 24
- (5) Timo and Christina, She is not actually bullied: 134.
- (6) هاكيت، التنمر الإلكتروني وآثاره على حقوق الإنسان، موقع الأمم المتحدة، 2018/8/2م.
- (7) الهامص، الأمن النفسي: 257.
- (8) أبو عافية: ماهو التنمر الإلكتروني، ن متاح على الرابط الآتي:

https://mawdoo3.com/%D9%85%D8%A7_%D9%87%D9%88_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A

- (9) عبد الحميد، التنمر الإلكتروني: 24.
- (10) ينظر القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني:
- (11) ابن منظور، لسان العرب مادة نمر.
- (12) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: مادة نمر.
- (13) ينظر: المدونة اللغوية العربية لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية: <http://corpus.kacst.edu.sa/index.jsp>
- (14) ينظر: نفسه.
- (15) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة نمر. ينظر: الزبيدي، تاج العروس: مادة نمر.
- (16) VanDijk, Discourse studies: a multidisciplinary approach: 13
- (17) Wodak Ruth and Meyer Michael, Method of critical discourse analysis: 8
- (18) Richards, Schmidt, Longman dictionary of language: 145.
- (19) فيركلوف، اللغة والسلطة: 42.
- (20) فيركلوف، الخطاب والتغير الاجتماعي: 88.
- (21) Wodak Ruth and Meyer Michael, Method of critical discourse analysis: 121.
- (22) فوداك، وآخرون، مناهج التحليل النقدي للخطاب: 65.
- (23) ينظر: بكار، التحليل النقدي للخطاب: 446
- (24) Frank, Ayodele, Principles, theories and approaches to critical discourse analysis: 81
- (25) فيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي: 85.
- (26) فيركلاف، اللغة والسلطة: 46. ولتفاصيل أكثر ينظر مؤلفات فاركلوف: Norman Fairclough, 2001, 2003, 2006, 2010, 2012.
- (27) ينظر: القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني: 233.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) بكار، سعيد، التحليل النقدي للخطاب مفهومه ومقارباته، مجلة الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، مج 16، ع 2، 2021م.
- 2) الهام، سيد أحمد، الأمن النفسي لدى التلاميذ المتنمرين وأقاربهم ضحايا التنمر المدرسي دراسة سيكومترية- إكلينيكية، مجلة كلية التربية، جامعة بنها، مصر، 2012م.
- 3) الجوهري، أبو نصر إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.



- (4) الجياشي، عدنان جلاب منيجل، أثر التنمر الإلكتروني على العمل الإخباري في المؤسسات الإعلامية العراقية، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، مج 1، ع 40، 2019م.
- (5) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1349هـ.
- (6) الحلو، وسن منصور، التنمر في شعر الفرزدق، حوليات آداب عين شمس، جامعة عين شمس، القاهرة، 2018م.
- (7) الخطيب، لسان الدين، ربحانة الكتاب ونجعة المنتاب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، 1980م.
- (8) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2004م.
- (9) ابن سيده، أبو الحسن علي بن اسماعيل المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (10) الشناوي، الكفاءة السيكمترية لمقياس التنمر الإلكتروني، مجلة مركز الخدمات الاستشارية البحثية، جامعة المنوفية، مصر، 2014م.
- (11) الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1983م.
- (12) أبو العافية، فاتنة، ماهو التنمر الإلكتروني، أغسطس، 2021م. متاح على الرابط الآتي:
https://mawdoo3.com/%D9%85%D8%A7_%D9%87%D9%88_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A
- (13) عبد الحميد، عمرو محمد، التنمر الإلكتروني خطر يدهم أطفالنا، مجلة خطوة، المجلس العربي للطفولة والتنمية، 2019م.
- (14) فوداك، روث، ماير، ميشيل، مناهج التحليل النقدي للخطاب، ترجمة: حسام فرج، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م.
- (15) فيركلاف، نورمان، الخطاب والتغير الاجتماعي، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م.
- (16) فيركلاف، نورمان، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م.
- (17) القرني، أفنان بنت أحمد بن حوفان، والمطيري، سارة بنت هليل بن دخيل الله، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني، مجلة الآداب للدراسات النفسية والتربوية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 5، ع 1، 2023م.



- 18) ليام، هاكيت، التنمر الإلكتروني وأثاره على حقوق الإنسان، منشور على موقع الأمم المتحدة 2018/8/2م.
- 19) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
- 20) المدونة اللغوية العربية لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، <http://corpus.kacst.edu.sa/index.jsp>
- 21) مغار، عبد الوهاب، التنمر الوظيفي، مقارنة نظرية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، 2015م.
- 22) المقرري، شهاب الدين أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997م.
- 23) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب. دار صادر، بيروت، 1994م.
- 24) المكائين، هشام عبد الفتاح، وآخرون، مقياس التنمر الإلكتروني. مجلة الدراسات التربوية والنفسية، جامعة السلطان قابوس، عمان، مج12، ع1، 2018م.

Arabic References

- 1) Bakkār, Sa'īd, al-Taḥlīl al-Naqdī lil-khiṭāb mafhūmuḥu & mḡārbāth, Majallat al-khiṭāb, Jāmi'at Tizī Wuzū, al-Jazā'ir, V 16, I 2, 2021.
- 2) albhāṣ, Sayyid Aḥmad, al-Amn al-Nafsī ladā al-talāmīdh al-Mtnmryn & 'qrānhm Ḍaḥāyā al-Tanammur al-Mudarrisī dirāsah Sykwmttryt - Iklynkyh, Majallat Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Banhā, Miṣr, 2012.
- 3) al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā'īl, al-ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah & ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 4) al-Jayyāshī, 'Adnān Jallāb mnyjl, Athar al-Tanammur al-Iliktrūnī 'alā al-'amal al-ikhbārī fī al-mu'assasāt al-lāmīyah al-'Irāqīyah, Majallat Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Kūfah, V 1, I 40, 2019.
- 5) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad, al-Durar alkāmnh fī a'yān al-mī'ah al-thāminah, Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah, Ḥaydar Ābād, 1349.
- 6) al-Ḥulw, Wasan Maṣṣūr, al-Tanammur fī shi'r al-Farazdaq, Ḥawliyat ādāb 'Ayn Shams, Jāmi'at 'Ayn Shams, al-Qāhirah, 2018.
- 7) al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn, Rayḥānah al-Kitāb wnj'h almntāb, ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, Maktabat al-Khānjī, 1980.



- 8) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq al-Murtaḍā, Taj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah, al-Kuwayt, 2004.
- 9) Ibn sydh, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Mursī, al-Muḥkam & al-Muḥiṭ al-A‘ẓam, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2000.
- 10) al-Shinnāwī, al-kafā‘ah al-Sykwmetryh Imqyās al-Tanammur al-iliktrūnī, Majallat Markaz al-Khidmāt al-istishāriyah al-baḥthiyah, Jāmi‘at al-Minūfiyah, Miṣr, 2014.
- 11) al-Shantarīnī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Bassām, al-Dhakhīrah fī Maḥāsin ahl al-Jazīrah, ed. Iḥsān ‘Abbās, al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb, Libiyā, 1983.
- 12) Abū al-‘Āfiyah, fātinah, māhw al-Tanammur al-Iliktrūnī, Aghuṣṭus, 2021. Link : https://mawdoo3.com/%D9%85%D8%A7_%D9%87%D9%88_%D8%A7%D9%84%D8%A%D9%86%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A
- 13) ‘Abd al-Ḥamīd, ‘Amr Muḥammad, al-Tanammur al-Iliktrūnī khaṭar ydāhm Aṭfālunā, Majallat Khaṭwah, al-Majlis al-‘Arabī lil-Ṭufūlah & al-tanmiyah, 2019.
- 14) Fwdak, Rwth, māyr, Mishīl, Manāhiḥ al-Taḥlīl al-naqdī lil-khiṭāb, tarjamat : Ḥusām Faraj, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2014.
- 15) Fyrklaf, Nwrman, al-khiṭāb & al-Taghayyur al-ijtimā‘ī, tr. Muḥammad ‘Inānī, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2015.
- 16) Fyrklaf, Nwrman, al-Lughah & al-Sulṭah, tr. Muḥammad ‘Inānī, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2016.
- 17) al-Quranī, Afnān bint Aḥmad ibn ḥwfān, wālmtyr, Sārah bint Hulayyil ibn Dakhīl Allāh, wāqi‘ Dawr al-usrah fī Ḥimāyat abnā’hā min al-tanammur al-iliktrūnī, Majallat al-Ādāb lil-Dirāsāt al-Nafsiyah & al-Tarbawīyah, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi‘at Dhamār, al-Yaman, V 5, I 1, 2023.
- 18) Iyām, hākyt, al-Tanammur al-Iliktrūnī & āthāruh ‘alā Ḥuqūq al-insān, manshūr ‘alā Mawqi‘ al-Umam al-Muttaḥidah 2/8 / 2018.
- 19) Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyah bi-al-Qāhirah, al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, al-Qāhirah, 2004.

- 20) al-Mudawwanah al-Lughawīyah al-‘Arabīyah li-madīnat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz lil-‘Ulūm & al-Tiqnīyah, <http://corpus.kacst.edu.sa/index.jsp>
- 21) Mghār, ‘Abd al-Wahhāb, al-Tanammur al-Waẓīfī, muqārabah Naẓarīyat, Majallat al-‘Ulūm al-Insānīyah, Jāmi‘at Mintūrī Qusanṭīnah, 2015.
- 22) al-Muqrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad, Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb. ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1997.
- 23) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Lisān al-‘Arab. Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 24) almkānyn, Hishām ‘Abd al-Fattāḥ, & ākharūn, miqyās al-tanammur al-iliktrūnī. Majallat al-Dirāsāt al-Tarbawīyah & al-nafsīyah, Jāmi‘at al-Sulṭān Qābūs, ‘Ammān, V 12, I 1, 2018.

ثانيًا: المراجع باللغة الإنجليزية

- 1) Fairclough, N., Language and power, Harlow: Longman, 2001.
- 2) Fairclough, N., Analysing discourse: Textual analysis for social research, London: Routledge, 2003.
- 3) Fairclough, N., Language and globalization, London: Routledge, 2006.
- 4) Fairclough, N., Critical discourse analysis: the critical study of language, London: longman, 2010.
- 5) Fairclough, N. Critical discourse analysis. In J.P. Gee & M. Handford, The Routledge handbook of discourse analysis, London: Routledge, 2003.
- 6) -Frank A., Ayodele A., "Principles, theories and approaches to critical discourse analysis", International Journal on Studies in English language and literature (IJSELL), volume 6, number 1, January 2018.
- 7) -Nor Fatin, Abdul Jabar and Kamariah Yunus, "Critical discourse analysis as an approach to the analysis of language", Journal of Man in India Journal, volume 97, number 16, January 2017.
- 8) - Timo Terasahjo and Christina Salmivalli, She is not actually bullied, The discourse of harassment in student groups, Aggressive behavior, Vol. 29, 2003.
- 9) - Richards, Jack C.; Schmidt, Richard W., Longman dictionary of language Teaching and Applied Linguistics. London, Routledge. 2011.
- 10) - VanDijk, T.A., Discourse studies: a multidisciplinary approach, London, Sage, 2011.
- 11) - Wodak Ruth and Meyer Michael, Method of critical discourse analysis, London, Sage Publication, 2001.





فعل التناظر الكلامي بين مثنى بن يونس القنائي وأبي سعيد السيرافي من الاستضافة إلى النفي

د. عبدالرحيم بن أحمد آل حمّوض*

a-hamood@hotmail.com

الملخص:

تنطلق هذه الدراسة -في مقاصدها- إلى محاولة إظهار سلوكات بعض النخبة المثقفة حال ممارسة فعل التناظر الكلامي مع الآخر المخالف، على أنّ السلوك الإنساني -في تقديري- في هذا الموقف لن يخرج عن وصفين؛ إما الاستضافة وإما النفي، وقد اتخذ هذا البحث من مناظرة مثنى بن يونس القنائي وأبي سعيد السيرافي أنموذجاً، وانقسم إلى مقدمة، ومبحثين، تناول أولهما: الجانب النظري للمناظرة، أي المفاهيم والآداب، وأمّا ثانيهما: فجاء تطبيقاً عملياً لهذه المفاهيم والآداب في هذه المناظرة. وقد خلص إلى مجموعة من النتائج لعلّ أهمّها أنّ حراك التناظر بدأ أول أمره عربياً أجنبياً/ آخر الخارج، ثمّ عربياً عربياً/ آخر الداخل. وقد اتخذ المنطق أداةً للتناظر، إذ استضافه العرب عن الآخر الخارجي. وعلى مستوى التناظر العربي العربي/ آخر الداخل عُدّت مناظرة أبي سعيد السيرافي، ومثنى بن يونس القنائي إحدى نتائج هذا الاختلاف، وقد أظهرت هذه المناظرة الحالة النسقية المهيمنة في تلك الحقبة، والتي تمثل في الصراع الذي احتدم بين مدرستي الأصيل والدخيل. كلمات مفتاحية: فعل التناظر الكلامي، الاستضافة، النفي، الآخر، الهوية.

* مشرف تربوي - إدارة تعليم منطقة عسير - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل حمّوض، عبدالرحيم بن أحمد، فعل التناظر الكلامي بين مثنى بن يونس القنائي وأبي سعيد السيرافي - من الاستضافة إلى النفي، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 707-734.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Spoken Public Debate between Metta bin Yunes Al-Qannae and Abi Saeed As-Seerafi: From Host Acceptance to Rejection

Dr. Abdulrahim Bin Ahmed Al Hammoudh*

a-hamood@hotmail.com

Abstract:

This study is an attempt to identify the behavior of some of the educated elite in the event of public debating with the opposing other, given that the expected human behavior in such events tends either to acceptance or rejection. Taking Metta bin Yunes Al-Qannae versus Abi Saeed As-Sirafi as a case in point, the study is organized into an introduction and two sections. The first section deals with the theoretical aspect of the debate, i.e. concepts and literature, while the second section focuses on the practical application of such debating notions and literature. The study concluded that the practice of debating began first an Arab alien versus outsider other end, and then as an Arab Arab versus insider other. Logic was the thrust means for debating as adopted and accepted by the Arabs from outsider world. On the level of Arab-Arab public debating versus the insider other, the debate between Abi Saeed Al-Sirafi and Matta bin Yunus Al-Qanai marked the end result of such disagreement., showcasing the prevalent pattern circumstances during that era and projecting a state of conflict between authentic and intruder approaches.

Keywords: Public debating , Host Acceptance, Rejection, The Other, Identity.

* Educational Supervisor, Education Department, Aseer Province, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Hammoudh, Abdulrahim Bin Ahmed, Spoken Public Debate between Metta bin Yunes Al-Qannae and Abi Saeed As-Seerafi: From Host Acceptance to Rejection, Journal of Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, , V 5, I 1, 2023: 707 - 734.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

أثناء قراءة مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس، وما أحاطَ بها من ملاسباتٍ، تداعى إلى الذهن ما كان قد ذكره (محمد نور الدين أفاية) في سياقٍ مقارنته بين وجهتي نظر جاك دريدا وعبدالكريم الخطيبي في (قوميّة الفلسفة أو كونيتها) عندما قال إنّ دريدا كان مقنعاً في عرض وجهة نظره؛ بينما لم يكن الخطيبي كذلك؛ ولهذا سعى الخطيبي إلى الاختباء في لعبة الضيافة⁽¹⁾، فهو يراها "إنصاتها للآخر؛ باعتباره آخر، واستماعاً إليه لاستقباله في تفردّه"⁽²⁾.

ومع هذا التداعي كانت تنثال على الذهن أسئلةٌ عديدةٌ تتعلق بهذا الفعل التناظري من جهة الدلالة والممارسة، وكنت في الوقت ذاته أقارن مسألة الانتماء الثقافي والعريقي بين دريدا والخطيبي من جهة، وبين السيرافي ومتى من جهة أخرى.

وكان يتردّد صدى عبارات نور الدين أفاية عن الخطيبي عندما قال: إنّه "مسكونٌ بلغاتٍ وثقافاتٍ متعدّدة"، وهذا ما يجعل نصوصه تقاوم كلّ انغلاقٍ⁽³⁾، فكنت أقارن بينها وبين وصفه له بأنّه قد وقع في حيرة لغويّة ووجوديّة أمام معضلة الوطنية والكونيّة الأدبيّة؛ وبين موقف العجز الذي ظهر أو أظهر به (متى) أمام أسئلة السيرافي التي يعرضها عليه في مناظرتهم تلك. ولذا فإنّ هذا الموضوع يستمد أهميته من الصراع الذي ما زال دائراً إلى الآن بين من يرى أنّ شرعيّة النص في حرفيّة دلالاته، وبين من يراها في تعدّد أوجه قراءته، أو بصياغة ثانية بين مدرستي النقل والعقل، أو ثالثة بين الأصيل والدخيل.

وأما إشكاليته فتتجلّى في الممارسات التي كانت أو تكون أثناء تعاظم فعل التناظر الكلامي في ثقافتنا العربيّة؛ ليست القديمة فحسب، بل وحتى الآن، ولذا فإنّ الأسئلة التي سيثيرها البحث في ظني؛ تدور في فلك سؤالٍ مهمٍّ؛ يسأل عن الكيفية التي كانت حال (استضافة) هذه الثقافة لأنماط من النصوص الثقافيّة المهاجرة؛ سواءً عند إنشاء بيت الحكمة، أو حتى قبله؛ لتتفرع عنه أسئلة متخصصة من مثل:

- هل يأتي فنّ التناظر الكلامي - في عمومهِ - أداةً لاستضافة الآخر أو يأتي أداةً لنفيه؟

- وهل الأهمُّ في هذا الفنّ أن تظهر الحقيقة، أو أن تظهر صورة التعدّد الثقافي في المجتمع؟

- وأخيراً؛ هل تُعدُّ الممارسةُ العربيَّةُ لفنَّ التناظرِ الكلاميِّ أداةً لاستضافةِ الآخرِ، أو أداةً لنفيه - وتحديدًا- في هذه المناظرة؟

على أنَّ هذا البحثَ سينصبُّ تركيزه على الممارساتِ؛ لذا فلنَّ يسعى إلى الحديثِ عن الرأيِ الصوابِ في مناظرةِ أبي سعيدٍ السيرافيِّ ومثيِّ بنِ يونسٍ؛ بل عن الممارسةِ الصوابِ فيها. وسينتهج الوصفية والنقدَ الثقافيَّ منهجًا للتناول والطرح.

عليه فقد تمَّ تقسيمُ البحثِ إلى مقدمةٍ، ومبحثين، وخاتمةٍ لنتائجِه، وقد اختصَّ المبحثُ الأولُ فيه بالجانبِ النظريِّ الذي يذكُرُ بفنَّ المناظرةِ وبالمسمياتِ، وبالسلوكاتِ والآدابِ الواجبةِ فيه، كما جاءَ المبحثُ الثاني ليتحدَّثَ عن مدى انطباقِ وعدمِ انطباقِ هذه الآدابِ على هذه المناظرة.

المبحث الأول: فعل التناظر الكلامي: مفاهيمه وآدابه

بدايةً نقولُ إنَّه في بداياتِ القرنِ السابعِ الميلاديِّ عندما خرجَ العربُ المسلمونَ لنشرِ دينهم ظهرَ حراكٌ فكريٌّ كونيٌّ بينَ رؤيتين متغايرتين؛ العربِ المسلمينَ في جهةٍ، والآخر/غير العربيِّ في جهةٍ أخرى⁽⁴⁾؛ وقد دارَ فيه الكثيرُ من الأسئلةِ والحواراتِ عن الدين الجديد، ممَّا أدى "إلى كثرةِ التناظرِ، والجدلِ الديني"⁽⁵⁾، وفيما بعدُ انتقلَ الحراكُ إلى الداخلِ العربيِّ الإسلاميِّ، فصارَ عربيًّا عربيًّا⁽⁶⁾.

وفي الحراكين تمَّ تحييدُ النصِّ من الطرفين باعتباره أداةً تناظرٍ غيرَ مرضيةٍ منهما⁽⁷⁾. ونظرًا إلى هذه الحيدة فقد استعملَ الآخرونَ/غيرُ العربِ أدواتهم الخاصةَ في الحوارِ والتناظرِ؛ إذ كانَ "معروفًا عنهم أنَّهم مثقفون بالثقافة الإغريقية"⁽⁸⁾ وكان المنطق في مقدِّمتها⁽⁹⁾؛ لذا كانت أدواتُ المنطقِ هي أدواتُ الحوارِ والتناظرِ عندهم. ولم تكنْ هذه الأدواتُ معروفةً عند العربِ، مما دفعهم إلى استضافتها عن هذا الآخرِ، وبهذا فقد "ألجأهم هذا الاشتباكُ -في الجدلِ- إلى الاطِّلاعِ على المنطقِ اليونانيِّ كي يسترشدوا به في تنظيمِ الحججِ، وترتيبِ البراهينِ؛ حتى يجاروا الطرفَ الآخرَ"⁽¹⁰⁾.

على أنَّه في بداية الأمرِ كانت كلُّ ثقافةٍ تتمسَّكُ بهويِّتها، "ثمَّ لم تلبثْ إلا قليلًا حتَّى تلاقَتْ، وكوَّنتْ نهرًا عظيمًا تصبُّ فيه جداولُ مختلفة الألوانِ والطعومِ ومختلفة العناصرِ"⁽¹¹⁾. وكانَ أهلُ علمِ الكلامِ العربِ أكبرَ عاملٍ من عواملِ المزجِ بين الثقافاتِ المختلفةِ -كما يرى أحمد أمين- وذلك عندما اضطُروا -وهم يحاورون أهلَ الأديانِ الأخرى- إلى الاطِّلاعِ على هذه الأديانِ، وإلى أن يستعملوا في حوارهم معهم نفسَ أدواتهم الفلسفيَّةِ والمنطقيَّةِ⁽¹²⁾.



وبهذا فقد كان منهج المتكلمين "قائماً على المناظرة، وتفنيد آراء الخصم، والرد عليها لتبيان ما تنطوي عليه من خطأ وتهافت، أو صواب وحكمة"⁽¹³⁾. وقد رفض هذا المنهج من العرب المحافظين من ينتمي منهم إلى مدرسة النقل، وحرفية النص كعلماء الحديث⁽¹⁴⁾، وبعض علماء النحو العربي؛ وبعض الأدباء⁽¹⁵⁾.

ويرى أحمد أمين أن سبب هذا الرفض عائد إلى جدّة علم الكلام على الثقافة الإسلامية في حينه⁽¹⁶⁾؛ وظني أن الجدّة ليست العلّة. فالعرب في تلك الفترة يعيشون حراكاً مستمراً فيه من الجديد الكثير؛ لكن لعلّ العلّة هي المحافظة على الهوية التي ينتهي إليها كل علم أو فن. فعلماء الحديث لا يرون سلطةً عليا على النص؛ لذا لو قيل بحجّة العقل على النصّ عندهم لبطل داعي النص؛ ولما احتيج إليه؛ كما هو الحال في قول أحمد بن حنبل عندما سئل في خلق القرآن فأخبر أن توقّفه عن القول بخلق القرآن عائد إلى أنّه لا يجد لهذا نصّاً⁽¹⁷⁾.

أمّا علم النحو العربي فلعلّ الرفض لأجل المحافظة على الهوية الدينية؛ فالنحو العربي أداة لفهم القرآن الذي لا يمكن فهمه إلا بها، كما أن النحو العربي في أصل وضعه قام على النصّ، عندما قام على السماع والمشافهة، ولم يدخله القياس إلا فيما بعد⁽¹⁸⁾، أمّا في الأدب فيرى الشاعر البحتري أن الشعر أسهل من تكلفات المنطق، لذا فلا حاجة له في الشعر، وقال:

كَلَفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ وَالشَّعْرُ يُغْنِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَلَمْ يَكُنْ ذُو الْقُرُوحِ يَلْهَجُ بِالْ مَنْطِقِ مَا نَوْعُهُ وَمَا سَبَبُهُ
وَالشَّعْرُ لَمْ يَحْ تَكْفِي إِشَارَتُهُ وَلَيْسَ بِالْهَذَرِ طُولُ حُطْبِهِ⁽¹⁹⁾

وتعدّ مناظرة أبي سعيد السيرافي، ومتى بن يونس القنائي واحدة من نتائج هذا الاختلاف الكلامي بين علمين متباينين، وهويتين مختلفتين، ولمحاولة الإمام بهذا الفن دلالة وممارسة نذكر أن:

1-1- المناظرة قد جاءت في لغة العرب -كما يذكر ابن منظور- مأخوذة من نظر العين، ونظر القلب والفكر، وذلك لأنّ نظر العين يقع على الأجسام، أمّا نظر القلب والفكر فيقع على المعاني. وبين ابن منظور أنّ المناظرة تأتي لتدلّ على تقابل الدور وتوازنها؛ إذ يكون بعضها مناظراً لبعض، ولتدلّ على تناظر النخل، أي تلافحها؛ فكأنّ أفكار المتناظرين تتلاقح، ولتدلّ على الإمهال والانتظار،

والإصغاء والامتنال، وعلى تَوَقُّع الشيء، فكأنَّ كلَّ طرفٍ في المناظرة يمهّل الطرف الآخر، وينتظره، ويصغي إليه، ويمتثل معه بآدابِ التناظر، ويتوقَّع منه أن يخالف رأيه.

كما ذكر ابن منظور أنَّ المُنَاطَرَةَ تعني أن تُنَاطَرَ أخاك في أمرٍ إذا نظرتُما فيه معاً كيف تأتينا⁽²⁰⁾. وقريباً من هذا المعنى جاء في (تاج العروس...) أنَّ "المناظرة المباحثة والمباراة في النظر، واستحضار كلِّ ما يراه ببصيرته. والنظر: البحث"⁽²¹⁾، وتأييداً لهذا الرأي جاء في "المعجم الوسيط" أنَّ "ناظره بمعنى باحثه وبأراه في المُحَاجَّة"⁽²²⁾، فكأنَّ طرفي المناظرة في مباراةٍ وتباحثٍ لأمرٍ ما؛ فهما ينظران إلى مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما، وأدائهما المحاجة، ولذا جاء التَّنَاطُرُ يفيد التَّراوُضَ في الأمر؛ كما يذكر ابن منظور⁽²³⁾، وذلك لأنَّ نَظِيرَكَ في المناظرة هو الذي يُراوِضُكَ وتُنَاطِرُهُ، وبهذا فالأمر قائمٌ على الأخذ والإعطاء بين طرفي المناظرة، إذ التَّراوُضُ هو التفاعل بين طرفين يتشاركان؛ كما بينت دلالته الصرفية عندما ذكرت أنَّ صيغة (تفاعل) من صيغ "المُشَارَكَةِ بين اثنين فأكثر"⁽²⁴⁾.

ولذا فهما عند فعلِ التناظر الكلامي نَظِيرَان؛ أي ندان ومتمثلان ومتشابهان، على أنَّك إن نظرتَ فلاناً فقد صرّتَ نَظِيرًا له في المخاطبة؛ يعني ندًا ومماثلاً ومشابهاً. وإن أنت نظرتَ فلاناً بفُلانٍ فقد جعلته نَظِيرًا له، أي ندًا له ومماثلاً ومشابهاً⁽²⁵⁾.

2-1- أمّا في اصطلاح العلماء والأدباء فقد ذكر الجرجاني في التعريفات بأنَّ المناظرة؛ هي: "النظرُ بالبصيرة من الجانبين؛ في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"⁽²⁶⁾. وبَيَّنَ صاحبُ كتاب (الحوار الاختلافي...) أنَّ أهميّة تعريف الجرجاني دفعت عدداً من المؤلفين إلى تلقُّفه وتضمينه كتبهم؛ وبذلك أضحي كثير التداول⁽²⁷⁾.

فممن وافق الجرجاني صاحب (رسالة آداب البحث وشرحها)⁽²⁸⁾، وصاحب (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم) بعد أن قال: "المناظرة: عِلْمٌ يُعرَفُ به كيفيةُ آدابِ إثباتِ المطلوب ونفيه، أو نفي دليله مع الخصم"⁽²⁹⁾.

ولا يبتعد (طه عبدالرحمن) كثيراً عن تعريف الجرجاني عندما قال: إنَّه "النظرُ من جانبين في مسألةٍ من المسائل؛ قصد إظهار الصواب فيها"⁽³⁰⁾. وعدَّ صاحبُ كتاب (ضوابط المعرفة...) المناظرة



نوعاً من المحاورّة فقال: "هي المحاورّة بين فريقين، حول موضوع، لكلّ منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق، والاعتراف به لدى ظهوره"⁽³¹⁾.

ولعلّ الجرجاني في تعريفه سابق الذكر قد استوفى المفهوم؛ لذا لم يخرج من جاء بعده عمّا قال. فقد ربط بين دلالي اللغة والاصطلاح في تحديده للمفهوم، فجعل مدار فعل التناظر نظراً البصريّة المعنويّة، لا نظراً البصر الحسيّ الماديّ.

ذكما سعى إلى تجسيد طرفي التناظر بالتقابل بين جانبيين/طرفين ماديين هما الدور والنخل ذكره وأنشأه، وفي الممارسة جعل أمر التناظر قائماً على النديّة والتماثل والتشابه وعلى التلاقح؛ وجعل التلاقح قائماً على النسبيّة لا على المطلقيّة في امتلاك الفكرة، والادعاء والنقض/المعارضة والتدليل. وبقدر التغير بينهما كان التناظر والتشابه والنديّة، ونسبيّة الصواب وضده.

على أنّ مقصد الطرفين بتلاقح فكرهما هو الوصول إلى الصواب. وجدير بالذكر التأكيد على أنّ المناظرة في أصلها فعلٌ كلاميٌّ قائمٌ على المشافهة، ولذا "أقيمت مجالسٌ للمحاورّة عُرفت بالمناظرات"⁽³²⁾، إلا أنّها قد تأتت فعلاً تواصلياً كتابياً؛ يقوم على التناظر المكتوب؛ لذا "فقد وُضعت تأليفٌ على طريقة الكتابة في مختلف الميادين"⁽³³⁾.

3-1- أمّا شروط المناظرة وأركانها فقد تعددت الآراء حول شروط فعل التناظر وأركانه التي تركز عليها؛ ورأيت أنّها تجتمع فيما يلي:

أ-3-1- أن يكون للمناظرة دعوى أو موضوع، تركز عليه⁽³⁴⁾؛ على أنّ المناظرات -في العموم- لا تقتصر على علم أو فنّ بعينه؛ فكلّ المواضيع قابلة للتناظر⁽³⁵⁾.

ب-3-1- أن تكون المسألة المتناظر حولها خلافيّة⁽³⁶⁾ انطلاقاً من أنّه "لا يكون الجدل مع الاتفاق"⁽³⁷⁾.

ج-3-1- وجود طرفين للمناظرة، أحدهما مدّع أو ناقل خبر، والآخر معترض عليه⁽³⁸⁾.

د-3-1- وأنّ تتساوى الرتبة في العلم بين المتناظرين⁽³⁹⁾، فيتقاربان في المعرفة والمكانة؛ وهذا حتى لا يتعاضم أحدهما على الآخر، أو يستحقّر أحدهما الآخر⁽⁴⁰⁾.

هـ-3-1- أن تجري المناظرة في مجلس؛ سواءً أكانَ مسجداً أم مجلساً لخليفة، أو أمير، أو وزير؛ على أن يحضر المجلس جمهورٌ يسمعُ ويشاهدُ؛ لينقلَ ما جرى ويشهدَ عليه سواءً أكانَ الحاضرون من الخاصة كالعلماء أو التلاميذ والأتباع، أم من العامة ممن حضر المجلس أو كان في المسجد⁽⁴¹⁾.

و-3-1- أن تكون المناظرة بحضرة حكمٍ يقضي بين المتناظرين، ويحافظ على سير المناظرة فلا تخرج عن مسارها، ثم يحكم لصاحب الحق منهما⁽⁴²⁾.

ز-3-1- ولا بد أن يعرف المتناظرون قواعد المناظرة، وآدابها⁽⁴³⁾.

ح-3-1- أن تنتهي المناظرة إلى مآلٍ محدّد؛ ويكون بعجز أحد الطرفين⁽⁴⁴⁾.

4-1- أمّا موضوعها: فإما أن يكون تعريفاً أو تقسيماً، وإما أن يكون تصديقاً مُصرّحاً به، أو مفهوماً من السياق⁽⁴⁵⁾.

5-1- أطرافها: ذكر الجرجاني في تعريفه أن للمناظرة جانبين⁽⁴⁶⁾؛ أي طرفين؛ ويُسمّى الطرف الأول (المُسْتَدِلّ) والثاني (المانع) إن كان الموضوع تعريفاً أو تقسيماً. فإن كان تصديقاً سُمّي الأول (السائل) والثاني (المُعَلَّل)⁽⁴⁷⁾.

والسائل هو الذي يسعى إلى نفي الحكم الذي أثبتّه المُعَلَّل، وسُمّي سائلاً لأنّه يسأل المُعَلَّل عن مدى صحّة كلامه؛ ولأنّه يسأله/يطلبه الدليل على دعواه. أمّا المُعَلَّل فهو الذي يسعى إلى إثبات الحكم الذي يدّعيه، وسُمّي مُعَلِّلاً لأنّه يذكرُ علّة الحكم ويستدلُّ عليه⁽⁴⁸⁾.

6-1- وظيفة كل طرف: تختلف وظيفة أطراف التناظر بالنظر إلى ماهيّته على النحو الآتي:

أ-6-1: عند النظر في ماهيّة المُعَلَّل نجد أنّه هو الطرف الأول في المناظرة؛ وذلك لأنّه هو الذي يدّعي، وهو الذي يثبتُ صدق ما ادّعاه عندما يستدلُّ ويعلّل لدعواه⁽⁴⁹⁾.

ب-6-1: وعند النظر في ماهيّة السائل نجد أنّه هو الطرف الثاني في المناظرة؛ لأنّه هو الذي يسأل المُعَلَّل عن صحّة كلامه، ثمّ يقومُ بنفي كلام المُعَلَّل ومناقضته، ومطالبتّه بالدليل⁽⁵⁰⁾.

على أن السائل قد يصير مُعَلِّلاً، والمُعَلَّل سائلاً أثناء جريان المناظرة، ولذا ستختلف الوظيفة بين الطرفين بحسب موقع كل طرف أثناءها⁽⁵¹⁾.



ج-6-1: أمّا المانعُ فإنَّه يشبه المُعلَّلَ في وظيفته فهو الطرفُ الأولُ في المناظرة؛ إذ هو الذي يدَّعي.

د-6-1: ويشبه المُستَدَلُّ السائل؛ فهو الطرفُ الثاني في المناظرة؛ وذلك لأنَّه يسعى إلى إبطال دعوى المانع⁽⁵²⁾.

1-7-1- آدابُ المناظرة وأخلاقُها: كما تعدَّدتْ الآراءُ حولَ شروطِ المناظرة وأركانها فقد تعدَّدتْ حولَ آدابها وأخلاقها؛ وأثرتْ أنْ أذكرَ أهمَّها؛ وهي:

أ-7-1- صدقُ النيةِ في إظهارِ الحقِّ، ولو على يدِ الخصمِ⁽⁵³⁾.

ب-7-1- أنْ يتجنَّبَ المناظرُ الإساءةَ إلى الخصمِ فلا يحتقره قولاً أو فعلاً⁽⁵⁴⁾.

ج-7-1- التزامُ آدابِ الحديث؛ فلا يقاطعُ أحدهما الآخرَ، بل يمهله حتى يكملَ حديثه، ولا يرفعُ أحدهما صوته أكثرَ مما يحتاجُ السامعُ⁽⁵⁵⁾.

د-7-1- أنْ يتجنَّبَ المناظرُ محاورَةَ مَنْ مذهبهُ المضادَّةُ والمعادَّةُ، إذ لا ينفعُ معه الإقناعُ بالحُجَّةِ⁽⁵⁶⁾.

المبحث الثاني: مناظرةُ متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي

وبهذا فما تقدَّم إنَّما كانَ في الشأنِ النظريِّ من المناظرةِ في دلالةِ اللغةِ والاصطلاح، وفيما يجبُ أنْ يتمثَّله فعلُ التناظرِ الكلاميِّ من قيمِ حالِ الممارسة؛ لكن هل جاء واقعُ مناظرةِ أبي سعيد السيرافي، ومتى بن يونس القنّائي متطابقاً مع هذه القيمِ؟ بمعنى هل ما كانَ متطابقاً مع ما يجبُ؟

لا يمكنُ الجوابُ على هذا السؤالِ إلا بعد ذكرِ بعضِ الملابساتِ التي أحاطتْ بهذه المناظرة؛ من قبيل: لِمَ تمَّ تأليفُ كتابِ "الإمتاع والمؤانسة"؟ وما الأحداثُ التي سبقتْ تأليفه؟ وكيف وصلتْ إلينا مناظرةُ السيرافي ومتى؟

إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلةِ قد يستلزمُ التعرُّيجَ على بعضِ الصفاتِ أو المواقفِ الشخصيةِ لأبي حيان أو للمُتَنَاطِرَيْن بهدفِ الوصولِ إلى تصوُّرٍ للجوِّ العامِّ الذي سبق، أو صاحب، أو تلا هذه المناظرة، ولعلَّ هذا يسلِّطُ بعضَ الضوء على الحالةِ النسيقيَّةِ التي كانتْ في تلكِ المرحلة، وسيكونُ تحتَ عنوانٍ واحدٍ هو:



1- الجوّ العامُّ للمناظرة

أ-1- لِمَ أَلَّفَ أبو حيانَ التوحيدِيّ كتابَ "الإمتاع والمؤانسة"؟ ذكر أبو حيانَ التوحيدِيّ⁽⁵⁷⁾ في فاتحةِ كتابِ "الإمتاع والمؤانسة" على سبيلِ الإقرارِ⁽⁵⁸⁾ أنّه قد أصيبَ في حياتِه بالبؤسِ والشقاء؛ وضاحتُ عليه سُبُلُ العيشِ حتّى أنّه كانَ يرى منْ حولَه من العلماءِ والأدباءِ يحظونَ بالأعطياتِ وهم أقلُّ شأنًا منه، وكانَ قد قصَدَ الوزراءَ والأمراءَ حتّى يعطوه فلم يحظَ منهم بطائلٍ؛ وكانَ له خلافاتٌ ومهاجاةٌ معهم⁽⁵⁹⁾، ولذا فقد لجأَ إلى صديقِه أبي الوفاءِ المهندسِ⁽⁶⁰⁾ ليوصلَه إلى الوزيرِ ابنِ سعدانٍ؛ وقد أوصلَه أبو الوفاءِ فصارَ من سُمَّاره وأنعمَ عليه.

وفيما بعدُ طلبَ أبو الوفاءِ المهندسِ من أبي حيانَ أنْ يقصَّ عليه أحاديثَ الأسمارِ التي كانتْ مع الوزيرِ، بعدَ أنْ ذكَّره بفضلِه عليه في الوصولِ إلى هذه المسامراتِ، مع أنّ أبا حيانَ ليسَ أهلاً لهذا، فأجابَ أبو حيانَ طلبَ أبي الوفاءِ، وأخبرَه بأنَّ ذلكَ سيكونُ مكتوبًا، فنصحَه أبو الوفاءِ بأنْ يتوخى الحقَّ والصدقَ فيما سيورِّدهُ في كتابِه، وأنْ يصرِّحَ كثيرًا، وأنْ يُعرِّضَ قليلًا⁽⁶¹⁾، وهذه النصيحةُ تكشفُ دورَ المؤسسةِ في فرضِ وصايتها على الآخرِ؛ آخرِ الداخلِ.

على أنّ الموقفَ منذَ بدايته قائمٌ على تبادلِ المصلحةِ بينَ طرفينِ؛ محتاجٍ، ومنتفعٍ⁽⁶²⁾، وسيدفعُ هذا إلى تقييدِ الرأيِ، وإلى أنْ يتحوَّلَ إلى أداةِ ابتزازٍ، تتكرَّرُ معه مسألةُ انتقالِ الأدبِ إلى الذهبِ مرَّةً أخرى، فأبو حيانَ سيأخذُ بالوصيةِ قهراً لا اختياراً؛ لذا فسيصرِّحُ كثيرًا، وسيعرِّضُ قليلًا، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الوصيةَ لأبي حيانَ بأنْ يتوخى الحقَّ والصدقَ فيما سيورِّدهُ يجعلُ أمانةَ أبي حيانَ العلميَّةَ على المحكِّ⁽⁶³⁾.

ب-1- كيفَ وصلتْ إلينا: بالعودةِ إلى السؤالِ عنْ كيفيةِ وصولِ هذه المناظرةِ إلينا؛ فإنَّ أبا حيانَ التوحيدِيّ هو من رواها أولاً؛ إذ يذكرُ أنّه رواها مختصرةً عن أبي سعيدٍ السيرافيّ، ثمَّ رواها مطوَّلةً عن علي بن عيسى الرمانِيّ، في كتابِ الإمتاع والمؤانسة⁽⁶⁴⁾، ونقلَها عنه ياقوتُ الحمويُّ في معجمِ الأدباءِ⁽⁶⁵⁾؛ "قالَ أبو حيانَ: ذكرتُ للوزيرِ⁽⁶⁶⁾ مناظرةً جرَّتْ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتحِ الفضلِ بنِ جعفرِ بنِ الفراتِ، بينَ أبي سعيدٍ السيرافيّ وأبي بشرٍ مَتَّى واختصرْتُها، فقالَ لي: اكتبْ هذه المناظرةَ على التمامِ، فإنَّ شيئًا يجري في ذلكَ المجلسِ النبِيّ، وبينَ هذينَ الشيخينِ، بحضرةِ أولئك الأعلامِ



ينبغي أن يُعْتَنَمَ سماعه، وتُوعَى فوائده، ولا يُتْهَوَنَ بشيءٍ منه، فكتبت: حدّثني أبو سعيد بلمعٍ من هذه القصة، فأما عليُّ بنُ عيسى النحويّ -الشيخُ الصالح- فإنّه رواها مشروحةً⁽⁶⁷⁾.

كما قال أبو حيّان في نهاية رايته للخبر: "هذا آخرُ ما كتبتُ عن عليّ بن عيسى الرّمانيّ -الشيخ الصالح- بإملائه. وكان أبو سعيدٍ قد روى لَمَعًا من هذه القصّة، وكان يقول: لم أحفظُ عن نفسي كلّ ما قلتُ، ولكنّ كتبَ ذلكَ أقوامٌ حضروا في ألواحٍ كانت معهم، ومحابرٌ أيضًا، وقد اختلَّ عليّ كثيرٌ منه"⁽⁶⁸⁾.

ج-1- مجلسُ انعقادها: جرتُ المناظرةُ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتح الفضلِ بن جعفرٍ بن الفراتِ بنِ سعدان، ورواها أبو حيّانَ لوزيرٍ لم يعينه؛ قال أبو حيّان: "ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتُ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتح الفضلِ بن جعفرٍ بن الفراتِ"⁽⁶⁹⁾. وقد ذكرَ حسن السندوبي أنّ ياقوتًا الحموي لم يعينَ هذا الوزيرَ، ولم يعرفَ به؛ ولذا ظنَّ حسن السندوبي أنّه وزيرٌ آخرٌ؛ غيرَ الذي جرتُ المناظرةُ في مجلسه؛ فقال: "لعلّه الوزير الدليحيّ الذي وضعَ له أبو حيّان كتابَ المحاضرات"⁽⁷⁰⁾.

وأحمد أمين يجزمُ أنّ الوزيرينِ واحدٌ؛ هو ابن سعدان⁽⁷¹⁾، وعند النظر، والتأمّل فيما قاله أبو حيّان؛ حينما قال: "ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتُ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتح الفضلِ بن جعفرٍ بن الفراتِ"⁽⁷²⁾ نجدُ أنّ السياقَ يدلُّ على أنّهما اثنانِ كما قالَ حسن السندوبي، لا واحد كما قالَ أحمد أمين؛ إذ لو كانَ نفسه لقال: ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتُ في مجلسه؛ على سبيلِ الروايةِ عن الغائب، أو قالَ ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتُ في مجلسكم؛ على سبيلِ مخاطبةِ الوزيرِ نفسه.

والذي يُهمُّنا من هذا كلّهُ هو المرحلةُ التي وصلتُ إليها الدولةُ العربيّةُ الإسلاميّةُ -في ذلكَ الوقتِ- من العنايةِ بشؤونِ الثقافة؛ واستضافةِ رجالِ الدولةِ وكبرائها من الخلفاء والوزراء والأُمراء للعلماء والأدباء، والحرصِ على إقامةِ مجالسِ العلمِ والأدبِ في دواوين هؤلاء الكبراء؛ بل إنّ المذهبَ الرسميَّ للدولةِ هو المذهبُ الذي يتبنّاه الحاكمُ. ففي عهدِ المأمون كانَ الاعتزالُ هو المذهبَ الرسميّ؛ وكانَ صاحبُ طبقاتِ المعتزلةِ قد وصفه بأنّه كانَ أوسعَ العباسيينَ علمًا، وله كتبٌ كثيرةٌ، وكانتْ حضرتهُ مجمعةً للعلمِ ويُجرى المناظراتُ فيها⁽⁷³⁾، وعلى خلافه جاءَ المتوكّلُ؛ فقد ذكرَ ابن كثيرٍ أنّه في عهده ارتفعَ شأنُ السنّةِ؛ فأكرمَ أحمدَ بن حنبلٍ، ومنعَ الكلامَ في مسألةِ الكلام، وأمرَ بالكفِّ عن القولِ بخلقِ القرآنِ⁽⁷⁴⁾.



د-1- كيف سارَت المناظرة؟

تنغيا إجابةً هذا السؤال بيان الممارسات التي تتعلّق بهذه المناظرة سواءً أكانت سابقةً لها، أم لاحقةً، أم جرت أثناءها. وذلك أنّ هذه المناظرة انعقدت في مجلس الوزير ابن الفرات، وبطلبٍ منه؛ وهذا يُظهر مدى ما وصل إليه حال الثقافة في الدولة العربية الإسلامية في ذلك الوقت؛ إذ صارت مجالسُ الخلفاء والوزراء والأمراء مكانًا لاستضافة العلماء والأدباء، تجري فيها المسامرات والمناظرات والمناقشات العلمية، وهذا صارت الحركة الثقافية تدار من رأس الدولة؛ وهذا جانبٌ إيجابيٌّ، لكنّ الأمر لا يقتصر على هذه الإيجابية؛ إذ إنّ رأس الدولة قد يحمل أفراد مجتمعه على الرؤية التي يؤمن بها، وعلى المذهب الذي يعتنقه؛ كما هو حال أحمد بن حنبل مع المأمون، ثمّ المتوكل.

وقد فرض الوزير ابن الفرات سلطةً المؤسسية في مجلس المناظرة، فقد فرض المناظرة على الحاضرين في مجلسه دون اختيار، أو طلبٍ منهم لها؛ عندما قال: "ألا ينتدب منكم إنساناً لمناظرة متى في حديث المنطقي؟"⁽⁷⁵⁾، ولذا فقد جاءت ردّة فعلهم على غير مراد الوزير؛ وعلى غير ما يراه فيهم من علم؛ فقد "أحجم القوم، وأطرقوا"⁽⁷⁶⁾، ولمهابة الوزير لم تعلُ أصواتهم في مجلسه؛ بل ترامزوا وتغامزوا، فقال لهم: "ما هذا الترامز والتغامز اللذان تجلّون عنهما؟"⁽⁷⁷⁾!

ولعلّ ردّة فعلهم هذه لا تقتصر على مهابته الوزير، بل تمتدّ إلى اعتقادهم بتفوّق خصمهم عليهم، وقوة منطقهم، وكان انحياز الوزير لهم، وإيمانهم بما يعتقدون ظاهراً عندما قال لهم: "والله إنّ فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته، وكسر ما يذهب إليه، وإني لأعُدّكم في العلم بحاراً، وللدّين وأهله أنصاراً، وللحقّ وطلاّبه مناراً، فما هذا الترامز والتغامز اللذان تجلّون عنهما؟"⁽⁷⁸⁾.

كما سعى إلى تشجيعهم وزرع الثقة في نفوسهم حتى يخوضوا غمار هذه المناظرة، فهم هائبون من خوضها؛ فالسيرافي يقول للوزير: "اعذر أيها الوزير؛ فإنّ العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس؛ على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والألباب الناقدة، لأنّ هذا يستصحبُ الهيبة؛ والهيبة مكسرة، ويجتلبُ الحياء؛ والحياء مغلبةٌ، وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع في بقعة عامة"⁽⁷⁹⁾، وفي هذا تظهر الذات المتعالية؛ التي ترى في الهرب من خوض غمار هذه المناظرة سلامة من انكسار الهيبة، وضياح المكانة، فالذات تفكر في ذاتها لا في



الفكرة التي تؤمنُ بها، إذ ترى فوزَ طرفٍ على آخرٍ في المناظرة بحضرة جمهورٍ شاهدٍ انكساراً لا ترجوه، وأهونُ منه ما كانَ فوزاً من غيرِ شهودٍ حاضرينَ يتناقلونَ خبرها جيلاً بعدَ جيل.

وقد جاءَ الموضوع في هذه المناظرة موضوعاً خلافيّاً؛ دارَ حوله جدلٌ كبيرٌ، حتى صارَ أحدَ موضوعات الساعة التي كانتُ نشطةً في تلك الفترة؛ إذ كانَ عن المنطق؛ وموقفه من المعرفة، وموقف العلوم الأخرى منه. وبعد أن تحدّدَ الطرفانِ؛ متى، وهو المدّعي في جهة، والسيرافي؛ وهو المعارضُ على هذه الدعوى في الجهة المقابلة، وبما أنّه لا تقومُ مناظرةٌ إلا على دعوى أو موضوع ترتكزُ عليه⁽⁸⁰⁾ فقد افتتحَ الوزيرُ المناظرةَ بمقدمةٍ تدّعي أنّ متى يدّعي أنّ المنطقَ هو طريقُ المعرفة ولا طريقَ غيره كما في قوله: "لا سبيلَ إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشرّ، والحجّة من الشبهة، والشك من اليقين إلا بما حوِّثناه من المنطق، وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعنا عليه من جهة اسمِهِ على حقائقهِ"⁽⁸¹⁾. على أنّ هذه المناظرة قد دارت - كما يذكرُ طه عبد الرحمن - على مسائلَ ثلاثٍ⁽⁸²⁾ هي:

أ/ هل يبحثُ المنطقُ في الكليات التي تلزمُ جميعَ الأمم، أم في المعاني الخاصة التي تلزمُ اليونانيّ دونَ سواه؟

ب/ هل المنطقُ مستقلٌّ عن اللغة، أم مقيّدٌ بها؟

ج/ هل المنطقُ صناعةٌ ذاتُ قوانينَ ترفعُ الخلافَ بينَ الأمم، وتوجّهُها إلى معرفةٍ واحدة، أم هو نظرٌ طبيعيٌّ يختلفُ فيه الأممُ؟⁽⁸³⁾

وقد سعى السيرافي منذُ الوهلة الأولى للمناظرة إلى تحريرِ موضعِ النزاعِ بينه وبين متى عندما سأله عن مراده بالمنطق، وعلّلَ ذلك بأنّ الجوابَ سيحدّدُ أمرَ قبولِ مرادِ الآخرِ في هذه الدعوى أو ردّه، ومدى توافقه مع ما تؤمنُ به الذاتُ، أو مخالفته لهذا الإيمان؛ فابتدّره قائلاً: "حدّثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنّنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبولِ صوابه وردّ خطئه على سننٍ مرضي وطريقةٍ معروفة"⁽⁸⁴⁾.

وأجابَ متى على السؤالِ قائلاً: "أعني به أنّه آله من آلاتِ الكلام، يُعرفُ بها صحيحُ الكلام من سقيمِهِ، وفاسدُ المعنى من صالحِهِ، كالميزانِ فإنّي أعرفُ به الرجحانَ من النقصانِ، والشائل من الجانح"⁽⁸⁵⁾.

وبسؤال السيرافي هذا وجواب متى انطلقت المناظرة بينهما. وقد جاء السيرافي ليمثّل دور السائل في بنية التناظر، أمّا متى فقد جاء في دور المُعلّل إذ كان السيرافي/السائل يسأل متى/المُعلّل عن صحة كلامه، ثمّ يقومُ بنفيه بعد جواب متى عندما قال له: (أخطأت)، لينتقل إلى مرحلة النقض؛ عندما قال لمتّى: "لأنّ صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف، والإعراب المعروف؛ إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنّا نبحثُ بالعقل..."⁽⁸⁶⁾.

وهكذا تستمرّ المناظرة بينهما، السيرافي يسأل، ومتّى يجيب، ثمّ ينقض السيرافي جواب متى، فإنّ احتاج السيرافي إلى دليل طلبه من متى، وهكذا دواليك.

ولعلّ أكثر ما يلفت الانتباه في هذه المناظرة أنّها قد تخلّت أو خلت من بعض شروط آداب التناظر وأركانها. فقد تقدّم أنّ من شروط المناظرة وأركانها أن تكون بحضرة حكّم يقضي بين المتناظرين، ويحافظ على سير المناظرة فلا تخرج عن مسارها، ثمّ يحكم لصاحب الحقّ منهما⁽⁸⁷⁾.

وفي هذه المناظرة التي بين أيدينا نرى أنّ الوزير ابن الفرات قد نصّب نفسه حكماً، دون اختيار أو مشورة من الطرفين، ولذا يمكن القول بأنّه قد مارس سلطة المؤسسة/الوزارة في ذلك. وبتتبع سيرة الوزير ابن الفرات نرى أنّ فيها ما يبرّر فعله هذا أو يسببه. فهو من بيت نشأ في ظلّ الوزارات إذ كان أبوه وزيراً، وعمّه كذلك، كما أنّه وليّ الوزارة عدّة مرات، وتعرّض للكثير من المحن⁽⁸⁸⁾.

وهذا يبيّن بجلاءً تمرّسه في السلطة حتى صار جزءاً منها، كما يبيّن مدى صلابته وثباته وقوة بأسه، وبهذا فليس غريباً على سلوك الوزير أن ينصّب نفسه دون مشورة أو طلب. وكما أنّ الوزير ابن الفرات لم يلتزم أدب الحيّدة عندما نصّب نفسه حكماً؛ فقد انحاز إلى طرف دون آخر في هذا المناظرة، بل كان انحيازه نفيّاً للطرف الآخر، وكان الانحياز يزداد كلّما استمر فعل التناظر بين الطرفين؛ فهو يقول مخاطباً السيرافي: "أيّها الشيخ الموفق، أجبه بالبيان عن مواقع (الواو) حتى تكون أشدّ في إفحامه، وحقّق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنّع به"⁽⁸⁹⁾، وقال له مرّة أخرى: "سلّه يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإنّ هذا كلما توالى عليه بأن انقطاعه، وانخفاض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحقّ الذي لا يبصره"⁽⁹⁰⁾.



بل إنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ قالَ بلغةَ المنتَصِرِ بعدَ انتهاءِ المناظرةِ للسيرافي: "عينُ الله عليك أيُّها الشيخُ، فقد نَدَيْتَ أكبادًا وأقَرَّتْ عيونًا، وبَيَّضْتَ وجوهًا، وحُكَّتْ طُرَارًا لا يبلِيه الزمانُ، ولا يتطرَّقُ إليه الحدَثانِ"⁽⁹¹⁾، وفي المناظرةِ أمثلةٌ أخرى غيرُ ما ذكرَ.

وقد يكونُ لهذا الانحيازِ والنفي ما يبرزُه من الناحيةِ الاجتماعيةِ، لكنَّ ليسَ له ما يبرزُه من الناحيةِ العلميةِ والناحيةِ الأخلاقيةِ؛ إذ تذكرُ كتبُ التراجمِ والسيرِ أنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ كانَ عالمًا بالحديثِ محبًّا لعلمائه، وكانَ يملِي الحديثَ بمصرَ وهو وزيرٌ⁽⁹²⁾؛ وكانَ السيرافيُّ كذلكَ إذ كانَ "قاضيًا يدرِّسُ ببغدادَ القرآنَ والقراءاتِ وعلومَ القرآنِ واللغةَ والفقهَ والفرائضَ"⁽⁹³⁾.

وقد تقدَّمتُ الإشارةُ إلى العداءِ الذي كانَ بينَ النصوصيينَ؛ وعلى رأسِهِم علماءُ الحديثِ، وبينَ أهلِ الرأيِ والمنطِقِ وعلى رأسِهِم المعتزلةُ وعمومُ المشتغلينَ بالمنطِقِ والكلامِ؛ والصراعُ بينَ الفئتينِ صراعٌ هويَّة. فأهلُ النصِّ يرونَ أنَّ رأيهم جاءَ حفاظًا على القرآنِ الكريمِ والحديثِ النبويِّ، يقابلهُ الطرفُ الآخرُ الذي يرى في استضافةِ الآخرِ مصلحةً يقتضيها فهمُ النصِّ والدفاعُ عن الدينِ بأداةِ الآخرِ التي يحسنُها، وأنَّ لدى البشرِ من العلومِ والمعارِفِ والثقافاتِ ما يمكنُ للأُخرى الاستفادةَ منه؛ فهو مُشترِكٌ إنسانيٌّ مباحٌ للجميعِ.

وقد جاءَ هذا الصراعُ بواسطةِ أداةٍ من أدواتِ التعبيرِ التي يستعملُها الطرفانِ، وهي فنُّ المناظرةِ الشفهيِّ، والغايةُ التي نريدُها هي مدى تقبُّلِ الثقافةِ العربيَّةِ للآخرِ واستضافتها له وذلكَ في فنٍّ من فنونها الشفهيَّة. أمَّا الأدبُ الآخرُ الذي لم يُلْتَزَمَ في هذه المناظرةِ فهو "صدقُ النيةِ في إظهارِ الحقِّ، ولو على يدِ الخصمِ"⁽⁹⁴⁾ و"أنَّ يتجنَّبَ المناظرُ الإساءةَ إلى الخصمِ فلا يحتقرُه قولًا أو فعلاً"⁽⁹⁵⁾.

إلا أنَّ السيرافيَّ قد أظهرَ لغةَ التعالي والكِبَرِ على متى أثناءَ سيرِ المناظرةِ عندما طلبَ منه متى أنَّ يبيِّنَ له موضعَ التهجينِ في جوابه فقالَ له السيرافيُّ على سبيلِ السخريةِ والاستهزاء: "إذا حضرتَ الحلقةَ استفدتَ، ليسَ هذا مكانَ التدريسِ"⁽⁹⁶⁾. كما أنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ قد شاركَ السيرافيَّ هذا التعالي عندما قالَ له مُعرِّضًا بمتى: "تممَ كلامك في شرحِ المسألةِ حتى تكونَ الفائدةُ ظاهرةً لأهلِ المجلسِ، والتبكيُّ عاملاً في نفسِ أبي بشرٍ"⁽⁹⁷⁾.

هذه اللغةُ السَّاخرةُ والطريقةُ المتعاليةُ في المناظرةِ والتي لا تُظهِرُ احترامًا للخصمِ دفعَتْ كاظمَ جهادٍ إلى وصفِ هذه المناظرةِ بأنَّها قد جاءتْ "في الواقعِ أشبهَ بالتبكيِّ منها بالحوارِ"⁽⁹⁸⁾، إذ لم يكنْ

الحوار حوارًا متكافئًا، مؤسسًا على التعاون بين طرفي المناظرة بهدف إظهار الحقيقة، بل كان حوارًا مُختلًا لصالح السيرافي، الذي استحوذ على الكلام، وهذا الأمر راجع إلى أبي حيان؛ راوي النص⁽⁹⁹⁾، وسنبيّن هذا فيما سيأتي.

على أنّه من المهمّ ذكر أنّ المناظرة كانت صراعًا قبل أن تكون حوارًا اختلافيًا، أو تناظرًا كلاميًا؛ بين مدرستين مختلفتين منبعًا وتفكيرًا. وقد تمّ الإلماح إلى هذا فيما سبق؛ فالسيرافي والوزير ابن الفرات وكبار العلماء الذين حضروا المجلس وخصّهم الوزير بطلب مناظرة متى يمثلون مدرسة المنقول/النص/ الحديث / اللغة/ والسلف. أمّا متى بن يونس -الذي يبدو من مجريات الحوار أنّه كان وحيدًا في المجلس- فيمثل مدرسة المعقول/الرأي/ المنطق/ اليونان.

وهو صراعٌ بين نظامين معرفيين متباينين، أحدهما "أصيل"، ويمثله السيرافي، والآخر "دخيل" قد استضاف معرفته من المنطق اليوناني، ويمثله متى بن يونس، ولذا فصراعهما صراع هويّة.

لكنّ الغريب في هذا التصارع/التناظر هو موقف أبي حيان التوحيديّ، فأبو حيان من المدرسة العقلية؛ فهو من الفلاسفة والمتكلمين. وقد ذكر ياقوت الحموي أنّه كان عالمًا بالكلام على رأي المعتزلة⁽¹⁰⁰⁾، وكان "جاحظًا يسلك في تصانيفه مسلكه"⁽¹⁰¹⁾، لكنّه انحاز إلى السيرافي والوزير ابن الفرات، أي مع مدرسة النقل التي تخالف عقيدته العلمية.

وسترول الغرابة إذا عُرف سرُّ هذا الازدواج بين معتقد أبي حيان وسلوكه الظاهر. وقد تقدّم بعض إلماح إلى هذا، فأبو حيان عانى الفقر، وأصيب باليأس من أنّه سيستغني أو يصل إلى أسباب الغنى⁽¹⁰²⁾، خاصة بعد أن ساءت علاقته بالوزيرين، صاحب بن عبّاد، وابن العميد⁽¹⁰³⁾.

وقد دفعه هذا إلى أن يعيد حساباته؛ إذ فيما يظهر أنّ أبا حيان كان يعاني مشكلة في طريقة إدارته لعلاقاته مع الآخرين. فهداه هذا إلى أن يجرب حظّه في الوصول إلى الغنى وذيوع الصيت عن طريق أبي الوفاء المهندس، وقد أوصله أبو الوفاء إلى الوزير ابن الفرات فصار من خاصة جلسائه؛ لأنّ أبا الوفاء -كما يظهر من حديث أبي حيان- كان يعرف في أبي حيان قلّة الوفاء لمن أحسن إليه فأرسل إليه يذكره بفضله عليه؛ ويطلب منه كتابة ما دار بينه وبين الوزير في مجلسه، فكتب أبو حيان كتابه (الإمتاع والمؤانسة)⁽¹⁰⁴⁾. وبهذا فأبو حيان ينتقل إلى أخلاق الانتفاع، ولهذا فلن يكون غريبًا في هذه اللحظة أن يخالف السلوك الشخصي لأبي حيان المعتقد الفلسفي الذي يؤمن به⁽¹⁰⁵⁾؛



فإذا كان أبو حيان قد ألف كتابه (أخلاق الوزيرين) يذكر فيه مثاليهما⁽¹⁰⁶⁾، ونشره على الملأ، فإنه يطلب من أبي الوفاء أن يخفي أمر كتاب "الإمتاع والمؤانسة" الذي كتبه له لأنه قد عاب فيه أشخاصاً من رجال الدولة يستطيعون إيذائه⁽¹⁰⁷⁾.

وقد دفع هذا أحمد أمين إلى التشكيك في أمانة أبي حيان العلمية؛ فذكر أنه لا يستبعد أن أبا حيان قد زاد واخترع أشياء لم تجر في مجلس الوزير، وذكر أن سبب اعتقاده هذا يعود إلى سابقة كانت من أبي حيان؛ فقد عرّف عنه أمثلة من هذا القبيل إذ اتهمه العلماء من قبل⁽¹⁰⁸⁾، وبهذا فليس غريباً أن ينحاز أبو حيان إلى صف السيرافي في هذه المناظرة لأن فعله هذا هو انحياز لولي نعمته في هذا الموقف؛ وهو الوزير ابن الفرات، والذي كان سبباً في خروجه من الفقر والشقاء.

وفي العموم فقد جاءت هذه المناظرة لتمثل جدلية الأنا والآخر؛ فهي في بعدها الفكري إنما تمثل صراع هويات. فالسيرافي من مدرسة العلوم الأصلية؛ علوم النص التي ترى أن النحو ليس أداة لغوية خالية من الخلفية الإيديولوجية؛ بل هو أداة لفهم القرآن والحديث والمعتقد، وفي صيانتها عن العلوم الدخيلة صيانة لها. وهي مدرسة ترى أن الهوية الدينية مقدّمة على ما سواها، ولذا فالجمع الحاضر في مجلس الوزير جمع من العلماء الذين يمثلون هذا المدرسة.

أمّا متى بن يونس فعلى النقيض من ذلك إذ يمثل مدرسة العلوم الدخيلة، علوم اليونان. فقد ذكر ابن النديم أنه قد انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره⁽¹⁰⁹⁾، وذكر ياقوت الحموي أنه كانت الناس تقرأ عليه فن المنطق، وأنه كان له إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقاته كل يوم المئات من المشتغلين بالمنطق⁽¹¹⁰⁾.

النتائج:

وقد خلاص هذا البحث إلى ما يلي:

أولاً: أن العرب المسلمين عندما خرجوا لنشر دينهم ظهر جراك فكري بين رؤيتين متغايرتين ممّا أدى إلى كثرة التناظر والجدل الديني، وفيما بعد صار حراك التناظر عربياً عربياً.

ثانياً: في الحراكين تمّ تحييد النص، لذا كان المنطق هو أداة التناظر. ولمّا لم تكن هذه الأداة معروفة عند العرب فقد استضافوها عن الآخر.



ثالثًا: في بداية الأمر كانت كلُّ ثقافةٍ تتمسّكُ بهُويّتها إلى أن تمازجتُ الثقافتان، وكانَ أهلُ علمِ الكلامِ العربِ أكبرَ عاملٍ في هذا التمازجِ عندما استعملوا في حوارهم معَ أهلِ الأديانِ الأخرى أدواهم نفسها إذ كانَ منهجهم قائمًا على المناظرة، وقد رفضه المحافظون خوفًا على الهُويّة التي ينتهي إليها كلُّ علمٍ أو فنٍّ.

رابعًا: المناظرة في أصلها فعلٌ كلاميٌّ قائمٌ على المشافهة، تطوّر فيما بعدُ ليأتي فعلًا تواصليًا كتابيًا.

خامسًا: ويهدف تصوّر الجوّ العامّ لمناظرة أبي سعيد السيرافي، ومثي بن يونس القنّائي، تمّ تسليطُ الضوء على سبب تأليف كتاب "الإمتاع والمؤانسة"، وطريقة وصولِ المناظرة إلينا، والحالة النسقيّة التي كانت سائدةً في تلك المرحلة؛ لنصلَ إلى أنّ استضافة الوزير لهذه المناظرة في مجلسه دليل على ما وصلتُ إليها الدولة العربيّة الإسلاميّة في ذلك الوقت من العناية بشؤون الثقافة، والحرص على إقامة مجالس العلم والأدب في دواوين هؤلاء الكبراء.

سادسًا: على الرغم من عناية الدولة العربيّة الإسلاميّة في تلك الفترة بشؤون المعرفة فقد خلّت هذه المناظرة من بعض شروطها وأركانها وآدابها، وظني أنّ أهمّ ما كانَ فيها هو انحيار الوزير إلى طرفٍ دونَ آخر، مما جعلَ انحيارَه نفيًا للطرف الآخر. ولعلّ هذا الانحيار ناتجٌ عن العداء الذي كانَ بينَ أهلِ النقلِ وأهلِ العقلِ، خاصةً أنّ الوزيرَ ينتهي إلى مدرسة النقلِ.

سابعًا: أفضى هذا الانحيارُ ببعضِ النقّادِ إلى أن يصفَ هذه المناظرة بأنّها تبكيّت لا حوار؛ كما أنّ انحيارَ الوزير لِحَقّه انحيارٌ بالتبعية؛ إذ نرى أبا حيان التوحيدّي يسوقُ لنا حوارًا مختلفًا لصالح السيرافي، يستحوذُ فيه على الكلام، وبهذا فأبو حيان، راوي النصّ ينحازُ إلى رؤيةٍ من أولاه فضلَه؛ أعني الوزير ابن الفرات.

ثامنًا: أنّ هذه المناظرة في العموم إنّما هي صورةٌ من صوَرِ جدليّة الأنا والآخر؛ إذ جاءت صراعًا بينَ هُويتين متباينتين؛ بين مدرسة العلوم الأصيلّة، ومدرسة العلوم الدخيلة. وهو صراعٌ ما زالَ ممتدًا إلى اليوم.



الهوامش والإحالات

- (1) أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: 266.
- (2) نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) نفسه: 213.
- (4) كَانَ موقِفُ الآخَرِ مِنَ الدِّينِ الجَدِيدِ إمَّا الرِّفْضُ المَطلَقُ، أو القَبولُ المَطلَقُ، أو القَبولُ مَعَ الحَاجَةِ إلى السَّوَالِ عَنِ مَوقِفِ الدِّينِ الجَدِيدِ مِنْ بَعْضِ الأُمُورِ، مِمَّا أوجَدَ رَغْبَةً فِي السَّوَالِ عِنْدَ البَعْضِ؛ لَذا قَامَتُ حَوَارَاتٌ وَمَنَاطِرَاتٌ اسْتَمَرَّتْ إلى مَابَعْدُ؛ فِي العَصْرِ العَبَاسِيِّ.
- (5) البهبي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 167/1.
- (6) وقد استحالَ الحراكانِ إلى حالَةٍ سِياسِيَةٍ وثقافيَّةٍ.
- (7) البهبي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 21/1-22. قسم محمد البهبي التفكير العربي الإسلامي إلى مرحلتين: المرحلة الأولى؛ سَمَّاهَا مرحلة العزلة؛ ورأى أَنَّ التفكيرَ العربيَّ كَانَ فيها تفكيراً عربياً خالصاً لم يختلط بالآخر فينقل ويترجم عنه، أمَّا المرحلة الثانية؛ فسَمَّاهَا مرحلة الاختلاط بالآخر والنقل والترجمة عنه. وعند النظر فيما أسمىناه بحوار ومناظرة الداخلي فَإِنَّ النَصَّ كَانَ قَبْلَ مرحلة الاختلاط أداة الحوار والتناظر نظراً لاتفاق المرجعية بين المتناظرين؛ كحوار عبدالله بن عباس مع الخوارج، وحوار علي بن أبي طالب وعمرو بن العاص في التحكيم. ولكن مع ظهور الفرق الإسلامية فيما بعد فقد استحالَ جانبٌ كبيرٌ من حوارٍ وتناظرٍ الداخلي إلى المنطق العقلي، وتمَّ تحييدُ النصِّ إلا فيما ندر.
- (8) يشترك في هذا الرومُ والفرسُ والهندُ، فقد كَانَ المنطقُ اليوناني ذائعاً بينَ هذه الأمم.
- (9) البهبي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 168/1.
- (10) نفسه: 167/1-168.
- (11) أمين، ضحى الإسلام: 391.
- (12) ينظر: نفسه: 398، 399.
- (13) بولمحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 108.
- (14) ينظر: ضحى الإسلام: 399.
- (15) كالشاعر البحتري.
- (16) أمين، ضحى الإسلام: 398.
- (17) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 64/1. بولمحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 50-52.
- (18) ذكر السيوطي أَنَّ أصولَ النحو: السَّماعُ والقياسُ والإجماع والاستصحاب. ينظر: السيوطي، الاقتراح: 21-22. وقد تأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني؛ فقد ذكر ابنُ جني: أَنَّ عللَ النحويين أقربُ إلى عللِ المتكلمين منها إلى عللِ المتفقيين. ينظر: ابن جني: الخصائص: 48. ويرى علي أبوالمكارم أَنَّ النحو كَانَ آخرَ علومِ العربيَّةِ تأثراً بالمنطق



اليوناني؛ إذ سبقه إلى ذلك البلاغة والأدب والنقد؛ ثم قسم مراحل تحوّل الفكر النحويّ إلى المنطق اليونانيّ إلى ثلاث مراحل؛ وذكر أنّه في المرحلة الأولى لم يكن هناك تأثّر، بل بدأ في المرحلة الثانية؛ والتي كانت مرحلة اتصال بالمنطق اليونانيّ وصراعٍ معه، فقد نتج عن هذا الاتصال دخول القياس والحدّ والتعليل إلى النحو، أمّا المرحلة الثالثة؛ فهي مرحلة التبعية التامة له. ينظر: أبو المكارم، تقويم الفكر البلاغي: 79-122.

(19) البحري، ديوانه: 209.

(20) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 604/8-606.

(21) الزبيدي، تاج العروس: 254/16.

(22) المعجم الوسيط: 932/2.

(23) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 607/8.

(24) الراجعي، التطبيق الصرفي: 38.

(25) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 608-607/8.

(26) الجرجاني، التعريفات: 228.

(27) أدراوي، الحوار الاختلافي: 21.

(28) ينظر: مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 52.

(29) ينظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون: 1652/2.

(30) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 46.

(31) الميداني، ضوابط المعرفة: 371.

(32) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 68.

(33) نفسه: 68، 69.

(34) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74. أدراوي، الحوار الاختلافي: 41.

(35) ويمكنُ النظرُ إلى ما يستثنى من التناظر في مظانّه، ينظر: أدراوي، الحوار الاختلافي: 32، 33. وكذا في: ضوابط المعرفة: فقد ذكر ماتجري فيه المناظرة وما لا تجري فيه: 377-379.

(36) أدراوي، الحوار الاختلافي: 30.

(37) الحنبلي، الجدل على طريقة الفقهاء: 1.

(38) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74، الحوار الاختلافي: 33.

(39) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74.

(40) الحوار الاختلافي: 39.

(41) نفسه: 36.

(42) انظر: نفسه: 37-39.



- (43) - انظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374، عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74.
- (44) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74، أدراوي، الحوارُ اختلافي: 42.
- (45) ينظر: أدراوي، ضوابط المعرفة: 374. وذكر بأن التصديق: يعني قضية منطقية: سواءً أكانت مُصرّحاً بها، أو مفهومةً من مضمون الكلام.
- (46) ينظر: الجرجاني، التعريفات: 228.
- (47) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها. وأشار صاحب كتاب (رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة): 52. إلى أنهما يسميان السائل والمعلّل، دون أن يذكر التسميتين الأخيرتين.
- (48) ينظر: عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15.
- (49) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 456. عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15.
- (50) ينظر: عبد الرزاق، عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15. مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 52.
- (51) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 456.
- (52) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 380. عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15. مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 52.
- (53) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 373. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.
- (54) مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 58. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.
- (55) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 373. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.
- (56) ينظر: عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.
- (57) ينظر ترجمته في: الحموي، معجم الأدياء: 1923/5-1946.
- (58) ذكر هذا أبوحيان في فاتحة كتابه: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 27-32.
- (59) فعلى سبيل المثال: خلاف أبي حيان مع ابن العميد والصاحب بن عباد. ينظر: الحموي، معجم الأدياء: 1927/5.
- (60) وهو أبو الوفاء البوزجاني، من علماء الهندسة. ينظر: ابن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء: 217.
- (61) وأشار إلى هذا أحمد أمين في مقدمة الإمتاع والمؤانسة، ينظر: أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 1/ 7-9.
- (62) ينظر: نفسه: 1/ 34.
- (63) - قال أحمد أمين: "لست أستبعد أن يكون أبوحيان قد تزوّد فيه، واخترع أشياء لم تجر في مجلس الوزير، فقد عرّف عنه أمثلة من هذا القبيل". مقدمة الإمتاع والمؤانسة: 1/ 18.
- (64) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 1/ 116-136.
- (65) الحموي، معجم الأدياء: 2/ 894-909.



- (66) يذكرُ حسن السندويي أنَّ ياقوت الحموي لم يعيّن هذا الوزير، ولم يعرف به، لذا يقولُ لعلّه الوزير الدلجّي الذي وضع له أبوحيان كتابَ المحاضرات، المقابسات: 55.
- (67) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 116/1-117.
- (68) نفسه: 134/1.
- (69) نفسه: 116/1.
- (70) أبو حيان، المقابسات: 55.
- (71) - ناقشَ أحمد أمين هذه المسألة؛ وذكرَ بأنَّ الوزيرَ أبا عبدالله بن العارض هو الوزيرُ أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن سعدان، وأثنى هو الوزيرُ الذي سامره أبوحيان؛ وروى له هذه المناظرة؛ ولم يستطع أبوحيان أن يصلَ إلى أن يكونَ جليسنَ الوزيرِ وسميره إلا عن طريقِ صديقه أبي الوفاء المهندس، والذي طلبَ فيما بعدُ من أبي حيان أن يقصَّ عليه مادارَ بينه وبينَ الوزيرِ من حديثٍ سبعٍ وثلاثينَ ليلةٍ سامرَ فيها أبوحيانَ الوزيرَ؛ فألفَ أبوحيانَ كتابَ الإمتاع والمؤانسةِ جواباً لهذا الطلبِ. وهو الوزيرُ الذي وردَ اسمه في أولِ نصِّ المناظرةِ بأبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات، ثم تكررَ في نصِّ المناظرةِ بابن الفرات. ينظر: مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة: 9-8/1.
- (72) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 116/1.
- (73) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: 122-123/21.
- (74) ابن كثير، البداية والنهاية: 11/141.
- (75) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 117/1.
- (76) نفسه، الصفحة نفسها.
- (77) نفسه، الصفحة نفسها.
- (78) نفسه، الصفحة نفسها.
- (79) نفسه: 117/1-118. والمصاع: الضربُ بالسيفِ خاصّةً.
- (80) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74. أدراوي، الحوار الاختلافي: 41.
- (81) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 117/1.
- (82) ذكرَ طه عبدالرحمن أنَّ متى بن يونس يرى شموليّة المنطق، واستقلالِيته، وصناعِيته، وقد دحضَ أبوسعيد السيرفي هذه الدعاوى كما يذكرُ طه عبدالرحمن؛ فذكرَ في دعوى الشموليّة أنَّ أرسطو مؤسسَ المنطق قد وضعه على لغة اليونان، وأنَّ معانيه فسدت بالترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومنها إلى العربية، وشرحها بالعربية يقتضي اتباعَ عادات العرب في التعبير والتفكير. وفي دعوى الاستقلالية: بأنّه لا سبيلَ إلى العلم بما جال في الفكر ما لم يوجد له اللفظُ الذي يطابق المراد، وما من مسألة ثبتت علاقتها بالشكل اللفظي إلا انطوت على معانٍ عقلية، والعكس بالعكس، وفي دعوى الصناعيّة أنَّ معرفة الصّحة في المعقولات معرفةً طبيعيّة قد وجدت قبل وجود المنطق الصناعي، وما يُدرِك من هذه المعقولات يختلف باختلاف اللغات الطبيعيّة، فلا ينفُغ المنطق في رفع هذا الاختلاف في



- المعقولات، كما لا يرتفع الاختلاف بين اللغات. وبهذا فالمنطق كما يرى أبو سعيد السيرافي؛ طبيعي، خاص بكل لغة، ومرتبطة بها. ينظر: عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: 329-332. ينظر هذه الدعاوى كما وردت في نص المناظرة في: أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 118-133.
- (83) ينظر: عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: 329-332.
- (84) نفسه: 118/1.
- (85) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 118/1.
- (86) نفسه، الصفحة نفسها.
- (87) ينظر: أدراوي، الحوار الاختلافي: 36.
- (88) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 347/1. ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 56/7. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 480/14.
- (89) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 125/1.
- (90) نفسه: 128/1.
- (91) نفسه: 134/1.
- (92) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 346/1. ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 523/7. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 479/14.
- (93) الحموي، معجم الأدباء: 876/2.
- (94) الميداني، ضوابط المعرفة: 373. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.
- (95) مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 58. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.
- (96) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 126/1.
- (97) نفسه: 127/1.
- (98) جهاد، حصّة الغريب: 180.
- (99) أدراوي، الحوار الإختلافي: 198.
- (100) الحموي، معجم الأدباء: 1924/5.
- (101) نفسه، الصفحة نفسها.
- (102) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 32-27/1.
- (103) ذكر ياقوت الحموي بعض أخبار أبي حيان معهما. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 1944-1933/5.
- (104) ينظر: المقدمة التي افتتح بها أبو حيان كتابه الإمتاع والمؤانسة: 26-39.
- (105) وعلى أنّ هذه التضحية ليست الأولى من أبي حيان؛ فقد سبقها التضحية بكتبه عندما أحرقها، وهذه فقيمة العيش مستغنياً عند أبي حيان أهم من القيمة الفكرية والمكانة العلمية. للاستزادة عن حرق أبي حيان لكتبه: ينظر: المقابسات: 86.
- (106) ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 1944-1933/5.



(107) ينظر: أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 18.

(108) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(109) ابن النديم، الفهرست: 369.

(110) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 153/5.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012م.
- (2) أدراوي، العياشي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012م.
- (3) أفاية، محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م.
- (4) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003م.
- (5) البحتري، ديوانه، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (6) البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982م.
- (7) بوملحم، علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.
- (8) التهانوني، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- (9) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، 2007م.
- (10) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.
- (11) جهاد، كاظم، حصّة الغرب، شعريّة الترجمة، وترجمة الشّعر عند العرب، ترجمة: محمد آيت حنّا منشورات الجمل، بغداد وبيروت، 2011م.
- (12) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- (13) الحنبلي، علي بن عقيل، الجدل على طريقة الفقهاء، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، د.ت.
- (14) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن عباس، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد زين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.
- (15) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن عباس، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
- (16) الخطيبي، عبد الكبير، النقد المزدوج، مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 2000م.



- 17) ابن خَلَّكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1978م.
- 18) خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.
- 19) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- 20) الراجحي، عبده، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1973م.
- 21) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد العزيز مطر، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1994م.
- 22) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، تحقيق: عبد الحكيم عطية، دار البيروتي، دمشق، 2006م.
- 23) طاشكُبري زادة، عصام الدين أحمد بن مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تحقيق: حايك النهمان، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2012م.
- 24) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016م.
- 25) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.
- 26) عبد الرزاق، هارون، فن آداب البحث والمناظرة، تنمة وتعليق: محمد هارون عبد الرزاق، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2017م.
- 27) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية. تحقيق: إبراهيم الزبيق، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2015م.
- 28) مصطفى، إبراهيم، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إستانبول تركيا، 1972م.
- 29) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م.
- 30) القفطي، علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- 31) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوسنة ديفلد-فلَزَر، الناشر فرانز شتاينر، بيروت، 1961م.
- 32) أبو المكارم، علي، تقويم الفكر البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.
- 33) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، 1993م.
- 34) ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.

Arabic references

- 1) Ibn al-'Aṭir, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn 'Abdalkarīm, al-Kāmil fī al-Tārīḥ, Ed 'Umar 'Abdalsalām Tadmurī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 2012.
- 2) 'Adrāwī, al-'Ayyāṣī, al-Ḥiwār al-Iḥtlāfī aw Maslak al-Tanāzur al-Kalāmī, 'Afriqiya al-Šarq, al-Dār al-Bayḍā', 2012.
- 3) 'Afāyah, Muḥammad Nūr al-Dīn, fī al-Naqd al-Falsafī al-Mu'āṣir, Mašādiruh al-Ġarbiyah & Taḡalliyātuh al-'Arabiyah, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, Bayrūt, 2014.
- 4) 'Amīn, 'Aḥmad, Ḍuḥā al-'Islām, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 2003.
- 5) al-Buḥturī, Dīwānuh, Ed Ḥasan Kāmil al-Šayrafī, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, D. t.
- 6) al-Baḥī, Muḥammad, al-Ġanīb al-'Ilāhī min al-tafkīr al-'Islāmī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, 1982.
- 7) Bū Milḥim, 'Alī, al-Manāḥī al-Falsafiyah 'inda al-Ġāḥiz, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah & al-Našr, Bayrūt, 1988.
- 8) al-Taḥāwnī, Muḥammad 'Alī, Kaššāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-'Ulūm, Ed 'Alī Daḥrūḡ, Maktabat Lubnān Nāširūn, Bayrūt, 1996.
- 9) al-Ġurḡānī, 'Alī Ibn Muḥammad, al-Ta'ryfāt, Ed 'Ādil Anwar Ḥiḍr, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 2007.
- 10) Ibn Ġinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Ḥaṣā'is, Ed Muḥammad 'Alī al-Naḡḡār, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, D. t.
- 11) Ġihād, Kāzīm, Ḥiṣṣah al-Ġarīb, Ši'rīyat al-Tarḡamah, & Tarḡamat al-Šīr 'inda al-'Arab, tr: Muḥammad Āyt Ḥannā Manšūrāt al-Ġamal, Baḡdād & Bayrūt, 2011.
- 12) al-Ḥamawī, Yāqūt, Mu'ḡam al-'Udabā' 'Iršād al-'Arīb 'ilā Ma'rifat al-'Adīb, Ed 'Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ġarīb al-'Islāmī, Bayrūt, 1993.
- 13) al-Ḥanbalī, 'Alī Ibn 'Aqīl, al-Ġadal 'alā Ṭarīqat al-Fuqahā', al-Nāšir Maktabat al-Taḡāfah al-Dīniyah, Būrsā'id, D. t.
- 14) 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn al-'Abbās, al-'Imtā' & al-Mu'ānasah, Ed 'Aḥmad 'Amīn, & 'Aḥmad Zayn, Mu'assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2017.



- 15) 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn al-'Abbās, al-Muqābasāt, Ed Ḥasan al-Sandūbī, Āfaq lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2016.
- 16) al-Ḥaṭībī, 'Abdalkabīr, al-Naqd al-Muzdawaḡ, Maṭābī' Manṣūrāt 'Ukāz, al-Ribāt, 2000.
- 17) Ibn Ḥallikān, 'Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Abībākr, Wafiyāt al-'A'yān & 'Anbā' 'Abnā' al-Zamān, Ed 'Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1978.
- 18) Ḥalīfah, Ḥāḡḡī, Kaṣf al-Zunūn 'an 'Asāmī al-Kutub & al-Funūn, Dār Iḥyā' al-Turāt, Bayrūt, D. t.
- 19) al-Dahabī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'Uṭmān, Siyar 'A'lām al-Nubalā', Ed Baṣṣār 'Awwād Ma'rūf, & Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 20) al-Rāḡiḥī, 'Abduḥ, al-Taṭbīq al-Ṣarfī, Dār al-Naḥḍah al-'Arabīyah, Bayrūt, 1973.
- 21) al-Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī, Tāḡ al-'Arūs min Ḡawāḥir al-Qāmūs, Ed 'Abdal'azīz Maṭar, Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwait, al-Kuwait, 1994.
- 22) al-Suyūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Abībākr, al-Iqtirāḥ fi 'Uṣūl al-Naḥw, Ed 'Abdalḥakīm 'Aṭīyah, Dār al-Bayrūtī, Dimašq, 2006.
- 23) Ṭāṣkubrī Zādah, 'Iṣām al-Dīn 'Aḥmad Ibn Muṣṭafā, Risālat al-Ādāb fi 'Ilm Ādāb al-Baḥṭ & al-Munāzarah, Ed Ḥayf al-Nabḥān, Dār al-Zāḥirīyah lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Kuwait, 2012.
- 24) 'Abdalraḥmān, Ṭaha, Taḡdīd al-Manḥaḡ fi Taqwīm al-Turāt, al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2016.
- 25) 'Abdalraḥmān, Ṭaha, fi 'Uṣūl al-Ḥiwār & Taḡdīd 'Ilm al-Kalām, al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2000.
- 26) 'Abdalrazzāq, Hārūn, Fann Ādāb al-Baḥṭ & al-Munāzarah, Tatimmat & Ta'liq: Muḥammad Hārūn 'Abdalrazzāq, Dār al-Zāḥirīyah lil-Naṣr & al-Tawzī', al-Kuwait, 2017.
- 27) Ibn Kaṭīr, 'Ismā'il Ibn 'Umar, al-Bidāyah & al-Nihāyah, Ed. 'Ibrāhīm al-Zaybaq, Dār Ibn Kaṭīr lil-Ṭibā'ah & al-Naṣr, Dimašq, Wizārat al-'Awqāf & al-Šu'ūn al-'Islāmīyah, Qaṭar, 2015.
- 28) Muṣṭafā, 'Ibrāhīm, al-Mu'ḡam al-Wasīṭ, Maḡma' al-luḡah al-'Arabīyah al-Qāhirah, al-Maktabah al-'Islāmīyah lil-Ṭibā'ah & al-Naṣr & al-Tawzī', 'Istānbul Turkiyah, 1972.
- 29) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhirah, 2003.
- 30) al-Qifṭī, 'Alī Ibn Yūsuf, 'Iḥbār al-'Ulamā' bi-'Aḥbār al-Ḥukamā', Ed 'Ibrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2005.



- 31) Ibn al-Murtaḍá, 'Aḥmad Ibn Yaḥyá, Ṭabaqāt al-Mu'tazilah, Ed: Susanne; Diwald-Wilzer, al-Nāšir Franz Steiner, Wiesbaden, Bayrūt, 1961.
- 32) 'Abū al-Makārim, 'Alī, Taqwīm al-Fikr al-Balāḡī, Dār Ġarīb lil-Ṭibā'ah & al-Našr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2005.
- 33) al-Maydānī, 'Abdalraḥmān Ḥasan Ḥabanakah, Ḍawābiṭ al-Ma'rifah & 'Uṣūl al-Īstidlāl & al-Munāzarah, Dār al-Qalam, Dimašq, 1993.
- 34) Ibn al-Nadīm, Muḥammad Ibn 'Ishāq Ibn Muḥammad, al-Fihrist, Ed 'Ibrāhīm Ramaḍān, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1997.



Contents

- Grammatical Omission and its Impact on the Meaning in Surat "Saba"
Dr. Hanafi Ahmed Badawi Ali.....9
- Cited Morphological Agreement on Nouns
Dr. Motee Ghanem Farea.....35
- Cut-off in Addition Phenomenon: A Syntactic Semantic Study
Dr. Mohammed Saleh Mohammed Abdullah.....79
- Ismaeel bin Ali's Manuscript *Hal Abyat Adh-Dhaw*: A Verified Study
Dr. Zakaria bin Suleiman Al-Khalifa Al-Tamimi.....106
- "Rules in Grammar" by Ezz Addin Muhammad bin Abi Bakr Ibn Jamaa (d. 819 AH): A Study and Investigation
Dr. Abdulaziz Bin Abdulrahman Al-Mohsen.....179
- Words of Stinginess in Abū Hilāl al-'Askarī's Book "al-Talkhīṣ fī M'arifat Asmā' al-'Aṣyā": A Semantic study
Majid Bin Saad Bin Abbas Al-Zeer.....226
- Places in the Najd Region Immortalized by Arab Poetry: A Geolinguistics Study
Dr. Hussah Abdelazeez Al-Keneyeer.....255
- Intertextuality with Heritage in the Poetry of Ibrahim Al-Damegh
Munif Bin Saud Bin Sameer Al-Harbi.....295
- Fear of Annihilation in Andalusī Festive Poetry: A Study of Architecture Texts during Nasrid Dynasty
Dr. Saleh Aidha Al-Zaharani.....325
- Cohesion in the Poem of "al-Rāḥil al-Ḥabīb" by Issa Bin Ali Jaraba
Ibrahim Yahya Muhammed Hijri.....353
- Textual Coherence in the Hadith of "The Seven"
Dr. Bayan Bint Ibrahim Bin Abdulaziz Al-Saif.....386

- Cognitive Representation in the Biography of Naguib Mahfouz: An Approach in the Light of Cognitive Rhetoric
Dr. Fawzi Ali Ali Swaileh.....422
- Cultural Classifications and Stereotyping the Image of Women: A Study in the Novel *Riyam and Kafa* by Hadiya Hussain
Dr. Linah Ahmed Hasan Al Abdullah.....469
- Narrative Stimulation in Jahiliyyah Novel
Dr. Nora Saad Mohammed Al-Shahrani.....511
- Television Talk Shows in the Light of Grice Theory A Pragmatic Approach
Ya'qub Arikeusola Usamat.....548
- Ibn al-Tawam's Response to the Letter of Abi al-Aas ibn Abd al-Wahhab al-Thaqafi :An Argumentative Approach
Dr. Abeer Al-Husein.....580
- Pharaoh's Argumentative Conversational Fallacies with Moses, peace be upon him, in Quranic Stories
Dr. Saeed Mohammed Ali Al Mosa.....601
- Al-Hashimi's Views and his Approach to Criticism through his books '*Jawāhir al-Adab*' and '*Jawāhir al-balāghah*'
Dr. Ali Bin Muhammed Al Numah Al-Qahtani.....639
- Critical Analysis of Cyberbullying Discourse
Dr. Zikra Yahya Al-Qabili.....677
- Spoken Public Debate between Metta bin Yunes Al-Qannaee and Abi Saeed As-Seerafi: From Host Acceptance to Rejection
Dr. Abdulrahim Bin Ahmed Al Hammoudh.....707

Third: Peer-review and Publication Procedures

- After the paper is approved for the peer-review by the editor-in-chief, his deputy or the managing editor, the concerned paper is referred to the peer-reviewers.
- Papers submitted for publication in the journal are subject to an anonymous double review process.
- The decision to accept the paper for publication or rejecting it is made based on the reports submitted by the peer-reviewers and editors. They are based on the value of the scientific paper, the extent to which the approved publishing conditions and the declared policy of the journal are met, and on the principles of scientific honesty, originality and novelty of the research.
- The editor-in-chief informs the researcher of the peer-reviewers' decision regarding its eligibility to be published or not, or the requirement for further recommended amendments.
- The researcher shall abide by the amendments recommended by the peer-reviewers and editors to be made in the paper according to the reports sent to him/her, within a period not exceeding 15 days.
- The paper is returned to the peer-reviewers when the recommendations are substantive; to know the extent of the researcher's commitment to fulfill the necessary amendments. The editorial presidency/management is responsible for following up on the evaluation when the recommendations for amendments to be done are minor. Then, the final verification is to be done, and the researcher is given a letter of acceptance to publish, including the number and date of the issue that the paper will be published in.
- After making sure that the manuscript is ready in its final form, it is sent for linguistic proofreading and technical review; then it is forwarded for the final production.
- The paper is returned in its final form to the researcher before publication for final review and comments, if any, according to the form prepared for this.
- Issues are published electronically on the magazine's website according to the specific time plan for publication. Once they are published, they are made available for downloading for free without conditions.

Fourth: Publication Fee

Researchers pay the prescribed fees as follows:

- Faculty members at Tamar University pay an amount of (15,000) Yemeni riyals.
- Researchers from inside Yemen pay (25,000) Yemeni riyals.
- Researchers from outside Yemen pay \$150 or its equivalent.
- The researchers also pay for sending hard copies of the issue.
- The amount will not be refunded in case the paper is rejected by the peer-reviewers.

please visit the journal's website as follows: «Note: For having a look on the previous issues of the journal

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/arts>

Jornal Address: Faculty of Arts, Tamar University. Tell: 00967-509584
P.O. box. 87246. Faculty of Arts, Tamar University, Dhamar, Republic of Yemen.

- **Results:** The results shall be displayed clearly, sequentially and accurately.

- **Margins and references:**

- The margins at the end of the paper shall be documented as follows:

In the margins, it is enough to write the author's family name, the title of the research/book in brief, and then the volume, if there is any in the same page. For instance: Al-Muqri, *Nafh Al-Tayeb*: 1/100. If there is no volume, the page number is written directly. For instance: Saussure, *General Linguistics*: 100.

- The sources and references data shall be documented as follows:

a. Manuscripts: The author's surname, The author's first name, the title of the manuscript, its place of preservation and its number.

For example: Al-Akbari, Abu Al-Baq'a Abdullah Ibn Al-Hussain (616 AH), *E'rab Lamiat Al-Arab Lil Shanfari*, A'arif Hikmat Library, Medina, Saudi Arabia (Literature, 77).

b. Books: The author's surname, The author's first name, the title of the book, the country of publication, its place, the edition, and its date.

For example: Al-Muqri, Ahmed Bin Mohammed, *Naful Teeb Min Qusn Al-Andalus Al-Rateeb*. Dra Sader, Beirut. V. 5, 2008.

c. Periodicals: The author's surname, The author's first name, article title, journal, publisher, country, volume number, issue number, date.

For example: Al-Shami, Altaf Esmail Ahmed, "The cut-off exception in the Holy Qur'an - A Semantic Study", Arts Journal for Linguistic & Literary Studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V. 8, 2020.

d. Theses: The author's surname, The author's first name, department, Faculty, university, date of approval.

For Example: Al-Nihmi, Ahmed Saleh Mohammed, "Stylistic Characteristics in the Poetry of Enthusiasm between Abu Tammam and Al-Buhturi - The Poetry of War and Pride as a Model," PhD Thesis, Department of Postgraduate Studies, Faculty of Arabic Language, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, 2013.

- Then, they shall be all arranged alphabetically, provided that (al, abu, and ibn) are not included in the arrangement. Example: "ibn Manthur" is arranged under the letter "mem'M".
- The researcher Romanizes the references after they are reviewed and approved in their final form by the journal's editorial board.
- The paper should be sent in Word and PDF formats in the name of the editor-in-chief to the journal's e-mail address, i.e.: artslinguistic@tu.edu.ye
- The editor-in-chief informs the researcher of the receipt of his/her paper and its approval for the peer-review or amendments before its approval for the peer-review.

Publication Rules

The peer-reviewed scientific journal *Arts for Linguistic & Literary Studies* is issued by the Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen. It accepts publishing papers in Arabic, English as well as French, according to the following rules:

First: General rules for papers to be accepted for peer-review:

- The paper should be characterized by originality and sound scientific methodology.
- The paper should not have been previously published or submitted for any publication to another party, and the researcher has to submit a written undertaking for that.
- Papers should be written in a sound language, taking into account the rules of punctuation and accuracy of forms - if any - in (Word) format.
- Papers shall be written in (Sakkal Majalla) font, size (15), for papers in Arabic; and in (Sakkal Majalla) font, size (13) for papers in both English and French. The headlines are in bold, size (16). The space between the lines is (1.5 cm), and the margins are (2.5 cm) on each side.
- The paper shall not either exceed (7000) words, or be less than (5000) words, including figures, tables and appendices. Any excess required maybe allowed up to (9000) words.
- The researcher must avoid plagiarism or quoting others' statements or ideas without referring to the original sources.

Second: Procedures for Applying for Publication:

The researcher is obligated to arrange the submitted paper according to the following steps:

- **The first page** contains the title in Arabic, the researcher's name and title, the institution to which he/she belongs, his/her e-mail address, and then the abstract in Arabic.
- **The second page** contains an English translation of the contents of the first page (title, name and description of the researcher etc., abstract and keywords).
- **The abstract**, in Arabic and English translation, contains the following elements each: (research objective, methodology, and results), provided that each of them should not exceed 170 words, and not less than 120 words, in one paragraph, and both should also be included keywords ranging between 4-5 words.
- **Introduction:** The paper contains an introduction in which the researcher reviews: an overview of the topic, previous studies, the new contribution that the research will add in its field, research problem, research objectives, research importance, research methodology, and research plan (research sections), providing them in the context without separating titles within the introduction.
- **Presentation:** The paper is presented in accordance with the adopted scientific standards and principles, and the referred to parts and sections, in a coherent and sequential manner.



Arts

for Linguistic & Literary Studies

A Quarterly Peer Reviewed Journal

Issued by the Faculty of Arts,

Thamar University, Dhamar,

Republic of Yemen,

(Volume. 5)

(Issue. 1)

March: 2023

ISSN: 2707-5508

EISSN: 2708-5783

Local No:

(1631- 2020)

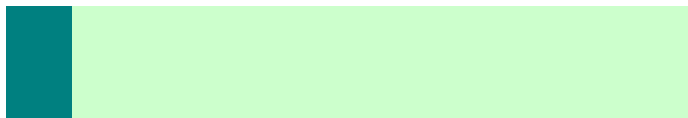
This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Scientific and advisory board

Prof. Ibrahim Mohammed Al-Solwi (Yemen)	Dr. Saeed Ahmed Al-Batati (Yemen)
Prof. Ibrahim Tajaldeen (Yemen)	Prof. Suliman Al-Abed (Saudi Arabia)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)
Prof. Ahmed Moqbel Almansori (UAE)	Prof. Abdul Hamid Bourayou (Algeria)
Prof. Inaam Dawood Sallom (Iraq)	Prof. Abdulkareem Ismail Zabiba (Yemen)
Prof. Panchanan Mohanty (India)	Prof. Alwi Al-Hashemi (Bahrain)
Prof. Gamal Mohammed Ahmed Abdullah (Yemen)	Prof. Omar Bin Ali Al-Maqushi (gh jks)
Prof. Hafiz Ismaili Alawi (Morocco)	Prof. Marie-Madeleine BERTUCCI (France)
Prof. Halima Ahmed Amayreh (Jordan)	Prof. Mohammed Ahmed Sharaf Aldeen (Yemen)
Prof. Hamid Al-Awdhi (America)	Prof. Mohammed Khair Mahmoud Al-Beqai (Saudi Arabia)
Prof. Hayder Mahmoud Ghailan (Qatar)	Prof. Mohammed Abdulmajeed Al-Taweel (Egypt)
Prof. Rasheed Bin Malek (Algeria)	Prof. Mohammed Mohammed Al-kharbi (Yemen)
Prof. Suad Salem Al-Sabaa (Yemen)	Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)
Prof. Salal Ahmed Al-Maktari (Yemen)	Prof. Hajid Bin Demethan Al-Harbi (Saudi Arabia)
	Prof. Hind Abbas Ali Hammadi (Iraq)

Financial Officer	Technical Output
Ali Ahmed Hassan Al-Bakhrani	Mohammed Mohammed Subia



Arts
for Linguistics & Literary Studies

Quarterly Peer Reviewed Scientific Journal for linguistics and literary studies issued by the Faculty of Arts

General Supervision

Prof. Talib Al-Nahari

Editor-in-Chief

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

Deputy Chief Editor

Dr. Esam Wasel

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Editors

Dr. Altaf Ismail Al-Shami (Yemen)	Prof. Khaled Yaslm Blakhsheer (Yemen)	Dr. Ali Bin Jasser Al-Shaya (Saudi Arabia)
Prof. Amin Abdullah Mohammed Al-yazedi (Yemen)	Dr. Khader Muhammad Abu Jahjough (Palestine)	Dr. Ali Hamoud Al-Samhi (Yemen)
Dr. Amin Ali Ahmad Al-Solel (Yemen)	Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Mohammed Al-brkati (Saudi Arabia)
Dr. Tawfeek Abdou Saeed Al-Kinani (Yemen)	Prof. Abdulhameed Saif Al-Hosami (Saudi Arabia)	Prof. Naima Sadia (Algeria)

This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Abdullah Mohammed Khalil	Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

ISSN: 2707-5508

EISSN :2708-5783

for Linguistic & Literary Studies

A Quarterly peer Reviewed Scientific Journal for Linguistic & Literary Studies

**Published by the Faculty of Arts,
Thamar University**

Cut-off in Addition Phenomenon: A Syntactic Semantic Study

Textual Coherence in the Hadith of "The Seven"

Cognitive Representation in the Biography of Naguib Mahfouz: An Approach in the Light of Cognitive Rhetoric

Narrative Stimulation in Jahiliyyah Novel

Critical Analysis of Cyberbullying Discourse

Volume.5 Issue.1