

ISSN: 2707-5508

EISSN :2708-5783

# الآداب



## لِلدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْأَدَبِيَّةِ

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

الخطاب الإعلامي لمنصة ثمانية في ضوء البلاغة الرقمية

في البلاغة العرفانية

استعارة القوّة في قصيدة فتح عمورية لأبي تمام: قراءة عرفانية

الإستراتيجية التّوجيهية في كتاب (المصّون) للرّيحانيّ

سيميائية العنوان في الرواية اليمنية الجديدة (2015-2022): نماذج مختارة

المجلد 6 - العدد 1

الآداب

للدراسات اللغوية والأدبية

## المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



DOAJ

EBSCO

Google Scholar

WorldCat®

ROAD  
DIRECTORY OF OPEN ACCESS  
SCHOLARLY  
RESOURCES

Arcif  
Analytics

دار المنظومة  
DAR ALMANDUMAH  
المركز للبحوث والخدمات المعلوماتية

معرفة  
e-Marefa





## الآداب

### للدراستات اللغوية والأدبية

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

الإشراف العام:

أ.د. محمد محمد الحيفي

رئيس التحرير:

أ.د. عبدالكريم مصلح أحمد البجلة

مدير التحرير:

أ.م.د. عصام واصل

### المحررون:

أ.م.د. أمين علي أحمد الصلل (اليمن)	أ.د. عاطف عبدالعزيز معوض (مصر)	أ.م.د. أمين علي أحمد الصلل (اليمن)
أ.م.د. محمد البركاتي (السعودية)	أ.د. عبدالحميد سيف الحسامي (السعودية)	أ.د. عارف أحمد محمد حسن الأهدل (السعودية)
أ.د. نعيمة سعدية (الجزائر)	أ.م.د. علي بن جاسر الشايع (السعودية)	أ.د. توفيق محمد (جنوب أفريقيا)

### التصحيح اللغوي:

القسم الإنجليزي	القسم العربي
أ.م.د. أمين علي أحمد الصلل	أ.م.د. عبدالله علي الغبسي



### 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 مقبل المنصوري (الإمارات)	أ.د. عبد الحميد بورايو (الجزائر)
أ.د. إنعام داود سلوم (العراق)	أ.د. عمر بن علي المقوشي (السعودية)
Prof. Panchanan Mohanty (India)	Prof. Marie-Madeleine BERTUCCI (France)
أ.د. جمال محمد أحمد عبدالله (اليمن)	أ.د. محمد أحمد شرف الدين (اليمن)
أ.د. حليلة أحمد عمارة (الأردن)	أ.د. محمد خير محمود البقاعي (السعودية)
أ.د. حميد العواضي (أمريكا)	أ.د. محمد عبد المجيد الطويل (مصر)
أ.د. حيدر محمود غيلان (قطر)	أ.د. محمد محمد الخري (اليمن)
أ.د. رشيد بن مالك (الجزائر)	أ.د. هاجد بن دميثان الحربي (السعودية)
أ.د. سعاد سالم السبع (اليمن)	أ.د. هند عباس علي حمادي (العراق)

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



## الأداب

للدراستات اللغوية والأدبية

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

المجلد (6)

العدد (1)

مارس 2024م

ISSN:2707-5508

EISSN: 2708-5783

الترقيم المحلي:

(2020 - 1631)

هذه الدورية إحدى دوريات الوصول الحر، تتاح محتوياتها جميعاً مجاناً 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: Commons Attribution 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 الرئيسية 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.
- الجداول والهوامش والمراجع
  - يراعى في ضبط الجداول الدقة والتصميم وفق نظام APA الإصدار السابع.
  - توثق الهوامش في متن البحث وفق نظام APA الإصدار السابع.
  - ترتب المراجع في نهاية الأبحاث على وفق نظام APA الإصدار السابع. ويتم 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](mailto: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 وجدته.
- 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. ذمار، الجمهورية اليمنية.

## المحتويات

- الخطاب الإعلامي لمنصة ثمانية في ضوء البلاغة الرقمية  
د. هنادي محمد بحيري..... 9
- في البلاغة العرفانية  
د. محمد الناصر كحولي..... 36
- استعارة القوّة في قصيدة فتح عمورية لأبي تمام: قراءة عرفانية  
أنس بن عبد الله الدوغان..... 55
- الإستراتيجية التّوجّهية في كتاب (المصّون) للريحاني  
د. أفراح بنت عبد العزيز العجلان..... 72
- سيميائية العنوان في الرواية اليمنية الجديدة (2015 - 2022): نماذج مختارة  
د. إبراهيم أبو طالب..... 99
- البنية السّطحية في رواية (زرياب) لمقبول العلوي: دراسة سيميائية  
سلمى عقيل مطلق الشمري..... 135
- تيار الوعي في رواية (قميص سارة) لعلي أبو الريش  
د. إنشراح سعدي..... 156
- الفعل الكلامي في كتابي الفرائض والحدود من صحيح البخاري: دراسة لغوية تداولية  
د. نجود إسماعيل رافع العززي..... 177
- بنية الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين) لظافر الجبيري  
د. زاهر بن حسين الفيضي..... 206
- الأبعاد الجمالية والتّخيلية في تلقي الأقاويل الشّعريّة عند القرطاجني من خلال كتابه (منهاج البلاغ  
وسراج الأدباء)  
د. نسيبة العرفي..... 229
- مركزية المرأة في (ديوان حافة سابعة) لمحمد إبراهيم يعقوب: قراءة نفسية  
د. مريم حسين الحارثي..... 245
- التناس الديني في شعر أبي إسحاق الغزي  
د. خالد بن فهد المهلال..... 265

- اللغة الشعرية عند حافظ ما بين إشكالية البساطة والجزالة
- 292..... د. إبراهيم بن عمر المحائلي.....
- لسانيات سوسير بين المحاضرات والمخطوطات: فجوة أم تكامل معرفي؟
- 322..... فاطمة محمد السقاف.....
- أثر الإيقاع في تناسق الأشكال اللغوية في الأمثال الشعبية
- 346..... د. هدية فايز الرشيدي.....
- مادة (عسر) وأبنيها الصرفية في القرآن الكريم: دراسة في اللغة والسياق
- 376..... د. منال عبداللطيف أحمد العرفج.....
- اشتقاقات الجذر اللغوي (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم ووظائفه في ضوء نظرية المعرفة
- 400..... نورة بنت عوض بن عبد الله الشهري.....
- أبنية الجذر (حضر) في القرآن الكريم: دراسة صرفية دلالية
- 424..... د. علي خليفة عطوة عبداللطيف.....
- أسرار النظم القرآني في تعدد الصيغ الصرفية ذات الأصل الواحد
- 447..... د. حمود بن حماد الربيعي.....
- الأسماء الدالة على الأماكن المغلقة والمفتوحة: دراسة تأصيلية في اللغات السامية
- 471..... د. ميعاد مكي فيصل.....
- الأنموذج اللغوي في كتب تعليم العربية للدبلوماسيين الناطقين بغيرها: قراءة تحليلية مقارنة
- 499..... د. مشاعل بنت ناصر آل كدم.....
- لحنُ العامة في مُعجم تهذيب اللغة دراسة لغوية
- 535..... د. خليفة محمد سليمان الخليفة.....
- نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها: دراسة تطبيقية لشواهد محدودة من القرآن الكريم والأثر
- 567..... مشعان بن فرحان بن عبدالله العنزي.....
- ظاهرة الحذف في ترجمة معاني القرآن: تحليل لغوي
- 594..... د. محمد عبدالمحسن الرئيس.....
- الخيال التحليلي: استكشاف الخيال في الكتابات القديمة والمعاصرة
- 608..... د. أمجاد الشعلان.....



## The Media Discourse of the *Thmanyah* Platform in Light of Digital Rhetoric

Dr. Hanadi Mohammed Behairi\*

[hmbhairi@uqu.edu.sa](mailto:hmbhairi@uqu.edu.sa)

### Abstract

The research aims to analyze the media discourse of the *Thmanyah* digital platform in light of Arabic digital rhetoric. It was divided into an introduction and three sections: the first reviews the nature of digital rhetoric in the West; the second discusses digital rhetoric in Arabs, and the third is an analysis of the *Thmanyah* platform in light of digital rhetoric. The research found that the *Thmanyah* media platform is capable of producing an influential digital media discourse in addressing the recipient. This is done by taking into account the intellectual and cultural reality of the segments of the target audience, the message to be conveyed, and the quality of the speech, whether it is visual, audio, read, or a combination of several technical media. Digital discourse has become a part of contemporary human life due to the control of electronic communication, which requires accompanying it with research into the nature of its own emerging rhetoric stemming from its formation based on various expressive methods that combine visual, audio, and movement. The application of the proposed attempt in digital rhetoric to the digital discourse of the *Thmanyah* platform, by focusing on the components of its structure represented by the image (logo), the shape of the fonts, the colors, the sound effects, and the method of photography, also demonstrated the extent of its applicability to other platforms.

**Keywords:** Digital Rhetoric, Electronic Text, Arabic Rhetoric, Thmanyah Digital Platform.

---

\* Associate Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Literature, Criticism and Rhetoric, Faculty of Arabic Language and Literature, Umm Al-Qura University, Mecca, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Behairi, Hanadi Mohammed. (2024). The Media Discourse of the *Thmanyah* Platform in Light of Digital Rhetoric, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 9-35.

© 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.



## الخطاب الإعلامي لمنصة ثمانية في ضوء البلاغة الرقمية

د. هنادي محمد بحيري\*

[hmbhairi@uqu.edu.sa](mailto:hmbhairi@uqu.edu.sa)

### ملخص:

يهدف البحث إلى تحليل الخطاب الإعلامي لمنصة ثمانية الرقمية في ضوء البلاغة الرقمية العربية، وتم تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة محاور: الأول يستعرض طبيعة البلاغة الرقمية عند الغرب، والثاني البلاغة الرقمية عند العرب، والثالث: تحليل لمنصة ثمانية في ضوء البلاغة الرقمية. وقد توصل البحث إلى أن منصة ثمانية الإعلامية قادرة على إنتاج خطاب إعلاني رقمي مؤثر في مخاطبة المتلقي؛ وذلك بمراعاة الواقع الفكري والثقافي لشرائح الجمهور المستهدف، والرسالة المراد إيصالها ونوعية الخطاب سواء كان مرثيا أم مسموعا أم مقروءا أم مزيجا من عدة وسائط تقنية. وأن الخطاب الرقمي قد صار جزءا من حياة الإنسان المعاصر بحكم سيطرة التواصل الإلكتروني، وهو ما يتطلب مواكبته بالبحث في طبيعة بلاغته الخاصة المستجدة النابعة من تشكله القائم على طرائق تعبيرية متنوعة تجمع بين المرئي والمسموع والحركي. كما أثبت تطبيق المحاولة المقترحة في البلاغة الرقمية على الخطاب الرقمي لمنصة ثمانية بالتركيز على مكونات بنيته ممثلة بالصورة (الشعار) وشكل الخطوط، والألوان، والتأثيرات الصوتية وطريقة التصوير، مدى قابليته تطبيقه على منصات أخرى.

الكلمات المفتاحية: البلاغة الرقمية، النص الإلكتروني، البلاغة العربية، منصة ثمانية الرقمية.

\* أستاذ البلاغة والنقد المشارك - قسم الأدب والنقد والبلاغة- كلية اللغة العربية وآدابها- جامعة أم القرى- مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: بحيري، هنادي محمد. (2024). الخطاب الإعلامي لمنصة ثمانية في ضوء البلاغة الرقمية، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 35-9.

© 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.



## المقدمة:

لم تعد البلاغة في مفهومها الواسع بلاغة النص المكتوب في الأجناس الأدبية، بل أصبحت مكوناً أساسياً في التعبير والتأثير على الآخرين، فهي فن استخدام اللغة لإقناع الآخرين والتأثير عليهم بنجاح، سواء في مجال الصحة (نموذج التعامل مع المرضى للاستمرار في العلاج)، أو الاقتصاد (نموذج البنوك وإقناع العملاء بفتح المحافظ الاستثمارية أو الحصول على القروض)، أو في الرياضة (نموذج المعلق الرياضي واستجابة الجمهور في الملاعب)، أو في الطهي (نموذج تقديم العروض في فنون الطهي والقدرة على الوصف)، أو في القضاء (نموذج المحاماة و المرافعة في القضايا)، أو في السلوكيات (نموذج الشبكات الإلكترونية وطرق التنمر الإلكترونية وتأثيرها على الأطفال والبالغين)، أو في برامج الموضة والأزياء (نموذج وصف مكونات الموضة وفقاً للمواسم) أو في نشرات الطقس اليومية (نموذج محلل الطقس) أو غيرها من المجالات الحيوية والتي يتطلب تحقيقها مكونات تتشابه مع مكونات أركان الخطاب البلاغي الخمسة (Madeleine Mulford, 2023) التي اهتمت بها شركة ثمانية عند تصميم محتواها المعرفي، وهي:

1. الجمهور: القراء المقصودون أو المستمعون للرسالة.
2. الغرض: ما يريد الكاتب أو المتحدث أن يحققه الرسالة، مثل التأثير على تصرفات الجمهور، أو أفكاره، أو مشاعره حول موضوع ما.
3. النوع: ما هي الفئة التي تنتهي إليها رسالتك؟ إذ تشمل الأمثلة مقالاً أكاديمياً، أو خطاب التخرج، أو خطاب التقديم، أو منشوراً على وسائل التواصل الاجتماعي.
4. الضرورة الملحة: للإجابة على السؤال: لماذا من المهم أن تقول ما تقوله الآن؟ هل يعالج مشكلة حالية؟ ما الموقف الذي دفعك للبدء في صياغة رسالتك؟
5. السياق: يشمل العوامل التي تؤثر على إنشاء النص، مثل التوقيت، أو الأخبار، أو الأحداث الجارية.

لقد خاضت البلاغة في جميع جوانب الحياة الإنسانية المشتركة، وأصبح تحليل المحتوى أمراً لا يقل أهمية عن تحليل الوسائل التقنية المختارة للتعبير عن المراد إيصاله، وقد استطاع الغرب توظيف بلاغة أرسطو لتحليل المحتوى الأدبي الرقمي، وتوظيف مكونات البلاغة الجديدة للكشف عن أنواع التأثير التقني سواء في البلاغة المرئية (البصرية) (الغذامي، 2004، ص 379) أو المسموعة أو غيرها.



إلا أن الدراسات البلاغية العربية لم تحظ بمنهجيات لإثبات قدرة البلاغة العربية لتحليل البلاغة الرقمية في المحتوى العربي، على الرغم من تنوع المطالبات ببناء نظام اصطلاحي بلاغي جديد قادر على وصف تقنيات هذا النوع المعاصر من الآداب، حتى لا نكون مضطرين مرة أخرى إلى استيراد نظريات غربية ونلوي أعناقها لتطبيق تعسفا على اللغة العربية -عامة- والآدب الرقمي -خاصة- المكتوب بها (العداري، 2023).

والجدير بالذكر الإشارة إلى جهود عديد من المنظرين والباحثين العرب الهادفة إلى تبيان أهم الأفكار التي يمكن تحقيقها والرؤى المستقبلية البعيدة لتطوير الكتابة الإبداعية. واستخدام الثروة الهائلة للتقنية ووسائلها المتعددة. أمثال إدريس بلمليح في كتابه «القراءة التفاعلية: دراسات لنصوص شعرية حديثة»، والدكتور حسام الخطيب في كتابه «الآدب والتكنولوجيا وجسر النص المنفرد»، وسعيد يقطين في كتابه «النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية نحو كتابة عربية رقمية»، وفاطمة البريكي في كتابها «مدخل إلى الآدب التفاعلي»، و«الكتابة والتكنولوجيا»، و«فضاءات الإبداع الأدبي في عصر التكنولوجيا الرقمية»، وزهور كرام في كتابها: «الآدب الرقمي: أسئلة ثقافية وتأملات مفاهيمية». كما اهتم العديد من الباحثين بمنصات التواصل الاجتماعي خاصة منصة x (تويتر سابقا) وأثرها في إثراء المحتوى الأدبي وكان أحدثها دراسة أحمد الهلالي بعنوان (خطاب المحتوى الأدبي لحساب وزارة الثقافة على منصة x دراسة اتصالية بلاغية) والتي أوصت بطلب المزيد من الدراسات البينية للخطاب في الحقل الإعلامي عامة و لحسابات وزارة الثقافة السعودية والهيئات و المبادرات التابعة لها خاصة، (أحمد الهلالي، 2023).

إن تجربة شركة "ثمانية" المعرفية، كصناعة سعودية عربية للمحتوى العربي بطريقة عصرية، جديدة بالعرض والدراسة، بعد النجاح الكبير الذي حققته في مجال تنوع صناعة المحتوى بطريقة تقنية متطورة، والأثر المجتمعي الذي أحدثته في ميدان الشباب خاصة، لمواكبة التغيرات المجتمعية في عصر الرؤية، وإيمانها بأن الصحافة تساهم في بناء الأوطان، وتزيد من معرفة الإنسان، وتؤمن أن المواطن العربي ينقصه الوصول إلى المعرفة التي هي كل ما يحتاجه الإنسان لاتخاذ قرارات تحسن جودة حياته، وتعزز من مساهمته في ازدهار مجتمعه ووطنه، وقد أعلنت الشركة عن تغييرات في تاريخ 12 يناير 2024 لتمكين صناع المحتوى العربي وتطوير تقنية الكتابة العربية بلغة التقنية الحديثة.



تقارن هذه الدراسة بين المنهجية الغربية لتحليل النصوص الرقمية التي بدأت مع بداية رقمنة الأدب، والمنهجية العربية الثرية بفنون البلاغة العربية لاستخدامها في تحليل البلاغة الرقمية في المحتوى العربي في المنصات الإلكترونية المتنوعة، كإذاعة ثمانية، ومنتجاتها المعرفية في (الموقع الإلكتروني، تويتر، شبكة لنكدن، الفيسبوك، التلجرام، الإنستغرام، التيك توك) مع الحفاظ على الخصوصية الثقافية في البلاغة العربية.

وقد تم اختيار المنهج الاستقرائي للقسم الأول من البحث الذي يقارن بين مناهج تحليل البلاغة الرقمية عند الغرب والعرب، والقسم الثاني: المنهج التحليلي لفكرة التعريف بمنصة ثمانية، كاختيار الاسم، واللون، وأسماء المنصات الإذاعية تحت مظلة ثمانية وأهداف هذه المنصات، وأثرها البلاغي في المجتمعات العربية.

التمهيد:

نشأ مصطلح البلاغة الرقمية Rhetoric Digital (في محاضرة ألقاها ريتشارد لنهام R. Lanham، عام 1989م وتبلور لاحقاً في كتابه الكلمة الإلكترونية The Electronic Word لعام 1993م، ثم أصبح مصطلح البيئة الرقمية أكثر تداولاً بعد ذلك لا سيما في أعمال جيمس وإليزابيث لوش Elizabeth Zappen (2005) وكاتلين ويلش Welch Kathleen، وودغلاس إيمان، Eyman Douglas 2015، كما شهدت السنوات الأخيرة انتشاراً ملحوظاً في استخدامات هذا المصطلح في العديد من المجالات مثل: مجال تأليف الوسائط المتعددة، والكتابة الرقمية، والدراستات العالمية الجديدة، ووسائل الإعلام الرقمية، والعلوم الإنسانية الرقمية، والكتابة، وأجهزة الكمبيوتر لدراسة البلاغة الرقمية (محمد، 2021، ص 443).

يرى جيمس زابن الأمريكي (Zappen, 2005, p 320)، أن البلاغة الرقمية تهتم بدراسة الوسائط الجديدة التي تدعم التواصل في المساحة الرقمية كما تمكّن من تحويل خطاب الإقناع القديم إلى خطاب رقمي جديد يشجع على التعبير عن الذات، والمشاركة، والإبداع، والتعاون. كما أشار إلى أن علماء البلاغة والتقنية ينبغي أن يحرصوا على وضع نظرية بلاغة رقمية متماسكة من خلال تجميع المناهج المختلفة التي استخدمها مفرسة في كتاب "البلاغة الرقمية: نحو نظرية متكاملة". حيث يقول: "هي مجموعة واسعة من المجالات والسياقات الرقمية التي يمكن للبلاغة الرقمية أن تؤسسها، فأنا مقتنع بأن البلاغة الرقمية، مثل البلاغة المرئية يجب أن يُنظر إليه على أنها مجال يشتمل على نظريات وأساليب متعددة بدلاً من وضعها في إطار نظرية المفرد (Eyman, 2005, p 61).



لذلك كان من الحتمي الاستفادة من النظريات التقنية، بالإضافة إلى نظريات علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد وإدارة الأعمال، وغيرها من العلوم والمعارف التي تتطلب لتطورها صياغة بلاغية رقمية أو مكتوبة كصناعة المحتوى.

أما مصطلح البلاغة الرقمية عند العرب، فقد تم نشر أول كتاب يحمل عنوان البلاغة الرقمية للدكتور جميل عبد المجيد عام 2020م، إذ كان وليدا للثورة المصرية التي بدأت عام 2011م حين استطاع الشباب عبر الفيسبوك تكوين مجتمع ثوري انتقل من الحاسوب إلى عموم الناس (عبد المجيد، 2021، ص 8) بخطاب رقمي لم يكن للعرب عهد به.

هذا وقد سبق كتاب البلاغة الرقمية جهود وثيقة الصلة بالأدب الرقمي أمثال جهود د. سعيد يقطين خاصة في كتابيه (من النص إلى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي) 2005م و(النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية) 2008م. وفاطمة البريكي في كتابها (مدخل إلى الأدب التفاعلي) عام 2006م. والعديد من الدراسات للرواية الأدبية الرقمية للروائي الأردني محمد سناجلة "ظلال الواحد"، و"شات"، و"صقيع". حيث وظف الكاتب تقنيات وروابط الإنترنت في الإبداع الروائي، ويعتبر سناجلة أول أديب عربي يحفر في هذا المجال إبداعا وتنظيرا (السيد، 2016، ص 40).

كما اهتمت الدراسات العربية بوسائل الإقناع والتأثير الرقمي كتحليل الهوية الرقمية (الموسى، 2016، ص 177) والبلاغة البصرية في مكونات الإعلانات التجارية وقدرتها على التأثير على المستفيد، وشرحوا أنواع الصيغ البلاغية التي تضمنتها الصور كالتشبيه، والاستعارة، والكناية، والمجاز، والمبالغة، وغيرها من الأساليب البلاغية (أحمد، 2020، ص 371).

ومن الملاحظ أنه منذ ظهور مصطلح البلاغة الرقمية في العالم العربي والدراسات البلاغية تدور إما حول شرح المصطلح ومحاولة إثبات قدرة البلاغة على التكيف مع التطور التكنولوجي، أو تدور حول استقلالية البلاغة عن العلوم الأخرى التي قد تضعف مكانتها واعتبارها فرعا معرفيا مستقلا بتوجهاته ومجالاته التي تتركز في الشعر والنثر الأدبي، ولا تقترب من الأجناس الأدبية الحديثة.

وقد حاول بعض الباحثين أمثال: سعيد يقطين وضع معالم لتجديد التحليل النصي القائم على النص الأدبي الإلكتروني (يقطين، 2005، ص 168) لكن دون استخدام العناصر البلاغية في تحليل النصوص التفاعلية. وإذا قارنا بين البلاغة الرقمية في الدراسات العربية والبلاغة الرقمية في



الدراسات الغربية نجد الأمر هناك أكثر استقرارا ونضوجا، من حيث التناول والتطبيق دون أن يكون هناك أحزاب أو آراء حول قدرة البلاغة أو عدمها مع التكيف على التطور التكنولوجي، بل تطور الأمر إلى قبول التدخل الإلكتروني في إنشاء عملية الكتابة البلاغية المؤثرة، وأصبحت chat Gpt من الأنظمة الإلكترونية التي تثبت عمليا قدرة الإلكترونيات على اختيار العبارات المؤثرة، والأطر البلاغية التي توافق هدف المتكلم وتناسب واقع الحال منذ تأليف كتاب البلاغة الرقمية لدوغلاس إيمان في أمريكا وتأسيسه لأول مجلة أكاديمية بلاغية تهتم بالتكنولوجيا وأسماها (كايروس) والتي تعني إصابة الهدف في الزمن والمكان واللحظة بالكلمة المؤثرة.

فالأمر يعد واضحا جليا عند المتخصصين في البلاغة والاجتماع والاتصال والتكنولوجيا حول دور البلاغة في تأسيس التأثير على المخاطب في مجال الإعلانات، والاقتصاد، والتجارة، و القطاع الترفيهي والاستهلاكي، وقطاع الصحة والتعليم، وأصبح اختيار النص الكايروس يحتاج إلى ملاءمة بين الزمان والمكان وثقافة الجمهور المستهدف واهتماماته، مع وضع أسس لتحليل النص الرقمي بلاغيا تتلخص في عدة أسئلة ينبغي لمحلل النص الرقمي بلاغيا أن يفكر من خلالها مثل:

ما هي الرسالة التي يرغب المتكلم في إيصالها للمخاطب؟

ما هي شريحة الجمهور المستهدف؟

هل يتناسب الزمن مع بث الرسالة؟

كيف كان تأثير الرسالة إيجابا أو سلبا؟

ما هي الرسائل المشابهة التي لاقت نجاحا تجاوز هذه الرسالة؟ وما هي أسباب النجاح؟

المبحث الأول: منهجية تحليل البلاغة الرقمية عند الغرب

عرّف دوغلاس إيمان (2015) Eyman Douglas البلاغة الرقمية في كتابه (البلاغة الرقمية : النظرية والطريقة والممارسة )، بأنها "تطبيق للنظرية البلاغية كطريقة تحليلية أو إرشادية للإنتاج على النصوص والعروض الرقمية".

ويعرفها هيس (2018) Hess, بأنها علم أو دراسة صناعة المعنى والإقناع باستخدام اللغة والأدوات التقنية، والنص الرقمي الذي يتم إنشاؤه وتداوله عبر التكنولوجيا الرقمية.

أما التعريف الإجرائي للبلاغة الرقمية" (Rhetoric Digital) فهي فن الإقناع، والتأثير، والإعلام باستخدام التقنيات المستحدثة، النص الفائق، الوسائط المتعددة، عادة تشكيل التفاعلية المستخدمة في بناء وتداول الخطاب الرقمي، وتشكيل حجج الإقناع الثلاث (الأخلاق Ethos،

والعواطف (Pathos، والخطاب (Logos)، بمنظور تقني جديد في البيئة الرقمية، وذلك باستخدام عناصر الوسائط المتعددة من صور، ومقاطع فيديو، وإنفوجرافيك، ورسوم بيانية وغيرها، واستخدام روابط النص التشعبي، وتوفير روابط للصور والمقالات بهدف دعم حجج الإقناع المنطقية والعاطفية، ودعم مصداقية المحتوى".

وقد اعتمد البلاغيون في الغرب ثلاثية أرسطو في التحليل البلاغي للتعبير بجميع أشكالها في منصات التواصل الاجتماعي (وسائل الإقناع) لاهتمامهم بالمخاطب أو المتلقي (Reeves, 2013, p 19) عموماً audience والمنصات الرقمية عموماً، وهي:

(Ethos) وهي سلطة أو مصداقية المتحدث. وتحدد بمدى قدرة المتحدث على إقناع الجمهور بأنه هو أو هي مؤهل لأن يتحدث في موضوع معين. ويمكن تحقيقها من خلال التالي:

- من خلال كون الشخص شخصية بارزة في مجال السؤال، كالأستاذ الجامعي، أو مسؤول تنفيذي في شركة تعمل في مجال الموضوع الذي يتحدث عنه.
- من خلال وجود مصلحة شخصية في المسألة، مثل أن يكون الشخص مرتبطاً بالموضوع الذي يدور حوله السؤال.
- باستخدام شعارات مثيرة للإعجاب تظهر للجمهور أن المتحدث على دراية تامة بالموضوع الذي يتحدث عنه.

(Pathos) وهي نداء إلى مشاعر وعاطفة الجمهور. ويمكن أن يكون هذا النداء في شكل جملة مستعارة، ابتسامة، إلقاء متحمس، أو حتى ادعاء بسيط بخصوص موضوع ما بأنه غير عادل. ويمكن لـ pathos أن تكون قوية خاصة ما إذا استخدمت بشكل جيد، ولكن معظم الخطب لا تعتمد عليها وحدها. وتكون في أشد تأثيرها عندما يتفق الكاتب أو المتحدث على قيم تمثل قيمة أساسية للقارئ أو المستمع.

بالإضافة إلى ذلك، قد يستخدم المتحدث Pathos لجذب الخوف، من أجل التأثير على الجمهور Pathos. وقد تشمل أيضاً مناشدة لخيال وآمال الجمهور؛ وتكون عندما يرسم المتحدث سيناريوها لمستقبل مشرق بأعقاب مسار عمل مقترح.

(Logos) وهي جاذبية مبنية على المنطق، و Logos تأتي من كلمة Logic بمعنى منطق. وعادة ما تستخدم لوصف الحقائق والأرقام التي تدعم موضوع المتحدث. ووجود Logos يساعد أيضاً Ethos



لأن المعلومات تجعل المتحدث يبدو واسع المعرفة للجمهور. وفي المقابل، قد تكون المعلومات مربكة بحيث تربك الجمهور، Logos. ومن الممكن أن تكون مضللة أو غير دقيقة. وقد اتجه البلاغيون الغربيون اتجاهاً في سبيل تأسيس نظرية أو منهجية لتحليل البلاغة الرقمية هما:

الاتجاه الأول: استخدام عناصر البلاغة الكلاسيكية في التحليل معتمدين على ثلاثية البلاغة عند أرسطو (الأخلاق Ethos، والعواطف Pathos، والخطاب Logos) السابق ذكرها. الاتجاه الثاني: استخدام عناصر البلاغة المعاصرة.

الاتجاه الأول: البلاغة الكلاسيكية الغربية لتحليل البلاغة الرقمية:

وكان أول كتاب يعرض هذه الفكرة بالتفصيل هو كتاب كاثلين ويلش (1999) البلاغة الكهربية: البلاغة الكلاسيكية، الشفهية، ومعرفة القراءة والكتابة الجديدة. استخدمت ويلش سقراطاً كشخصية رئيسية في البلاغة الكلاسيكية، وتجادل بأن "إعادة نشر الخطابة الكلاسيكية السفسطائية" هي خطوة رئيسية في تطوير النظرية البلاغية التي يمكن أن تفسر استخدام الوسائط الإلكترونية في البلاغة.

اعتمدت ويلش على أعمال السابقين في هذا المجال التي تم إجراؤها في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي أمثال شيريل جلين، وسي. جان سويرينجن، وسوزان جاريت، وريتشارد إينوس، وإدوارد شيا، وتاكيس بولاكو، وفكتور فيتانزا، وأضافت إلى أعمالهم تفسيرها الخاص لاستخدام سقراط باعتباره سفسطائياً.

في الآونة الأخيرة، قام كولين بروك (2009) بإعادة تشكيل كاملة للمختارات الأدبية الأصيلة (البلاغة الكلاسيكية) في Lingua Franca (لغة التواصل المشتركة: نحو بلاغة وسائل الإعلام الجديدة). وركز على ضرورة الاهتمام بالصياغة في النصوص الرقمية وهو الأمر الذي لم يقدمه سوى بروك حتى الآن، حيث قدم دراسة شاملة لجميع الشرائع canons، ووصف مَجَمَعِهَا العلاقات المتبادلة باعتبارها بيئة للممارسة (Casey Boyle, James J. Brown Jr. & Steph Ceraso, 2018, p 255).

وهذا يقودنا إلى ضرورة معرفة العناصر الرئيسية (المختارات الأدبية الأصيلة canon) الكلاسيكية في البلاغة الغربية وهي: الاختراع، ترتيب الكلمات والعبارات، الأسلوب، الإلقاء، الذاكرة من حيث علاقتها بإنتاج النصوص الرقمية كما في الجدول أدناه.

ويرى بروك (2009) أن هذه المختارات الأصيلة يمكن أن تساعدنا في فهم وسائل الإعلام

الجديدة، وتضيف إلى فهمنا لها من خلال ارتباطها مع التقنيات المعاصرة.

لم يتم ترك الخطابة ولا التكنولوجيا دون تغيير؛ لذلك هناك تبادلية في العمل، كما نعتبر هذه المختارات في ضوء الممارسات البلاغية الرقمية والأشياء الإعلامية الجديدة أحد الأساليب التي يمكننا اتباعها لفهم وسائل الإعلام الجديد.

لقد حرص علماء البلاغة في الغرب على التفريق بين الأداة المستخدمة في الإعلام method أو الطريقة التي يختارها الكاتب في التعبير عن الفكرة وبين منهجية تحليل الأداة methodology سواء كانت قناة، أم كلمة أم صورة أم رابطا تشعبيا أم غير ذلك (BRUNER, 2017, p12).

مكونات المختارات الأصيلة canon	تعريفها واستخدامها البلاغي	الاستخدام الرقمي
الاختراع	إيجاد الوسائل المتاحة للإقناع	استخدام الوسائط المتعددة وأدوات الوسائط المتعددة
الترتيب	ترتيب الجمل والعبارات	اختيار الوسائط الرقمية أيضا كاختيار الأعمال الجاهزة وإعادة تشكيلها في أعمال جديدة
الأسلوب	نمط إبراز الفكرة	فهم عناصر التصميم (اللون، الحركة، التفاعل، اختيار الخط الاستخدام المناسب للوسائط المتعددة، وما إلى ذلك)
الإلقاء	التقديم الشفهي	فهم واستخدام أنظمة التوزيع (بما في ذلك التقنية التي تدعم الأطر المتفاوتة والبروتوكولات والشبكات)
الذاكرة	حفظ الذاكرة	معرفة كيفية تخزين المعلومات واسترجاعها ومعالجتها في المدونات وقواعد البيانات

### الاتجاه الثاني: استخدام عناصر البلاغة المعاصرة

المقصود بالبلاغة المعاصرة تلك التي تدرس وتحلل الأدب - من فوكو، إلى دريدا، إلى كوفينو، إلى دولوز وغواتاري - وقد اعتمدت البلاغة المعاصرة على ثلاث مجالات للنظرية المعاصرة التي شهدت مؤخرا الاهتمام بهذا المجال. وتركز هذه المجالات الثلاثة على:

- إعادة صياغة مفهوم الموقف البلاغي: على اعتبار أن تعريف الموقف البلاغي هو بمثابة عدسة توظف نشاطاً بلاغياً معيناً ضمن إطار محدد، مما يسمح بإجراء التحليل ضمن سياق يتم إنشاؤه من خلال تفاعل البلاغة والنص والجمهور والغرض البلاغي.



وكان أول من تناول مفهوم الموقف البلاغي لويد بيتزر (1968)، إذ يشتمل الموقف البلاغي لديه على ثلاثة عناصر أساسية: الحاجة، والجمهور، والتفاعل. ويجب أن يكون الجمهور، في إطار بيتزر، "قادرًا على التأثر بالخطاب وأن يكون الجمهور وسطًا للتغيير"

وردًا على بناء بيتزر، قال ريتشارد فاتز (1973): إن الموقف لا يوجد بشكل منفصل عن البلاغة، ولا يدعوه إلى الوجود بحكم الضرورة؛ بل إن الخطباء مثلاً يقيمون المواقف من خلال الاختيار للانخراط في الخطاب البلاغي. فالموقف البلاغي، من وجهة نظر فاتز، هو نتاج الإدراك المقصود وليس ظاهرة موضوعية مستقلة.

وقد عمل كراوس (1996) على تقديم تصور (الموقف البلاغي من خلال أفكاره عن النظرية النقدية ما بعد الحداثة، حيث أسس منهجه من خلال طريقة ما يسميها "الفورية" في المواقف الخطابية والتي تعد قراءة أكثر مرونة وديناميكية للمواقف البلاغي.

أما على شبكة الإنترنت فالمواقف البلاغية هي -أولاً وقبل كل شيء- تلك التي لا يمكن تتبع أصولها مع اختفاء المواقع وانتقالها باستمرار، فإن الافتقار إلى نقطة أصل قابلة للاكتشاف يسلط الضوء على الطريقة التي "تؤدي بها مواقف ما بعد الحداثة أيضاً إلى إشكالية وتجزئة المفاهيم الموحدة للزمان والمكان والهوية" (Eyman, 2015, p 75).

#### • العلاقة بين البلاغة الرقمية والواقع البلاغي.

إن العلاقة بين البلاغة الرقمية والواقع البلاغي تظهر في الواجهة المختارة للنص المراد تحليله كنقطة محورية في تحليل البلاغة الرقمية، فالوقوف على نوع الشبكة التي توفرها هذه الواجهات هو الذي يعتبر -بشكل أساسي- الطريقة التي يتم بها التعامل مع البيانات الرقمية مثل: اختيار اليوتيوب، أو تويتر، أو الفيسبوك، أو غيرها.

استخدمت المقاربات الأولية لمفهوم الشبكة في المقام الأول كتعبير مجازي -استعارة لغة الشبكات من نظرية الرسم البياني وترجمة القمم والحواف في العقد والروابط وربط فكرة عقدة الشبكة-، ثم أصبحت كل من "العقدة" و"الارتباط" مهمتين للبلاغة الرقمية، حيث إنهما يمثلان شكلين بلاغيين متاحين للتحليل، ولكنها -الشبكة نفسها- هي التي أصبحت الشكل الأقوى من حيث إمكانياتها والقيود والطرق التي تتوسط بها المواقف البلاغية وتؤثر على تشكيل الهوية الرقمية.

من الناحية البلاغية، تمارس الشبكات السلطة، وكما يقول أوليسيس ميجياس (2008)، "الشبكات - كتجمعات من الأشخاص والتكنولوجيا والأعراف الاجتماعية- ترتيب الموضوعات في هياكل وتحديد معايير تفاعلها، ومن ثم تشكيل واقعها الاجتماعي بشكل فعال". في حين أن تطبيق نظرية الشبكة له تاريخ طويل في المجال الاجتماعي خاصة فيما يتعلق بتحليل الشبكات الاجتماعية، لكن استخدامها في التخصصات الإنسانية جديد نسبيًا.

- تشكيل الهويات الرقمية، وتخصيص واستخدام الشبكة من قبل علماء البلاغة الرقمية. لقد كانت الهوية مصدر قلق للبلاغة الرقمية منذ ظهور الشبكات التقنية، وقد وضع عدد غير قليل من العلماء نظريات حول كيفية تفعيد الفضاء الرقمي؛ إذ يمكن النظر إلى فكرة "الهوية الموزعة" على أنها إيجابية، أو سلبية، وفقا لطريقة عرضها وعناصر هذا العرض. وقد ساهمت التكنولوجيا في إقامة الروابط الاجتماعية والحفاظ عليها عبر المسافات الجغرافية في بناء الهويات الموزعة مثل المرتبطين بالمنظمات الاجتماعية والثقافية. ونتيجة لضعف الروابط التقليدية في أواخر الحداثة، أصبح الناس يتطلعون نحو المجتمعات الافتراضية باعتبارها مواقع اجتماعية لإعادة التفاوض، تتضمن دراسة الهوية باعتبارها بناءً بلاغيًا حيث تم وصف العالم الرقمي بأنه مساحة تحرر واحد من السيطرة؛ لأنه لا يحتاج إلى اتباع استعارات وقيود العالم المادي الذي يمارس من خلالها سيطرته.

يهتم البلاغيون بالطرق التي تعمل بها الأجهزة والبرامج والشبكات التي تقيد تكوين الهوية عبر الإنترنت. على سبيل المثال، يلاحظ كيفن بروك (2010) أن "المستخدم الذي يبني هوية إلكترونية (أو أكثر) إنما يعتمد على التكنولوجيا وأحيانا على وسطاء تقنيين" إلا أن العلاقة بين الهوية والشبكة لم تعد تقتصر على هؤلاء الوسطاء، فمن الظواهر الأخيرة ظهور الشركات التي تتمثل مهمتها في ضمان روح إيجابية على الإنترنت لعملائهم. هذه الشركات، التي تقدم "إدارة السمعة عبر الإنترنت" توفر نقاط بيانات إيجابية في الشبكة وتتأكد من ظهور هذه الحسابات في مكانة أعلى على محركات البحث أكثر من أي محركات سلبية.

### المبحث الثاني: منهجية تحليل البلاغة الرقمية عند العرب

عرّف البلاغيون البلاغة بأنها (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) (القزويني، 2003، ص 41) سواء كان مقتضى الحال هو حال الكاتب أو المتلقي أو الموضوع الذي يحتم على الكاتب اختيار منهجية



التعبير بغرض التأثير، إلا أن كل ذلك يتقاطع مع فهم رقمنة التعبير سواء كانت هذه الرقمنة في إنشاء موقع إلكتروني أو منصة تجذب المستخدم للتعامل معها أو فكرة يريد الكاتب أن يعرضها، مرئية أو مسموعة.

ولو استعرضنا منهجية الوزارات الحكومية والمنشآت الخاصة لوجدنا تعددية استخدام وسائل التعبير (موقع إلكتروني- تطبيق- منصة- وسائل تواصل اجتماعي) لضمان وصول الرسالة للشريحة الأكبر من الجمهور المستهدف، بل إن اختيار وسائل التواصل الاجتماعي للجهات التجارية تسهل بشكل أو بآخر استهداف الجمهور، وفقا للعمر، أو المكان، أو الاهتمامات في تصفح شبكات الإنترنت، فتظهر الإعلانات للمتصفح وفقا لمحرك البحث الخاص بجهازه، مما يجعل من عملية التأثير الإلكتروني أسهل الطرق لتحقيق مطابقة الكلام لمقتضي الحال، على اعتبار أن الكلام أيضا قد يكون معلومة أو فكرة أو منتجا للبيع.

وقد أضافت الجهات الاحترافية مثل شركة ثمانية وظيفة صانع المحتوى في مواصفات طلبات العمل لديها لإيمانها بأن طريقة صناعة المحتوى هي المفتاح للوصول الصحيح إلى الجمهور المتلقي وتحقيق التأثير عليه.

يقوم صانع المحتوى بالتفكير في طريقة عرض الفكرة بعد تحليلها ومعرفة جوانب القوة ونوعية الجمهور المستهدف، فطريقة عرض الفكرة التي تستهدف فئة الأطفال تختلف تماما عن تلك التي تستهدف كبار السن أو العامة، وتكمن قوة التأثير أحيانا في اختيار شخصيات مجتمعية مؤثرة، أو استخدام التعبيرات البسيطة المباشرة التي يمكن أحيانا حفظ محتواها وترديده في أوساط المجتمعات، وكلما كانت الوسيلة قريبة إلى فهم المتلقي كانت الاستجابة أسرع وأعمق.

لقد حرص البلاغي العربي على هندسة محتوى العبارة كما حرص التقني على هندسة محتواه التقني باختيار الأشكال التعبيرية التي توافق تطلعاته وأصبحت أبسط الأشكال يمكن أن تعبر عن فكره تستغرق كتابتها صفحات (دريدي، 2023، ص 74) وتعتمد على قدرة المؤلف على النظم وأسلوبه وقدرته على الإلقاء. وقد تطور الذكاء الاصطناعي ببرامجه الحاسوبية لصناعة العبارة - باللغة الإنجليزية- وكتابة المحتوى المراد إيصاله بطرق متعددة لتكون صناعة المحتوى رقمية خالصة. إن قدرات المبرمج وصانع المحتوى التقني تتقاطع مع مواصفات البلاغي الذي يختار أسلوب التعبير المجازي سواء كان كناية أو تشبيها أو استعارة، وقدرته على اختيار التعريف أو التنكير،

والتعبير بالاسم أو التعبير بالفعل، وفصل العبارة أو وصلها، أو قصرها ونوعية القصر الذي يؤدي الغرض.

هذه المهارات لا تتولد إلا من معرفة طريقة استخدام الأساليب البلاغية وذائقة فنية تتناسب مع الغرض البلاغي للتأثير سواء كان مدحا، أم ذما، أم اعتذارا، أم غير ذلك، ولو عرف البلاغي غرض الإعلان والترويج لكانت البلاغة هي الفن المرادف لفن صناعة المحتوى للتأثير في المتلقي وصناعة الومس (الهاشفاق) الذي يختزل العبارة في كبسولة مركزة لجذب انتباه المتلقي والتفاعل معها (Reinwald, 2018, p 186).

إن اختيار الأسلوب المناسب يقودنا إلى ضرورة الاهتمام بالمنهاج الأسلوبية لتحليل المحتوى واعتماد المنهج الوصفي السيميائي كأبرز المنهاج التي تحلل سيميائ الثقافة semiotic of culture والدلالة semiotic of semantic والتواصل semiotic of communication إذ يعود الاختلاف بينها إلى وظيفة الدليل signification function وهو ما اهتمت به شركة ثمانية في تقديم محتواها المعرفي المتنوع.

فعندما يدرس الباحث الأسلوبى الطرق التعبيرية المختلفة (المتغيرات الأسلوبية) - كالمغيرات التقنية للتعبير عن فكرة واحدة- فهو ينظر إلى النص باعتبار فضاء متعدد الأبعاد تمتاز فيه أنماط متعددة من القراءات، وتتكون هذه القراءة التحليلية من جوانب صوتية وصرفية، ومعجمية، ونحوية، ودلالية.

تكمن في المادة الصوتية الطاقة التعبيرية ذات البعدين الفكري والعاطفي، ويبرز الجانب النحوي في اختيار القيم التعبيرية للتركيب ضمن ثلاثة مستويات: مكونات الجمل، بنية الجملة، الوحدات التي تتألف من جمل بسيطة. و يبرز الجانب المعجمي في تحليل الجانب الوظيفي للغة الذي يحمل ثلاث وظائف: الوظيفة التعبيرية (الأنا)، الوظيفة التأثيرية (أنت)، الوظيفة الذهنية (هو) أما التحليل الدلالي فيجري بين عناصر الكلام على مستويين هما: الاختيار (يتعلق بدراسة التعبير اللغوي بوصفه وحدة معزولة عن التعابير اللغوية الأخرى في النص) (الأسلوبية التفكيكية) والتوزيع (يدرس التعبير اللغوي من جهة ارتباطه بالوحدات اللغوية الأخرى في النص) (الأسلوبية البنوية).

وحسبنا مقولة عبد القاهر الجرجاني التي تبين قدرة المحلل على معرفة كوامن التأثير: (إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا أو يستجيد نثرا ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ

فيقول: حلو رشيق وحسن أنيق وعذب سائغ فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده وفضل يقتدحه العقل من زناده) (الجرجاني، د.ت، ص 174).

ويمكن توظيف بلاغة عبد القاهر في تحليل الاستخدام التقني وفقا للفنون البلاغية التي يركز عليها أي منهج أسلوب في مجمل خطواته التحليلية وقد يوضح الجدول التالي طريقة التوظيف التقنية:

الأسلوب	الاستخدام البلاغي	الاستخدام التقني
الإسناد ومتعلقات الفعل	دراسة علاقات الجمل بعضها ببعض مع التفريق بين التعبير بالجمل الاسمية والجمل الفعلية	معرفة كيفية ترتيب المعلومات واسترجاعها ومعالجتها في المدونات وقواعد البيانات
الحذف والذكر- التقديم والتأخير- التعريف والتنكير	دراسة خصائص التراكيب ومقتضيات السياق التي تتطلب إجراءات أسلوبية لأركان الجملة	اختيار الوسائط الرقمية أيضا كاختيار الأعمال الجاهزة وإعادة تشكيلها في أعمال جديدة
الفصل والوصل	دراسات علاقات الجمل المفصولة والمتصلة والأسباب الأسلوبية لاختيار الفصل دون الوصل	فهم عناصر التصميم (اللون، الحركة، التفاعل، الخط، الاستخدام المناسب للوسائط المتعددة، وما إلى ذلك)
القصر	دراسة أسلوب التخصيص وأغراضه وأركانه وأساليبه المختلفة وفقا للسياق	فهم واستخدام أنظمة التوزيع التي تدعم الأطر المتفاوتة والبروتوكولات والشبكات
المجاز (التشبيه- الاستعارة الكناية)	دراسة خصائص إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه سواء كانت الدلالة وضعية أم عقلية	استخدام الوسائط المتعددة وأدوات الوسائط المتعددة
المحسنات البديعية	دراسة وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة	تغيير اللون ونوع الخط - تغيير واجهة المستخدم-

أما إذا ركزنا الاهتمام على المخاطب (الجمهور الرقمي)، فيمكن الاستفادة من أحوال المخاطب الثلاثة في البلاغة العربية وهي على النحو الآتي:

اسم الحال	نوعه	التقنية الموازية
ابتدائي	يكون المتلقي خالي الذهن من الفكرة فلا يؤكد له بأي مؤكد	استخدام النص بدون زيادات توضيحية أو إقناعيه (نص كتابي) ويمكن استخدام الوسم لذلك
متردد	يكون المتلقي مترددا فيؤكد له بمؤكد واحد	التركيز على وسيلة بصرية أو مسموعة أو أي وسيلة توضيحية للتأثير في المتلقي
منكر	يكون المتلقي منكرا للفكرة فيؤكد له بأكثر من مؤكد	تكثيف الاستخدام التقني بأكثر من وسيلة تأكيد (فيديو وصوت وربما مؤثرات أخرى باستخدام منصات مختلفة لعرض الفكرة

كما لم يفت البلاغيين إمكانية تنزيل المنكر منزلة خالي الذهن أو عكس ذلك، إذا بدت عليه علامة من علامات الإنكار، وهذا ما يحدده السياق والغرض الذي يتم إيضاحه (القزويني، 2003م، ص 41).

ويمكن تقسيم القراءة البلاغية للنص الرقمي إلى: قراءة قريبة وقراءة بعيدة. تركز القراءة القريبة على بناء الجملة في الأساليب (المجاز، الاستعارة، التشبيه، التعريف والتكبير والتعريض وغيرها من الفنون البلاغية) والتي يقوم بتحليلها القارئ.

فالنص يعكس قدرة الكاتب في استخدام الأساليب البلاغية ويظهر ذلك بوضوح في النشرات الإخبارية المتنوعة التي تصدرها شركة ثمانية، لذلك كان من المهم في القراءة والتحليل التركيز على طريقة صناعة الكلمة method وليس نتيجة طريقة الصناعة في النص methodology والمساهمات الضمنية للنص في التأثيرات الاجتماعية والثقافية (مثل تفضيل لغة معينة على اللغات الأخرى أو استخدام بعض الكلمات من اللغة العامية) والتي تعتبر الأكثر استخدامًا للبلاغة الرقمية.



يمكن أن تكون ممارسة استخدام الصفات الشكلية للنص مفيدة أيضًا، ولكن في هذه الحالة يجب قراءة "النص" قراءة فاحصة بالمعنى الشامل عن قرب بلاغيا (الصياغات والأساليب) وعن بعد رقميا (اختيار الوسائط التقنية).

إن القراءة الفاحصة، بمعنى تطبيق قدراتنا الفردية على تفسيرات أي نص معين، سوف تكون دائما بمثابة أداة فعالة إذا ما كان القارئ على وعي بأدوات القراءة الفعالة.

ممارسة "القراءة عن بعد" ترى أن المسافة "شرط من شروط المعرفة، فهي تسمح لك بالتركيز على وحدات أصغر بكثير أو أكبر بكثير من النص: الأجهزة، والموضوعات، والمجازات، أو الأنواع والأنظمة. وتتطلب أساليب القراءة عن بعد عمليات حسابية أحيانا، وهي التي يتم تقديم مخرجاتها كأشكال محددة لتصور البيانات وهي مختلفة عن المقاييس التي يواجه بها القراء النصوص.

المبحث الثالث: منصة "ثمانية" في ضوء البلاغة الرقمية

# ثمانية



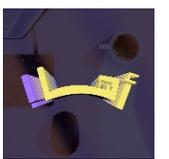
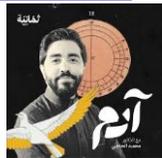
سيف الف  
بزنس

سُقْرَاط

الساخ  
نشرة لعمادته للبحر

السوف  
مع عمادته لعمادته للبحر

التجار  
سلطان القصصي



ركزت شركة ثمانية منذ تأسيسها على فكرة تغيير ثقافة الصحافة العربية للتأثير على المجتمعات والأفراد باستخدام وسائل إعلامية تتناسب مع روح العصر. ترجمت الشركة ضرورة

إخراج المحتوى المعرفي بطريقة إبداعية في اختيار تسميات البرامج التي تدل على نوعية محتواها المعرفي في أغلب الأحيان مثل: سقراط، آدم، مرتدة، فنجان، السوق، سالف بزنس، التجار، الفجر. وهي بذلك تقرر بأن موهبة الكتابة وصناعة المحتوى لا تنفصل عن الموهبة التقنية، ومن ثم فإن تعليم الكتابة جزء من نظام تكنولوجي؛ نظام يتفاعل معه الجمهور باعتبارهم مستخدمين.

### بلاغة الشعار اللفظي:

اهتمت الشركة بإعداد الأفلام الوثائقية والمقاطع الصوتية والمرئية وكتابة المقالات وإنتاج البرامج الإذاعية -بأكثر من مليوني مشترك- متنوعة الاهتمام عبر منصات مختلفة في وسائل التواصل الاجتماعي (Instagram) [شركة ثمانية للنشر والتوزيع](#) على إنستغرام، [شركة ثمانية للنشر والتوزيع](#) على فيسبوك، [شركة ثمانية للنشر والتوزيع](#) على تويتر، [شركة ثمانية للنشر والتوزيع](#) على يوتيوب).

وذلك باستخدام هويات مختلفة تعبر عن فكرة المنتج بأكثر من وسيلة، مثل منتج "أشياء غيرتنا" والذي ظهر بأكثر من صورة معبرة عن المراد من المنتج ورسالته (إنفوجرافيك، صور متحركة، أفلام وثائقية، وسائط متعددة).

عكست منصات التواصل الاجتماعي مفاهيم الشركة بصياغات تناسب طابع المنصة، فمثلا في شبكة لنكدن وتويتر والفيسبوك كتبت في تعريفها (تغير ثقافة الصحافة العربية ونصنع صحافة تشهنا) لتكون العبارة مناسبة في الاستخدام المتداول.

أما في حساب الشركة على إنستغرام فقد اهتموا بتعريف المحتوى الرقمي بعبارة مختصرة معبرة ومؤثرة، تعكس رسالة الشركة (صحافة تشهنا)، لتكون عبارة موجزة ذات أبعاد دلالية متنوعة فعبارة "تشهنا" عبارة مفتوحة بدون قيود فكرية تصف وجه الشبه وهي من أبلغ أساليب التشبيه (التشبيه البليغ) الذي يكون الوصف فيه أقوى في المشبه به من المشبه. وهو تشبيه تخيلي متعدد، فقد يكون المقصود حب التجديد، مواكبة الأحداث، حب الشفافية والمصداقية في النقل والتوثيق، البساطة، الاختصار وعدم التطويل، وغيرها من أوجه الشبه التي قد تناسب الميول الفكرية، أو الصفات الإنسانية، أو غيرها من الاهتمامات الإعلامية.

بلاغة المكتوب: اعتمدت منصة ثمانية في اللغة المكتوبة على أسلوبين في التعبير، الأول

مباشر، والآخر غير مباشر، ولكل من الأسلوبين بلاغته



1- بلاغة الوضوح: اهتمت منصة ثمانية بكتابة المحتوى العربي، الفصيح، الخالي من التعقيد بهدف نشر ما يؤثر في الناس، وجعل حياتهم أفضل في رؤية العالم من زوايا مختلفة، اهتمت الشركة بشرح طريقة عملها سواء كانت شركة إعلامية أم شركة غسيل سيارات -كما عبرت عن ذلك في موقعها- وذلك باختيار عبارات تهندس المنزل الداخلي للشركة، وتؤطر لسلوك العاملين تحت لوائها، بلغة سهلة، واضحة، ومختصرة مثل: لا شيء هنا ليس من شأنك، ابحث عن التأثير، لا يغرك الحماس، ابحث عن الأذكى، الأفضل دوما، لا تكن كالفيلسوف الفرنسي باسكال (لتقريب مفهوم ضرورة الإيجاز في إيصال العبارة)، قلها في وجهي لتجنب سوء التفاهم بين العاملين في الشركة. قارن نفسك بمن أنت بالأمس ولا تقارن نفسك بالآخرين.

2- بلاغة المجاز: امتزجت هذه الفكرة الإعلامية باستخدام أساليب بلاغية متعددة منها المجاز والاستعارة والكناية وتظهر في اختيار مسميات منتجاتها المعرفية الإعلامية وطريقة عرض هذه المنتجات اعتمادا على الوسائط المتعددة ذات البعد البلاغي الرقمي في اختيار نوع الخط ورسالة المنتج أو الهدف منه، بل وطريقة عرض الشركة في تقبل الأفكار المتميزة وتحويلها إلى برامج إذاعية بجهود شبابية تحافظ على الأصالة والخصوصية العربية وتناسب متغيرات العصر التكنولوجية.

اهتمت الشركة بصناعة المحتوى المعرفي الجاد الممتع وكان ابتكار اسم "ثمانية" كهوية رقمية مجازية، كما صرح مؤسسها أنها للدلالة على أن سماء الإبداع هي السماء الثامنة بعد السبع السماوات، لتؤكد بأن سماء الإبداع سماء يمكن الوصول إليها بالتحليق وتضافر الجهود بالتميز والابتكار، وهي تتطابق مع إيماننا بوجود السماوات السبع.

وقد أشار الهاشمي في كتابه جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع" إلى أن كل مجاز يبني على التشبيه يسمى استعارة في الحقيقة، وهي مجاز لغوي، لا عقلي علاقته المشابهة (الهاشمي، 2010، ص 258)، لم تكن فكرة السماء الثامنة فكرة مبتكرة في الاستخدام المجازي، فقد سبق إلى ذلك في ميدان الأدب عدة روايات، تحمل عنوان السماء الثامنة بمعان مختلفة لسبب التسمية، والتي كان من أبرزها تعليلا للمسمى رواية أمين الزاوي، التي بعنوان (السماء الثامنة) حيث يبدأها بطلب المغفرة من الله تعالى، بلسان بطله (الراوي)، بسبب لسانه السليط، وجرأته في الإفصاح عن كثير من الأمور، وختمها بعودة البطل إلى الواقع، وطلب المغفرة، لأنه تجرأ، وزار سماء ثامنة، ابتدعها بنفسه، فبي سماء يلتجئ إليها الشعراء، لكي يكذبوا، ويتكاذبوا، وذلك لأن أعذب الشعر أكذبه (الزاوي، 2014، ص 8).

أما نوع الخط الذي ظهر فيه شعار ثمانية، فقد استخدمت الشركة الخط العربي (خط النسخ) الذي يتميز بجماله ورشاقته ومرونته وقد أطلق عليه قديما الخط البديع، وهو من أكثر الخطوط ملاءمة للكتابة اليدوية، وهو من الخطوط الأصيلة التي انحدرت من الخط النبطي، الذي انتشر في مكة والمدينة قبل 1400 عام هجري (حفيظة، 2022، ص 463)، ليتناسب مع رسالة ثمانية في إثراء المحتوى العربي القديم، وتغيير ثقافة الصحافة عربياً لتكون ممتدة عبر الأجيال.

وقد صمّم بطريقة تعبر عن ثمانية في أصلاتها، واعتزازها بعروبيتها بطريقة مشكّلة بالحركات، لتعكس مفهوم الحرص على الصحة اللغوية الذي فصلت فيه الشركة بنودها- كما سيأتي لاحقاً- وقد اعتبر بعض المصممين كسعيد الرشيد (2013) أن الشعار في هويته بكتابة الثلاث نقاط قريب من هوية (أثير) المنافس لهم أو على أقل تقدير فأثير يقاسمهم السوق المستهدف إن لم يكن الفئة المستهدفة @Atherplatforms





إن اختيار الخط العربي المزخرف جعله قطعة فنية، يخاطب القلب، ويفضي إليه بالمعارف الخارجية، ليتصل بالوجدان والعقل معا، ولدلات الخط العربي في الميدان الأدبي فقد اهتم به أبو حيان التوحيدي إذ يذكرنا بأن الخط هندسة صعبة وصناعة شاقة والخط الجميل وشيا وتلوينا كالتصوير، وله التماع كحركة الراقصين (قرماز، 2018، ص 145).

فالخط العربي مثل فن الأرابيسك استطاع أن ينقل البيئة الأساسية للفهم المنطقي أعني الرموز الفكرية إلى مادة فنية تصويرية، يصبح الوعي الجمالي فيها أصليا لا ثانويا، قائما بذاته لا بغيره، وقد أوضح القلقشندي سر الحروف في الإفصاح بقوله: (الخط واللفظ يتقاسمان فضيلة البيان ويشتركان فيها، حيث إن الخط دال على الألفاظ والألفاظ دالة على الأوهام. وذلك أنهما يعبران عن المعاني، إلا أن اللفظ معنى متحرك والخط معنى ساكن، وهو إن كان ساكنا فإنه يفعل فعل المتحرك بإيصاله كل ما تضمنه إلى الأفهام، وهو مستقر في حيزه قائم في مكانه). وهذا ما يُفترَض أن شركة ثمانية استوحته عندما اختارت طريقة التعبير من خلال الشعار المختار لثمانية.

كما اختير لون الشعار بالأسود والأبيض ليتناسب مع جميع تطبيقات الهوية، ويعبر عن جدة المحتوى، ورسمية الموضوعات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية لتحسين جودة الحياة للفرد في المجتمع. وقد أشار ليوناردو دافنشي إلى أهمية ألوان الأضداد، بقوله: (إن الألوان تبدو أكثر وضوحا إذا وضعت أضدادها، فاللون الأبيض يبدو أكثر ضياء مع الأسود) (بركات، 2023) وقد ارتبط في الأذهان أن اللون الأبيض يدل على الصفاء، والنقاء، والطهارة، والتفاؤل، بينما الأسود يدل على الظلام، والكآبة، وكأن اختيار الألوان في شعار الشركة جاء ليعكس رسالة الشركة في نقل الأفكار، والأخبار، في صحافة تنقل كل ما يتعلق بالإنسان في جمع أحواله الإنسانية. فقد صرح مؤسس الشركة الأستاذ عبد الرحمن أبو مالح بأن الشركة إن لم يكن هذا مسماها فسيكون الاسم البديل (الوسط)، إذ تهدف الشركة إلى إنتاج محتوى في الوسط، يضيف إلى نخبة المثقفين مفهوم الوسطية في التعبير، ويكون مفهوما للعامة البسيطين، بأن تكون لغتنا عربية فصيحة في الوسط. فقد يكون مفهوم صحافة تشبهها تعني حب الوسطية والاعتدال. وقد تطورت هوية الشركة بتاريخ 12 يناير 2024 لتكون رقم 8 بالعربية بدلا من كتابتها أبجديا وإنتاج راديو للمنصة تسهيلا لوصول المستمع إلى البرامج الإذاعية.



وضعت الشركة أصول الكتابة اللغوية الدارجة لديها مثل ندرة استخدام صيغة المثني، وشمول المذكر للمؤنث، واستخدام بعض الصيغ مثل: تم، أيش. كما تصحح الشركة بعض الأخطاء اللغوية الشائعة مثل: استخدام كلمة بالتالي، والأفضل استخدام من ثم، واستخدام كلمة عدم في مفهوم النفي مثل: عدم حضور الناس والصحيح غياب الناس، واستخدام الفعل قام- يقوم والأولى استخدام الفعل المراد مباشرة، فلا تكتب: قامت الشركة بتوسيع، بل "وسعت الشركة".

كل هذه الاهتمامات اللغوية التوضيحية تؤكد الوعي الكامل بتعريف النظم عند عبد القاهر الجرجاني وتعكس عمليا أهمية الصحة اللغوية قبل الوصول إلى التأثير المنتظر في المتلقي، إذ ينص التعريف على قوله: "النظم هو وضع الكلام حسب ما يقتضيه علم النحو. من قوانين وأصول ومناهج" (الجرجاني، د.ت، ص 250) وقد طورت الشركة قطاع صناعة المحتوى العربي ليتمكن الشباب من الكتابة في المنصة بدلا من استخدام المنصات ذات التقنيات الغربية كورد بريس وغيرها.

**بلاغة الصوت:**

اهتمت المنصات الإعلامية في "ثمانية" باختيار الصوت المناسب تفاعلا وتقديما لبرامجها الإذاعية في المنصات المختلفة وربطت بين المنصة وهوية مقدمها واعتمدت على إنتاج المحتوى المتنوع لتناسب جميع شرائح المجتمع واهتماماته الثقافية.

وكان للإنتاج الصوتي والمونتاج المرئي الأثر الكبير في التأثير على المتلقي الذي أصبحت التقنية هي الواجهة التي يصل بها إلى الجمهور المستهدف، فالمؤثرات الصوتية جزء لا ينفصل عن عملية إيصال الرسالة وفقا للمستهدف ولنوعية الرسالة، ومحتواها الفكري، وبساطتها أو تعقيدها، فالمؤثرات الصوتية في البرامج الرياضية تختلف من حيث بساطتها عن المؤثرات الصوتية في البرامج، أو المواضيع التي تهتم بمجال المال، أو الأعمال، أو المجال السياسي الذي حرصت شركة ثمانية على العناية به من خلال فريق عمل مؤهل تقنيا، وعلى قدرة عالية من الإدراك في دراسة متطلبات المتلقي



ووسائل التأثير الفنية، والتقنية، والكتابية التي تتحد فيما بينها للوصول إلى أعلى نسبة مشاهدات، أو اشتراكات في المنصة الإذاعية، وهو مقياس التأثير البلاغي المجتمعي بلغة الأرقام والإحصائيات. بلاغة الحركة:

اعتمدت منصة ثمانية على استراتيجية التسويق في تقديم البرامج أو الأخبار المفصلة في جميع المجالات وكان لتغيير هوية ثمانية بعد مرور ثمان سنوات على تأسيسها وسائل تشويقية متنوعة، برزت في جميع منصات ثمانية، كاختيار عبارة "تسريبات" لنشر توقعات التغييرات بطريقة طريفة، واختيار مشهد إزالة شعار ثمانية من جدران الشركة مع توقع أن تصبح تسعة بدلا من ثمانية، وإثارة عنوان تغيير الحمض النووي للشركة مع توقعات بإدراج الشركة ضمن شركات سوق الأسهم، أو تغيير رئيسها التنفيذي، أو تغيير نشاطها وجعلها منصات مدفوعة بعد أن كانت مجانية، وغيرها من التوقعات التي نجحت الشركة في إثارتها عند المتابعين.

وكذا ترقب ساعة انطلاق التغييرات في بث مباشر لتكون فقرة إعلان التغييرات في آخر 5 دقائق من محتوى العرض، الذي استمر 20 دقيقة، مستعرضا جهود العاملين في المنصات، وأرقام المشاهدين، والمتابعين للبرامج الإذاعية، والتفاني في العمل، والإبداع بصور طريفة، مع فتح مجال التعليقات على البث المباشر، وإثارة تفاعل الجمهور، وترقبه لنوعية هذا التغيير الإيجابي. بلاغة الصورة:

حرصت ثمانية على تنوع سياقات المحتوى، فنوعت منتجاتها ما بين أفلام وثائقية، ونشرات إخبارية، وقنوات إذاعية (بودكاست) مع تعريف مختصر لنوعية المنتج، والفئة المستهدفة، مثل: نشرة أها، وهي (نشرة يومية تصاحب كوب قهوتك الصباحي. وتغنيك عن التصفح العشوائي لشبكات التواصل، وتختار لك من عوالم الإنترنت؛ لتبقيك قريباً من المستجدات، بعيداً عن جوالك بقية اليوم).

ونشرة إلخ، وهي تستهدف (غير المثقفين، الذين لا يربطون بين القراءة واحتساء القهوة، ولا يصورون أعمدة كتب تتجاوز أطوالهم نهاية العام. وهي نشرة تصلك كل أربعاء تضم مراجعات للكتب، توصيات، اقتباسات... إلخ).

وقد حرصت منصة ثمانية في تعريف النشرتين على استخدام رمز القهوة، ليكون معادلا لمفهوم الثقافة التي انتشرت في أوساط الشباب كنتيجة ملازمة للإنتاجية، والعمل. وتأكيدا لهذا

المفهوم كان أشهر بودكاست لشركة ثمانية يحمل مسمى فنجان، وقد ارتبط معرفيا بالقهوة العربية، وكان أحد المعارف البصرية للقناة شكل فنجان القهوة السعودية المشهور بصغره وتدويره المميز. وبذلك تكون الصورة مكونا أساسيا لإيصال الرسالة بإيجاز، مع اعتبار أن المخاطب قد يكون مترددا في قبول هذا السياق بمحتواه الثقافي المتنوع، أو رافضا لأن تكون القهوة مكونا ثقافيا اجتماعيا.



### النتائج:

- أن الخطاب الرقمي قد صار جزءا من حياة الإنسان المعاصر بحكم سيطرة التواصل الإلكتروني، وهو ما يتطلب مواكبته بالبحث في طبيعة بلاغته الخاصة المستجدة النابعة من تشكله القائم على طرائق تعبيرية متنوعة تجمع بين المرئي والمسموع والحركي.
- سعى البحث انطلاقا من أسس البلاغة العربية والغربية وتكييفها مع خصوصية الخطاب الرقمي إلى محاولة اقتراح منهج في التحليل البلاغي الرقمي، يراعي طرائق التعبير المتعددة: الصوتية والبصرية والحركية.
- أثبت تطبيق المحاولة المقترحة في البلاغة الرقمية على الخطاب الرقمي لمنصة ثمانية بالتركيز على مكونات بنيته ممثلة في الصورة (الشعار) وشكل الخطوط، والألوان، والتأثيرات الصوتية وطريقة التصوير، مدى قابلية تطبيقه على منصات أخرى.
- كشف تحليل منصة ثمانية الإعلامية في ضوء البلاغة الرقمية عن مدى قدرتها على إنتاج خطاب إعلامي رقمي مؤثر في مخاطبة الشعوب العربية عامة والشعب السعودي خاصة؛ وذلك بمراعاة الواقع الفكري والثقافي لشرائح الجمهور المستهدف (الجمهور الرياضي أو الاقتصادي أو رواد الأعمال أو جمهور السياسة العالمية أو غير ذلك)، والرسالة المراد إيصالها (وسائل التفاوض أو الوعي المجتمعي، أو النقد البناء، أو غير ذلك)، ونوعية الخطاب سواء كان مرثيا، أم مسموعا، أم مقروءا، أم مزيجا من عدة وسائط تقنية (في إنستجرام أو تويتر أو قناة التليجرام أو الفيسبوك أو اليوتيوب)



وفقا للغرض من الرسالة، ومحتواها الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو الرياضي، أو الإخباري، مع الاهتمام بتوقيت نشر الرسالة في سياقها الملائم.

### المراجع

أحمد، خالد مصطفى. (2020). تأثير البلاغة المرئية والتفكير البصري على إدراك الإعلان الخارجي، مجلة التصميم الدولية، (2)، 367-373.

بركات، مراد محمد. (2023). الفلسفة الجمالية لعبقرية الخط العربي،

<https://www.arabicmagazine.net/arabic/ArticleDetails.aspx?id=7483>

الجرجاني، عبد القاهر. (د.ت). أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الجرجاني، عبد القاهر. (د.ت). دلائل الإعجاز (محمود محمد شاكر، تحقيق)، مكتبة الخانجي.

حفيظة، خليف. (2022). الخصائص الفنية والجمالية للخط العربي، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، (1)، 472-457.

دردي، أمال. (2023). خطاب الحب في العالم الرقمي: تحولات في أوجه البلاغة والتعبير، المجلة العربية لعلم الاجتماع، (6)، 73-89.

الرشيد، سعيد. (2023). تحليل كامل لتطوير هوية #ثمانية لعام 2024،

<https://twitter.com/Saeeddesigner7/status/1745864361908879455>

الزاوي، أمين. (2014). السماء الثامنة، منشورات ضفاف.

السيد، نجم. (2016). جماليات البلاغة الرقمية في نص الوسائط الحديثة، مجلة فكر العربية، (3)، 31-47.

عبد المجيد، جميل. (2021). البلاغة الرقمية (ط.1). كنوز المعرفة.

العذارى، ثائر. (2023). في البلاغة الرقمية، <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2008/04/19/130511.html>

الغدامي، عبد الله. (2004). الثقافة التلفزيونية سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي.

قرماز، طاطة. (2018). جمالية التشكيل الفني للخط العربي قراءة في رسالة علم الكتابة لأبي حيان التوحيدي، جسر المعرفة، (2)، 141-147.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المال جلال الدين. (2003). الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية.

محمد، شيماء. (2021). استخدام البلاغة الرقمية في معالجة المواقع الإخبارية الدولية للقضايا العربية: دراسة تحليلية وميدانية، مجلة كلية الآداب، (97)، 426-488.

محمد، شيماء. (2023). البلاغة الرقمية والمحتوى الإعلامي الرقمي في المواقع الإخبارية (صورة الإسلام في أشهر المواقع الإخبارية الأجنبية الناطقة بالعربية)، دار العلاء للنشر والتوزيع.



الموسى، مشاري. (2016). نحو بلاغة إقناع رقمية تنظيرا وتطبيقا: تويتر نموذجاً: دراسة في ضوء رؤية أرسطو، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، (6)، 155-190.

المهاشي، أحمد. (2010). جواهر البالغة في المعاني والبيان والبيديع (يوسف الصميلي، تحقيق)، المكتبة العصرية.

الهاللي، أحمد. (2023). خطاب المحتوى الأدبي لحساب وزارة الثقافة على منصة x دراسة اتصالية بلاغية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، (3)، 336-376.

يقطين، سعيد. (2005). من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي

## Reference

- ‘Abd al-Majīd, Jamīl. (2021). *al-Balāghah al-Raqmīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Kunūz al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Aḥmad, Khālid Muṣṭafā. (2020). Ta‘thīr al-balāghah al-mar‘īyah & al-tafkīr al-Baṣīr ‘alā idrāk al-lān al-khārijī, *Majallat al-Taṣmīm al-Dawliyah*, (2), 367-373, (in Arabic).
- al-‘Adhārī, Thā‘ir. (2023). *fi al-balāghah al-raqmīyah*, (in Arabic).  
<https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2008/24/19/130511.html>
- al-Ghadhdhāmī, ‘Abd Allāh. (2004). *al-Thaqāfah al-tilifīziyūniyah suqūṭ al-nukhbah & burūz al-sha‘bī*, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Hāshimī, Aḥmad. (2010). *Jawāhir al-Bālighah fi al-ma‘ānī & al-bayān & al-badī‘* (Yūsuf al-Ṣumaylī, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Aṣriyah, (in Arabic).
- al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (N. D). *Asrār al-balāghah, taḥqīq*: Maḥmūd Muḥammad Shākīr, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, (in Arabic)..
- al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (N. D.). *Dalā’il al-i‘jāz* (Maḥmūd Muḥammad Shākīr, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Mūsā, Mashārī. (2016). Naḥwa Balāghat iqnā‘ raqmīyah tanzīran & taṭbīqan : tūwītar namūdhan : dirāsah fi ḍaw‘ ru‘yah Arīṣṭū, *Majallat Jāmi‘at Umm al-Qurā li-‘Ulūm al-lughāt & ādābiyah*, (6), 155-190, (in Arabic).
- al-Qazwīnī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Umar Abū al-mālī Jalāl al-Dīn. (2003). *al-Īdāḥ fi ‘ulūm al-balāghah*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Rashīd, Sa‘īd. (2023). *Taḥlīl Kāmil li-taṭwīr huwīyah#thamāniyat li-‘ām 2024*, (in Arabic).  
<https://twitter.com/Saeeddesigner7/status/1745864361908879455>
- al-Sayyīd, Najm. (2016). Jamālīyāt al-balāghah al-raqmīyah fi naṣṣ al-wasā’iṭ al-ḥadīthah, *Majallat fikr al-‘Arabīyah*, (3), 31-47, (in Arabic).
- al-Zāwī, Amīn. (2014). *al-Samā’ al-thāminah*, Manshūrāt Dīfāf, (in Arabic).



- Barakāt, Murād Muḥammad. (2023). *al-Falsafah al-Jamāliyah li-'abqariyat al-khaṭṭ al-'Arabī*, (in Arabic).  
<https://www.arabicmagazine.net/arabic/ArticleDetails.aspx?id=7483>
- Casey Boyle, James J. Brown Jr. & Steph Ceraso. (2018). The Digital: Rhetoric Behind and Beyond the Screen, *Rhetoric Society Quarterly*, 48(3), 251-259
- Duraydī, Āmāl. (2023). Khaṭṭāb al-ḥubb fi al-'ālam al-raqmī: Taḥawwulāt fi awjuh al-balāghah & al-ta'ābir, *Majallah al-'Arabīyah li-'Ilm al-ijtimā'*, (6), 73-89, (in Arabic)..
- Eyman, Douglas. (2005). *Digital Rhetoric: Theory, Method*, Published by: University of Michigan Press.
- Ḥafīzah, Khalīfī. (2022). al-Khaṣā'is al-fannīyah & al-jamāliyah lil-khaṭṭ al-'Arabī, *Majallat al-'Ulūm al-Islāmiyah & al-ḥaḍārah*, (1), 457-472, (in Arabic)..
- James Zappen, James. (2005). Towards an integrated theory , technical communication quarterly, 14 (3), 319-325 Madeleine Mulford, university of central Florida, <https://www.ucf.edu/news/how-we-use-rhetoric-in-everyday-life/> By Madeleine Mulford | January 31, 2023
- Muḥammad, Shaymā'. (2021). Istikhdām al-balāghah al-raqmīyah fi Mu'ālat al-mawāqī' al-ikhbāriyah al-Dawliyah lil-qaḍāyah al-'Arabīyah: dirāsah taḥlīliyah & maydāniyah, *Majallat Kulliyat al-Ādāb*, (97), 426-488, (in Arabic).
- Muḥammad, Shaymā'. (2023). *al-Balāghah al-raqmīyah & al-muḥtawā al-lāmī al-raqmī fi al-mawāqī' al-ikhbāriyah (Ṣūrat al-Islām fi ashḥar al-mawāqī' al-ikhbāriyah al-ajnābiyah al-nāṭiqah bi-al-'Arabīyah)*, Dār al-'Ulā lil-Nashr & al-Tawzī', (in Arabic).
- Qarmāz, Ṭāṭh. (2018), Jamāliyat al-Tashkīl al-Fannī lil-khaṭṭ al-'Arabī qirā'ah fi Risālat 'ilm al-kitābah li-Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Jusūr al-Ma'rīfah*, (2), 141-147, (in Arabic).
- Reeves, Joshua. (2013). Temptation, and Its Discontents: Digital Rhetoric, Flow, and the Possible, *Rhetoric Review*, 32, (3), p. 314-330
- Alhelali, Ahmed Bin Isa. (2023). Informative Content Discourse of the Ministry of Culture's Account on Platform X: A Rhetorical Communicative Study .*Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(3).336-376, (in Arabic).  
<https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1567>
- Yaḳṭīn, Sa'īd. (2005). *min al-Naṣṣ ilā al-Naṣṣ al-Mutarābiṭ, madkhal ilā Jamāliyat al-ibdā' al-tafā'ulī*, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, (in Arabic).





## In the cognitive rhetoric

Dr. Mohammed Alnaser Kahouli\*

[m.kahouli@qu.edu.sa](mailto:m.kahouli@qu.edu.sa)

### Abstract

This research aims to identify the aspects of convergence and divergence between rhetoric and cognitive and to explain how rhetoric works cognitively and how cognitive works rhetorically. Based on a comparative inductive approach, it was divided into two axes: the first: cognitively and the second: rhetoric and cognitively, starting from the components of each discourse, which are ethos, pathos, and logos, as well as the context. Among the most important results reached is the depth of the interrelation between rhetoric and cognitive, and the multiple levels of integration between them. Moreover, the cognitively approach is a theoretical deepening of what the argumentative rhetoric had accomplished in its study of the components contributing to the formation of discourse. This depth appeared mainly in how the mind processes information, whether in the speaker performing an argumentative process or in the recipient performing a process of assimilation and conviction.

**Keywords:** Rhetoric, cognitively, Ethos, Patos, Logos.

---

\* Associate Professor of Rhetoric, Criticism, and Discourse Analysis, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Kahouli, Mohammed Alnaser. (2024). In the cognitive rhetoric, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 36 -54.

© 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.



## في البلاغة العرفانية

د. محمد الناصر كحولي\*

[m.kahouli@qu.edu.sa](mailto:m.kahouli@qu.edu.sa)

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على جوانب الالتقاء والافتراق بين البلاغة والعرفانية، وبيان كيف تشتغل البلاغة عرفانيًا وكيف تشتغل العرفانية بلاغيًا. معتمدا على منهج استقرائي مقارنة، وقُسم على محورين الأول: العرفانية والثاني: البلاغة والعرفانية، بالانطلاق من مكونات كل خطاب، وهي الإيتوس والباتوس واللوغوس فضلا عن السياق. ومن أهمّ النتائج المتوصّل إليها عمق الترابط بين البلاغة والعرفانية، وتعدّد مستويات التكامل بينهما، وكذلك المقاربة العرفانية تعميق نظريّ لما كانت بلاغة الحجاج قد أنجزته في دراستها للمكونات المساهمة في تشكيل الخطاب. وظهر ذلك العمق أساسا في كفيّة معالجة الذهن للمعلومة، سواء عند المتكلم وهو ينجز عمليّة حجاجيّة أو عند المتلقّي وهو ينجز عمليّة استيعاب واقتناع.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، العرفانية، الإيتوس، الباتوس، اللوغوس.

\* أستاذ البلاغة والنقد وتحليل الخطاب المشارك - قسم اللغة العربية وأدائها - كلية اللغات والعلوم الإنسانية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: كحولي، محمد الناصر. (2024). في البلاغة العرفانية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1)، 36-54.

© 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 أُجريت عليه.

## المقدمة:

شهدت العرفانية تطورا مطردا منذ نشأتها في النصف الثاني من القرن العشرين. وكان لهذا التطور مساران: مسار داخليّ تمثّل في تطوير أنساقها المعرفية وأجهزتها الاصطلاحية والمفهومية، وتجلى ذلك في المراجعات التي أنجزها -خصوصا- لايكوف وجونسون (لايكوف، وجونسون، 2018، ص 253-280)، والتوسعة التي اقترحها سلطان كوفيتش (Kovecses, 2015). ومسار خارجيّ تمثّل في تأثيرها العميق في جوارها المعرفي، لا سيما التفكير اللغوي والتفكير النقدي والتفكير البلاغي. فظهرت حقول معرفية جديدة من قبيل علم الأدب العرفانيّ (Burke and Troscianko, 2017, P 4) وعلم الدلالة العرفانيّ (Talmy, 2000) والسرد العرفانيّ (Campion, 2015) والشعرية العرفانية (Stockwell, 2002) والسيميائية العرفانية والتداولية العرفانية (Rescher, 2001).

وتتعلّق إشكالية البحث بمظاهر التفاعل بين البلاغة والعرفانية. وهو يهدف إلى بيان طبيعة الروابط بينهما. فالمجال بينهما يبدو بعيدا في الظاهر، ذلك أنّ البلاغة تدرس النصّ والخطاب وجميع الأقوال في اللغات الطبيعية من جهة تأثيرها في المتلقّي، وأمّا العرفانية فتدرس كيفية اشتغال الذهن ومعالجته للمعلومة. وتكمن أهميّة هذا البحث في محاولة تجسير العلاقة بين البلاغة والعرفانية.

ورغم وجود بعض الدراسات السابقة لدراسة العلاقة بين البلاغة والعرفانية، سيأتي الحديث عنها في العنصر الثاني من هذا البحث، فإنّ النظر في بعض الروابط العميقة بين البلاغة والعرفانية ما زال في حاجة ماسّة إلى البحث والدراسة، ولعلّ الجديد المنتظر من هذا البحث هو الوصول إلى إمكان الربط المقنع بين البلاغة والعرفانية لتصبح البلاغة العرفانية حقا معرفيا قد يوصل إلى المختلف من النتائج في معالجة النصوص والخطابات.

وسيقوم البحث على مقدمة وقسمين، أولهما حول العرفانية، من حيث تعريفها وأسسها الفلسفية والعلمية، وثانيهما حول البلاغة العرفانية. فما العرفانية؟

## أولا: العرفانية

عند النظر إلى العرفانية من جهة موقعها في شجرة العلوم نجدها في قطيعة كبرى مع الفلسفة الموضوعية ونظريات المعرفة السابقة لها. والمقصود بالفلسفة الموضوعية الفلسفات السابقة للعرفانية، من فلسفة أفلاطون وأرسطو في اليونان القديم، إلى الفلسفة التحليلية مع سيرل وغرايس ومختلف الفلسفات المعاصرة. وما يجعل العرفانية مختلفة عمّا قبلها وعمّا جاورها من الحقول المعرفية هو أسسها المعرفية وأسسها الفلسفية. فما العرفانية؟ وما موضوعها؟ وما



وظائفها؟ وما أسسها المعرفية والفلسفية؟ وكيف يعمل الذهن؟ وكيف يشتغل الفكر؟ وما خصائصه؟

### 1- العرفانية: التعريف والنشأة

العرفانية مصطلح يُطلق على كلّ العمليّات الذهنيّة والبنىّات التي تتطلّبها اللغة والإدراك والذهن والأنساق تصوّريّة. وهي باختصار علم الذهن، أو الدراسة التجريبيّة للذهن، وموضوعها الأنساق تصوّريّة (لايكوف وجونسون، 2016، ص 48-51).

ومن أشهر النظريّات في إطار العرفانية نظرية الجسدنة ونظرية الاستعارة تصوّريّة ونظرية الخطاطة الصورة، ونظرية الطراز ونظرية المزج. ومن أبرز أعلامها جورج لايكوف ومارك جونسون وطالبي وفوكوني وتورنر وسلطان كوفيتش وجيبس وغيرهم.

وقد نشأت العرفانية نشأة قائمة على التدرّج، ففي سبعينيّات القرن العشرين لاحظ باحثون في علم النفس وعلم الأعصاب والحاسوب واللسانيّات والذكاء الاصطناعيّ والرياضيات التطبيقية والأنثروبولوجيا والفلسفة والمنطق أنّهم يطرحون أسئلة متقاربة حول الذهن وكيفية معالجته للمعلومات، وكيفية اشتغال ملكاته مثل الإدراك والتذكّر والتصوّر والفهم. فتكاملت جهودهم في إطار حقل علميّ عُرف بالعرفانية (لايكوف وجونسون، 2016، ص 18).

ومرّت عمليّة النشأة بمرحلتين:

#### أ- المرحلة الحوسبيّة

سادت مرحلة الحوسبيّة في سبعينيّات القرن الماضي، حيث كان الحاسوب هو مركز الاهتمام، فكان موضوع العرفانية دراسة كيفية معالجة المعلومات في الذهن، مقارنة بالعمليات التي يقوم بها الحاسوب أثناء معالجته للمعلومات. فالحاسوب يشتغل وفق برمجيات تتكوّن من معلومات مشقّرة في لوغاريتمات أو خوارزميات، وإحداثيات وقواعد، وتتضمّن مجموعة من الأوامر، تنتهي بحلّ. وهذا ما يُعرف بالاستعارة الحاسوبية. ولكنّ هذه المرحلة انتهت بالإقرار بصعوبة اختزال طريقة اشتغال الذهن على منوال الحاسوب. فظهرت المرحلة الموالية (الزناد، 2010، ص 34).

#### ب- المرحلة الترابطيّة

ظهرت المرحلة الترابطيّة عام 1980، حيث تمّ التركيز على الذهن في ذاته بدل التركيز على الحاسوب، في ضوء النتائج التي حقّقها علم الأعصاب. ثمّ توسّعت البحوث والدراسات فربطت بين الدماغ والجسد ومحيط الإنسان الفيزيائيّ والاجتماعيّ والثقافيّ (الزناد، 2010، ص 35).

## 2- الأسس الفلسفية

انطلق لايكوف من التمييز بين الفلسفة الموضوعية والفلسفة التجريبية. فالفلسفة الموضوعية مجال معرفي قبلي، يستخدم أدوات التحليل الفلسفي فقط. وهي سابقة للعلم، وتمهد له المسالك، وتقوم على فرضيات قبلية. وأمّا الفلسفة التجريبية فمجال معرفي بعدي، يستخدم أدوات البحث التجريبية. وهي لاحقة على العلم، تقيمه وتنقده. وتقوم على فرضيات أكدها العلم التجريبي. واعتمد لايكوف وجونسون على منطلقين للإقناع بجدوى الفلسفة التجريبية:

\* مبرر علمي: الفلسفة هي شرف العلم، وأداته في نقد ذاته. وفي هذا المستوى يحتاج العلم العرفاني إلى الفلسفة بقدر ما تحتاج إليه. فهو البرهان على صحة مقولاتها، وهي أدواته للتمكين له في الأذهان. فكانت الفلسفة مسؤولة تجريبياً مع العلوم العرفانية.

\* مبرر وجودي: انطلق لايكوف وجونسون من معطى مفاده أنّ الإنسان حيوان فلسفي. وأنّه يحتاج الفلسفة لكونها تعطي حياته معنى، ولكونها تمنحه فهماً أعمق لذاته. وتبين له من هو، وكيف يجرب العالم؟ وكيف يعيش؟ وكيف يشتغل ذهنه؟ وماذا يمكن أن يفعله؟ وما الفرق بين الصواب والخطأ؟ وما التصوّرات؟ وما اللغة؟ وما الإحساس؟

وقد أدّت الفلسفة التجريبية إلى تنفيذ المقولات الفلسفية السابقة، ووصفها بكونها كاذبة ليس كذبا عاديا بل هو كذب إلى درجة التحريف (لايكوف وجونسون، 2016، ص 59). وكان من أبرز نتائجها:

\* لا وجود لكائن ديكارتي ثنائي، أي يتكوّن من عقل وجسد.  
\* لا وجود لكائن كانطي، له عقل متعال يملي عليه ما هو أخلاقي وما هو غير ذلك.  
\* لا وجود لكائن ما بعد بنيوي، غير مقيّد بمركز، وكلّ معنى عنده اعتباطي ونسبي.  
\* لا وجود لكائن فريغي، كما عند فريغه في الفلسفة التحليلية، حيث الإقصاء الكلي للفكر من الجسد.

\* لا وجود لكائن تشومسكاوي (نسبة إلى تشومسكي)، أي: كائن لغته تركيب وشكل معزول عن المعنى والسياق والإدراك والعاطفة والذاكرة ودينامية التواصل.

\* لا وجود لكائن حاسوب، يشتغل ذهنه عن طريق البرمجيات القائمة على لوغاريتمات أو خوارزمات. فينطلق من رموز غير دالة في الدخل ليصل إلى رموز أخرى في الخارج.



إذن مَنْ يُوجَد؟ يوجد كائن عصبيّ تجريبيّ ذو ذهن متجسّد، أدرك ذاته وعلاقاته مع الكون وأشياءه من حوله، انطلاقاً من التجربة، وأقام فلسفته على الجسد وتفاعله مع المحيط الفيزيائيّ والثقافيّ (لايكوف وجونسون، 2016، ص 736).

### 3- الأسس المعرفيّة:

تقوم العرفانية في أسسها العلميّة على عدّة مسلمات، من أبرزها على الإطلاق:  
\* الذهن متجسّد، ويبني تصوّراته انطلاقاً من تفاعل الجسد مع محيطه الفيزيائيّ والاجتماعيّ والثقافيّ.

\* الذهن غير واع، ويشغل دون الوعي.

\* الفكر استعاريّ، ويوظّف التصوّرات الحرفيّة لفهم التصوّرات المجرّدة.

\* الفكر جشطالتيّ، يعتمد على مفهوم البنية، ولا قيمة للجزء بمعزل عن الكلّ.

\* الفكر تخيليّ.

فكيف يكون الذهن متجسّداً؟ وما دور اللاوعي العرفانيّ؟ وكيف يكون الفكر استعاريّاً حتى في

الخطاب اليوميّ؟ وكيف يكون جشطالتيّاً وليس ذرّيّاً؟ وكيف يكون كذلك تخيليّاً؟

#### أ- الذهن المتجسّد، ونظرية الجسدنة

ما معنى أن يكون الذهن متجسّداً؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال الانطلاق من الطرح النقيض الوارد في الفكر الفلسفيّ الموضوعيّ. فالعقل في الفكر الفلسفيّ الموضوعيّ ملكة منفصلة تماماً عن الجسد، أي منفصلة عن الإدراك والنشاط الجسديّ، فهو عقل متعال مستقلّ تماماً عن الجسد والذهن، وغير مجسّد. وهذا ما يجعلنا بشراً، ويميّزنا عن الكائنات الأخرى. وأمّا الأجساد فهي أدوات يقودها الفكر المجرد لتعيش في محيطها. والتصوّرات الناتجة عنه تصوّرات صوريّة ومجرّدة ومستقلّة عن الذهن والجسد. وهي تخصّص الأشياء على النحو الذي توجد عليه في الواقع، وعلينا أن نعرفها ونستعملها لنفكّر تفكيراً صحيحاً.

وتفصل الفلسفة الموضوعيّة بين ثنائيّة الإدراك والتصوّر (التفكير). وهي تقرّ بأنّ الإدراك

جسديّ، وأمّا التصوّر فهو ذهنيّ خالص، ومنفصل عن الإدراك والحركة. وأمّا الواقع فموجود وجوداً مستقلاً عن أجسادنا وأذهاننا. وهذا هو المقصود بمصطلح موضوعيّ. وما يوجد في أذهاننا هو مجرد رموز من كلام وتمثيلات، إن تطابقت مع الواقع فهي صحيحة وإن لم تتطابق فهي كاذبة.

ولكنّ العرفانيّة تستند إلى منطلقات الفلسفة التجريبيّة، وهي منطلقات تختلف تماما عن منطلقات الفلسفة الموضوعيّة. ومن أبرز تلك المنطلقات ما يلي:

\* الأفكار الواردة في الفلسفات السابقة أفكار قبلية لا تقوم على أسس تجريبية.

\* لا وجود لعقل مستقلّ تماما عن قدراتنا الجسديّة، أي عن الإدراك والنشاط الحسيّ

الحركي، والتفاعل مع المحيط الفيزيائي والثقافي.

ويتربّث على هذا الأساس أنّ المفاهيم والتصورات البشريّة، ليست مفاهيم وتصورات مجردة،

وإنّما هي تتشكّل بواسطة أذهاننا وأجسادنا وأجهزتنا الحسيّة الحركيّة. فهي تصورات متجسّدة.

وللتجسّد مظهران: التجسيد العصبيّ والتجسيد الفينومينولوجيّ (لايكوف وجونسون، 2016، ص

79).

#### - المظهر الأوّل: التجسيد العصبيّ

برز هذا المظهر الأوّل نتيجة ما شهدته النظريّة العصبيّة للغة من تطوّر، خصوصا نموذج

نارايمان (لايكوف، وجونسن، 2018، ص 268) الذي اقترحه سنة 1997. وله عدّة صور سنقتصر على

واحدة منها. فقد انطلق من معطيات علميّة من علم الأعصاب، مفادها أنّ الذهن البشريّ يتكوّن من

مائة بليون عصبونة أو خلية عصبية. ويحصل بينها مائة ترليون نقطة اشتباك عصبيّ أو تقاطع

عصبيّ. وتنقسم تلك الخلايا إلى مجموعات كثيفة وأخرى متفرّقة. وتمرّ المعلومات من المجموعات

الكثيفة إلى المجموعات المتفرّقة التي تخزنها. ثم يمكن بعد ذلك استحضارها ونقلها، في إطار ما يُسمّى

بسريرة معالجة المعلومات.

والنتيجة أنّ المعلومات والمفاهيم أو التصورات هي بنيات عصبية، توجد في الذهن، فهي

متحقّقة عصبيا. وما دامت الأعصاب جزءا من الجسد، فإنّ التصورات متجسّدة. وهذا هو المقصود

بمظهر التجسيد العصبيّ.

#### - المظهر الثاني: التجسيد الفينومينولوجيّ

يرتبط المظهر الثاني الدالّ على أنّ الذهن متجسّد بتفاعل أجسادنا مع المحيط الذي نعيش

فيه، ونوضّح ذلك استنادا إلى تصورات العلاقات الفضائية. وننطلق من بعض الأمثلة:

\* المثال 1: رأيت في الطبيعة مشهدا يتكوّن من معلمين، هما الجبل والسحاب. أو معلم

وعنصر عابر (لايكوف وجونسون، 2016، ص 72).



هذا مثال من الواقع الفيزيائي، ويتكوّن من معلمين طبيعيين. فإذا طلبت منك تحديد العلاقة الفضائية بين الكيانين كما يبدوان في حقلك البصري، لقلت: السحاب أمام الجبل أو وراه أو قريب منه أو بعيد عنه، أو فوقه أو بجانبه.

وعندما نتأمل المشهد، فإنّ الكيانين الموجودين فيه، وهما الجبل والسحاب، كيانان مدركان بحاسة البصر. ولكن أين الأمام؟ وأين الورا؟ وأين الفوق؟ وأين القرب؟ وأين البعد؟ وهي التصوّرات التي تشكّل العلاقات الفضائية.

إنّما لا توجد في الواقع الفيزيائي وإنّما توجد في أذهاننا ونسقنا التصوّري، ومرتبطة بتفاعل أجسادنا مع المحيط. فنحن من يسقط الأمامات والوراءات والبعد والقرب على تلك المعالم لإكساب الفضاء معنى. فإن قلت السحاب أمام الجبل، فلأنّ السحاب يفصل بينك أنت وبين جهة الجبل المواجهة لك. وإن قلت السحاب وراء الجبل فلأنّ الجبل يفصل بينك أنت وبين جهة السحاب المواجهة لك. فليس للجبل أمام أو وراء، وإنّما الأمامات والوراءات تتحدّد بطريقة إدراكك أنت للكيانات الفيزيائية الموجودة في محيطك الفيزيائي.

\* المثال 2: وضعت كتابا من جهة شاشة الحاسوب أو التلفاز أو في الجهة المقابلة للباب الرئيسي في المنزل أو الجهة المقابلة للأضواء الرئيسية في السيارة.

هذا مثال من الواقع الفيزيائي. ويتكوّن من معالم صناعية حضارية ثابتة كالحاسوب والتلفاز والجوال والمنزل، ومعالم صناعية متحركة كالسيارة. فإذا طلب منك تحديد العلاقة الفضائية بين الكيانين كما يبدوان في حقلك البصري، ستقول فورا، وربما دون تفكير: الكتاب أمام الحاسوب أو التلفاز أو المنزل أو السيارة.

والحقيقة أنّ الحاسوب والتلفاز والجوال والمنزل أو السيارة ليست لها أيّ أمامات، ولا أيّ وراءات. وإنّما نحن من يسقط عليها تلك الأمامات على الجانب الذي نتفاعل منه معها. فالأمامات والوراءات تتحدّد بطريقة تفاعلك أنت مع تلك الأشياء. وهذا ما يجعل الأمامات والوراءات تختلف من شخص إلى آخر، ويختلف التعبير عنها من لغة إلى أخرى، ففي اللغة الهوسية، الأمام فيها هو الورا في اللغة العربية.

إنّ الأمام والورا وكل التصوّرات التي تشكّل العلاقات الفضائية لا توجد في الواقع بوصفها كيانات، وإنّما توجد في أذهاننا وتنشأ من أجسادنا وهي تتفاعل مع المحيط الفيزيائي. وهي تصوّرات

مؤسّسة على الجسد. فما كانت لتوجد لو لم تكن لنا الأجساد التي لنا (لايكوف وجونسون، 2016، ص 76).

والنتيجة التي يلخّ عليها لايكوف وجونسون هي أنّ النسق العصبيّ المسؤول عن الإدراك والحركة هو نفسه المسؤول عن التفكير وبناء التصرّوات، رغم إقرارهما بعدم وجود حجّة علميّة قاطعة مثل المسح الضوئيّ أو التصوير المغناطيسيّ بالصدى. واقتصرا على النمذجة العصبيّة التي تدرس مكان الحوسبة العصبيّة وكيفيّة حدوثها (لايكوف وجونسون، 2016، ص 81).

ونشير في هذا المستوى إلى بعض الأمور، ففي المثاليّن السابقين كان الجسد هو المركز. ولكن هناك تصرّوات للعلاقات فضائيّة يكون فيها المركز عنصرا خارجيّا وليس الجسد. ففي الثقافة العربيّة الإسلاميّة فإنّ الكعبة المشرفة هي المركز الذي يحدّد الأمامات والوراءات. فالمكان الأقرب إلى الكعبة هو أمام المكان الأبعد ولذلك نقول: الرياض أمام الدمام، لكون الرياض أقرب إلى الكعبة المشرفة من الدمام. ونقول أيضا الشرق الأدنى والشرق الأقصى. فهو أدنى أو أقصى بالنسبة إلى مركز خارج عن أجسادنا وهو الكعبة.

والمركز في الثقافة الكونيّة هو قطبا الكرة الأرضيّة وموضعا شروق الشمس وغروبها وأحيانا خطّ الاستواء أو خطوط الطول والعرض، فنقول شمال وجنوب وشرق وغرب. وإذا توسّعنا أكثر ووصلنا إلى المجموعة الشمسيّة فإنّ الشمس هي المركز، ولو نظرنا إلى الكواكب في خطّ عموديّ بالنسبة إلى الشمس لقلنا: كوكب الأرض يوجد أمام كوكب المريخ ووراء كوكب الزهرة. فهو أمام أو وراء بالنسبة إلى المركز، وهو الشمس.

### ب- الفكر غير واع في غالبيّته ونظريّة اللاوعي العرفانيّ

اللاوعي العرفانيّ هو الفرضيّة الثانية التي تأسّست عليها العرفانيّة، ومفادها أنّ الفكر في غالبيّته فكر غير واع. وليس المقصود باللاوعي منطقة الكبت بالمعنى الفرويدي، وإنّما المقصود به، هو مستوى أدنى من مستوى الإدراك أو الوعي، ويعمل بسرعة لا تتيح للإدراك التركيز عليه. ومثال ذلك عند سماعك ملفوظ ما أثناء حوار مع شخص آخر، فإنّ الذهن ينجز جميع العمليّات الآتية:

- تفكيك الملفوظ إلى أصوات ومقاطع وكلمات.

- إسناد بنية نحويّة إلى الملفوظ.

- إعطاء معنى لكلّ كلمة في علاقتها بالسياق.



- إنجاز استنتاجات بالنسبة إلى موضوع الحوار.
- ملء الثغرات في الخطاب.
- تفكيك العلامات الفوق تركيبية مثل النبر والتنغيم.
- تفكيك العلامات غير اللسانية مثل الحركات والإيماءة والإشارة.
- التخطيط لما ستقول.

إنّ كلّ هذا النشاط يُنجز في زمن قياسي، والمسؤول عنه هو اللاوعي. وقد ترتبت على فرضية اللاوعي العرفاني عدّة نتائج، من أبرزها ما يلي:

\*اليد الخفية: اللاوعي هو الذي يشكّل الوعي ويُبنينه، ولذلك اصطلح عليه لايكوف وجونسون باليد الخفية التي تشكّل كيفية بناء تصوّرات كلّ مظاهر تجربتنا. وتشكّل مفاهيمنا وتصوراتنا وحتى مقولاتنا الفلسفية.

\*النسبة: الذهن يتكوّن من 95 بالمائة لوعي، و5 بالمائة واعي. فالفكر مثل جبل الجليد الضخم، ظاهره هو 5 في المائة من حجمه، يقابل الوعي، وباطنه هو 95 في المائة وهو اللاوعي (لايكوف وجونسون، 2016، ص 49).

ولئن نقد سيرل اللاوعي العرفاني، وعدّه الخلفية المجردة من كلّ الخصائص التي يزعم العرفانيون أنّها تتوقّف فيه، فإنّ الطرح العرفاني يظلّ الأعمق والأكثر نسقية وانسجاما، "فكلّ معارفنا ومعتقداتنا يؤطّرها نسق تصوّري يتلخّصّ جلّه في اللاوعي المعرفي" (لايكوف وجونسون، 2016، ص 49).

### ج- الفكر استعاري ونظريّة الاستعارة التصرّوية

انطلق لايكوف من الفرضيات المتعلقة بالمعنى الحرفي، والتي تمثّل مسلمات في الفلسفة الموضوعية، وهي:

- \* اللغة حرفية وليس فيها ما هو استعاري.
- \* كلّ موضوع يمكن أن يُستوعب حرفيا، دون استعارة.
- \* اللغة الحرفية هي فقط التي تنطبق عليها مقولة الصدق والكذب.
- \* كلّ التعريفات الموجودة في أيّ معجم في أيّ لغة هي تعريفات حرفية، وليس فيها ما هو استعاري.

\* المعنى محدّد بناء على المرجع والحقيقة.

ثم وصف لايكوف هذه الفرضيات بكونها زائفة، وما بني على زائف فهو زائف. ونقد التداوليّة التحليليّة نقدا لاذعا، خصوصا غرايس وسيرل (لايكوف وجونسون، 2016، ص 590-591).  
وتفيد مسلّمة الفكر استعاريّ أنّ التفكير يتمّ بواسطة الاستعارة. والمقصود بالاستعارة ليس الاستعارة الشعريّة القائمة على المشابهة بين عنصريّن أ و ب. وإنّما المقصود بها هو الاستعارة تصوّريّة. وهي طريقة في التفكير تساعد الفكر في فهم مجال مجرد أو ينزع إلى التجريد بواسطة مجال حسّي مدرك بالحواسّ، أو ينزع إلى الحسيّة. ومثال ذلك الزمان، فهو تصوّر أو مفهوم مجرد، ولكي نفهمه ونفكر فيه نستعير له تصوّرا آخر يكون حسّيّا، مثل تصوّر المال. ولكن هناك مجموعة من الشروط تحكم عمليّة الاستعارة، من بينها:

- ضرورة وجود تناسبات بين التصوّريّن في المستوى الانطولوجيّ تتّصل بالكيانات، أو المستوى المعرفيّ تتّصل بالمعرفة حول التصوّر الحرفيّ أو الميدان المصدر (Lakoff, 2018, p 386-387).  
- اللغة والبنية الاستنتاجيّة: ينبغي استعمال ألفاظ المال مثل الربح والخسارة والجمع والإنفاق للحديث عن الزمان. وترسيم الاستنتاجات (معارف غنيّة) حول المال مثل الاستثمار والثروة والغنى في الاستنتاجات حول الزمان. وعلى هذا النحو نفهم عبارات من قبيل: أوقاتي ثمينة/ خسرت يوما....  
إنّ أغلب تصوّراتنا الأساسيّة مثل الزمن والنفوس والأخلاق، هي غير محدّدة بوضوح في ذاتها. ويمكن فهمها في المستوى التجريديّ، ولكنّه يظلّ فهما مفتقرا وغير غنيّ، ويحتاج بالضرورة إلى الاستعارة ليكتمل فهمها. ولذلك يقتضي فهمها والقبض عليها والتفكير فيها، استعارة تصوّرات أو مجالات أخرى. فتصبح تصوّرات استعاريّة. ويتربّب على ذلك أنّ الفكر في أغلبه فكر استعاريّ.

#### د- الفكر جشطالتيّ

جاءت هذه المسلّمة لدحض مسلّمة نقيضة تقوم عليها الفلسفة الموضوعيّة، وهي أنّ الفكر ذريّ. بمعنى أنّه قادر على تفكيك الأشياء إلى أجزاءها الدنيا، ثم جمعها وتركيبها، وتصنيفها في مجموعات، يُصطلح عليها بالمقولة، على أساس الخصائص المشتركة بينها، وتبعاً لمنوال الشروط الضروريّة والكافية عند أرسطو.

والجشطلت (Gastalt) مصطلح من علم النفس الجشطلتيّ، وهو ترجمة صوتيّة. ويفيد معنى الكلّ والشكل والصورة. والمقصود به صورة كاملة لظاهرة طبيعيّة أو بيولوجيّة أو نفسيّة. حيث



الأجزاء لا معنى لها دون كلِّ. فلكلِّ مفهوم بنية مكوّنة من عدّة عناصر أو أبعاد. ومن شروطها ألا تكون مجردة، بل هي مرتبطة بالتجربة والمحيط الفيزيائي والثقافي. ولجشطلت نوعان:

\* جشطلت مقولة الشيء ومقولة المادة. تتوقّر فيه الأبعاد الآتية: البعد الإدراكي وبعد النشاط

الحركي، وبعد الجزء/ الكلِّ، والبعد الوظيفي والبعد الغرضي. ومثال ذلك تصوّر القلم. وهو تصوّر حربيّ، نبيه انطلاقاً من جشطلت متعدّد الأبعاد:

- البعد الإدراكي: رؤية القلم بحاسة البصر.

- بعد النشاط الحركي: نمسكه.

- البعد الغرضي/ الوظيفي: نكتب به.

\* جشطلت مقولات التجارب والأعمال والأنشطة والأحداث. تتوقّر فيه الأبعاد الآتية: الأطراف

والمقاطع والأنشطة الحركية والأطوار والعلاقات السببية والغرض. ومثال ذلك الحديث مثلاً، وهو التجربة الأكثر تواتراً في حياتنا. وهو يتكوّن في بنيته من مجموعة عناصر. يُصطلح عليها بأبعاد البنية.

وهي:

- الأطراف: وهم أطراف الحوار.

- النشاط الحركي: والمقصود به النشاط، وهو الكلام. ويشترط النظر إليه في كلّه وليس مجزئاً.

- الأطوار: المقصود بها المراحل التي يقطعها الحديث من عبارات التحيّة إلى عبارات الوداع.

- التعاقب الخطّي: والمقصود به التناوب في الحديث.

- الترابط السببي: المقصود به أنّ التدخّل الثاني يكون نتيجة للتدخّل السابق.

- الغاية: المقصود بها وظيفة ذلك الحديث، وإن كانت أدنى وظائفه التفاعل الاجتماعيّ

(لايكوف، وجونسون، 2018، ص 98-99).

والنتيجة أنّ كلّ تجربة مُبنية. والمقصود بذلك أنّ لها بنية ذات أبعاد طبيعيّة. وتلك البنية

المتعدّدة الأبعاد هي الجشطلت. والحاصل كلّه هو جشطلت تجريبيّ. ويشغل الفكر في التصوّر

العرفانيّ عن طريق الجشطلتات التجريبيّة، أي عن طريق الصور الكليّة المبنية، أي الصور التي لها

بنية متعدّدة الأبعاد. وهذا على خلاف الفكر في التصوّر الموضوعيّ، فهو يقوم على تقسيم الأشياء إلى

مكوّناتها الدريّة.

## هـ- الفكر تخيليّ

المقصود بهذه المسألة في التفكير العرفانيّ أنّ الفكر قائم على التخيل والتصوير باعتماد المجاز والاستعارة وما إليهما. فكلّ مفهوم ليست له أرضيّة جسدية، يمكن تفسيره بأداة من أدوات التخيل، بشرط ألا يكون فيه انعكاس حرفي للواقع الخارجي.

إنّ هذه النتائج التي تقدّم فهما مختلفا للذهن تقتضي فهما جديدا للإنسان وكلّ ما تعلق به، وهذا يقتضي بدوره فلسفة جديدة قائمة على أسس تجريبية. فتم استدعاء كلّ الفرضيات والمقولات السابقة للمساءلة. من قبيل، من نحن؟ ما المعرفة؟ ما الأخلاق؟ ما النفس؟ كيف يشغلّ الذهن؟ كيف نفسّر سلوكنا؟

ويستدعي هذا الفهم الجديد فلسفة جديدة. فما الأسس الفلسفية التي استندت إليها العرفانية؟ وما مبرراتها لقيام تفكير فلسفيّ أصلا؟ وما النتائج المتوصل إليها؟ والتي تحدّى بها لايكوف وجونسون الفكر الغربيّ؟

يتّضح ممّا تقدّم أنّ العرفانية ملتقى لعلوم عديدة من أبرزها علم الأعصاب وعلم الحاسوب وعلم النفس والذكاء الاصطناعيّ واللسانيّات والأنثروبولوجيا والمنطق والفلسفة. وهي علم يدرس الذهن، وكيفية اشتغال ملكاته مثل الإدراك والتذكّر والتصوير. وقد أحدثت قطيعة كبرى مع العلوم السابقة لها، وتحديدا مسلمات الفلسفة الموضوعية، وبنّت لذاتها مسلمات علمية تنطلق منها، أظهرها الجسدنة ولاوعي الفكر واستعارته، واستندت إلى أسس فلسفية ارتبطت بكونها فلسفة بعدية تعتمد أدوات البحث التجريبيّ، في الإجابة عن أسئلة جوهرية من قبيل ما الذهن ما النفس؟ ما الأخلاق؟ ما المعرفة؟

وفي إطار علاقة العرفانية بالمعرفة والحقول المعرفية المجاورة يجوز السؤال عن علاقتها بالبلاغة، وهل يمكن الحديث عن بلاغة عرفانية؟

## ثانيا: البلاغة العرفانية

تطمح البلاغة العرفانية إلى أن تكون علما. ولا يكون العلم علما إلا متى توقّرت شروط عدّة أبرزها على الإطلاق ثلاثة: موضوع يدرسه ذلك العلم، ومنهج يتّبعه في الدراسة، وجهاز اصطلاحيّ ومفهوميّ يشغله ذلك العلم في الوصف والتحليل والتأويل، فضلا عن المنطلقات الفلسفية والعلمية والخلفيات النظرية، وطبيعة العلاقة مع الحقول المعرفية المجاورة.



ولم تنشأ البلاغة العرفانية من فراغ ولم تنبت في أرض يباب، بل جاءت نتيجة التفاعل بين البلاغة والعرفانية. وقد بدأت دراسة العلاقة بين البلاغة والعرفانية في وقت مبكر بعد أن اشتدّ عود العرفانية. ولعلّ أول كتاب عالج تلك العلاقة هو كتاب مارك تورنر (Turner, 1987) "الموت أمّ الجمال: الذهن الاستعارة النقد" الصادر عام 1987. ودار موضوعه حول البلاغة المعاصرة في ضوء العرفانية وتحديد اللسانيات العرفانية. واستند صاحبه في تحليله إلى استعارة القرابة. وحرص على الإجابة عن أسئلة عدّة منها ما تعلّق بكيفية نقل الذهن من حالة إلى أخرى بواسطة اللغة. غير أنّ تورنر اقتصر على تفصيل القول في مسألة المقاربة العرفانية للخطاب الأدبيّ. فجاءت مقارنته أميل إلى بلاغة الأسلوب منها إلى بلاغة الحجج. (بن دحمان، 2016. ص-ص 111-132).

ثم جاء كتاب "البلاغة والعرفانية" (Herman et Oswald, 2016) الصادر عام 2016، وهو مجموعة مقالات. ومن أبرز الأفكار الواردة فيه اليقظة المعرفية (Vigilance épistémique)، فالثقة المتبادلة تقتضي يقظة متبادلة، ومصدر المعلومة أو محتواها والعوامل المؤثرة في قبولها أو رفضها، واستثمار نظرية الملاءمة لتعبئة العلاقة بين الإدراك وعلوم اللغة. وكذلك اعتماد منوال عرفاني (Modèle cognitif) لمعالجة المعلومة، لا سيما ما تعلّق بالدوافع الكامنة وراء المعتقدات.

غير أنّ هذا الكتاب، انصرف في أغلب مقالاته إلى دراسة العلاقة بين العرفانية والمغالطات، والبحث في الآليات اللغوية والعرفانية الكامنة وراء الحجج المغلوطة، وكيف تعمل الإستراتيجيات البلاغية في مستوى واجهة الإدراك وعلوم اللغة والمجتمع. فكانت المقاربة في دراسة العلاقة بين البلاغة والعرفانية مقارنة جزئية وعرضية وغير نسقية.

واستند كتاب "البلاغة العرفانية" (Browse, 2018) الصادر عام 2018، إلى تقسيمات أرسطو الثلاثية: الإيتوس واللوغوس والباتوس. فدرس مسألة طبقات الإيتوس وبيئته التصورية، وكيفية المرور من الأسلوب إلى الإدراك. ونظر إلى اللوغوس بوصفه ترسيمات تصوّرية. ثم نظر في مستوى الباتوس، إلى كيفية تحريك مشاعر المتلقّي لقيادته إلى أيّ إطار ذهنيّ (Frame of mind). غير أنّ هذا الكتاب اقتصر على دراسة الخطاب السياسيّ، ولم يحفر عميقاً في مسألة الروابط بين البلاغة والعرفانية.

ورغم بعض المحاولات الجادة (التركي، 2019)، فإنّ التفكير البلاغيّ العربيّ لم يول البلاغة العرفانية كبير اهتمام. فهي ما زالت في حاجة ماسّة إلى مزيد من البحث في طبيعة العلاقة بين البلاغة والعرفانية، والنظر في مسوّغات التوليف، ومظاهر المشابهة والاختلاف بينهما.



وتبدو العلاقة بين البلاغة والعرفانية متنافرة في الظاهر، فالبلاغة تنظر إلى النصّ أو الخطاب من جهة تأثيره في المتلقّي، وتبحث فيما به يكون الإقناع أو التأثير أو الحمل على الاقتناع. ويؤدّي ذلك ضرورة إلى أطرفة الخطاب وتنزيله في سياقه التواصلي وربطه بالمتكلم والسامع. فتأسّست على ثلاثة أركان كبرى تقتضيها كلّ عمليّة تخاطب ويستلزمها كلّ موقف تواصليّ، وهي:

- الإيتوس: مداره على ذات المتكلم، وصورتيه الخطابية والسابقة للخطاب. ويوافق المكوّن الأخلاقيّ.

- اللوغوس: ومداره على الكلام، بمختلف صيغته وسجلّاته. ويوافق المكوّن المنطقيّ المعرفيّ.

- الباتوس: ومداره على انفعالات السامع، ومختلف نوازعه، وتصويره في حالة نفسيّة مّا. ويوافق المكوّن الانفعاليّ (أرسطو، 1980، ص 29).

وأما العرفانية فهي -على نحو ما رأينا أعلاه- علم الذهن، وموضوعها هو الذهن وكيفية اشتغاله، والذكاء ومنطقاته البيولوجيّة ومختلف مظهراته لغويًا ونفسيًا وأثروبولوجيًا، وكيفية معالجته للمعلومة دخلا وخرجا. وتمثّل اللسانيّات العرفانيّة فرعا من هذا العلم، وموضوعها اللغة من حيث هي نشاط عرفانيّ مستقلّ في ذاته وحامل لتمثيلات عرفانيّة. وهي تدرس اللغة من زاوية خصائصها الدلاليّة العرفانيّة، ومظاهر تفاعلها مع سائر الملكات العرفانيّة الأخرى من قبيل الإدراك والتذكّر والتصوير، فضلا عن السياق. إنّها باختصار، تدرس الأبعاد العرفانيّة في اللغة.

ولكنّ الروابط بين البلاغة والعرفانيّة تبدو عميقة ومتراصة في الباطن. وهي تنشأ من موضوع العرفانيّة نفسه، لتتوسّع بعد ذلك، ويحصل التناسب بين البلاغة والعرفانيّة في جميع مكوّنات عمليّة التخاطب أو التواصل. وسننطلق في بيان ذلك بالوقوف على المنطقة الوسطى المشتركة بين البلاغة والعرفانيّة، ويمكن توضيحها في الجدول الآتي:

المكوّن	البلاغة	العرفانيّة
الإيتوس	دراسة المتكلم ومقاصده في التأثير في السامع، والبحث في مظاهر تكيّفه معه، والبحث في صورة ذاته الخطابية التي بينها لذاته في خطابه (أرسطو، 1980، ص 103)، فضلا عن الصورة السابقة للخطاب التي يحملها عنه السامع (Amossy, 2013, p 94).	دراسة الذكاء وكيفية اشتغاله ومعالجته للمعلومة، لا سيّما في مستوى الإنتاج، وكيفية إظهار المعلومة.
اللوغوس	دراسة تقنيات الخطاب، سواء كانت حججا أو وسائل	دراسة اللغة من حيث هي نشاط

المكوّن	البلاغة	العرفانية
	استدلال أو أساليب أو صوراً بلاغية، والبحث في إستراتيجيات عرضها وترتيبها في الخطاب (Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, 2008, p 5).	عرفانيّ مستقلّ، والبحث في خصائصها وكيفية تفاعلها مع الملكات العرفانية الأخرى.
الباتوس	دراسة الأثر العقليّ والانفعاليّ في السامع، وكيفية تصبيره في حالة نفسية ما بعد أن كان في حالة أخرى (أرسطو، 1980، ص 103، 104).	دراسة الذكاء وكيفية اشتغاله ومعالجته للمعلومة، لا سيّما في مستوى التلقّي، وكيفية فهم المعلومة واستيعابها.
السياق	دراسة المقام والعناصر السياقية الكائنة زمن التلقّظ، وجميع الاعتبارات الخطابية.	دراسة المناسبة بين الملفوظ والسياق الفيزيائيّ والثقافيّ وسياق المعلومة الكائن في ذهن زمن التلقّظ.
الوظيفة	تغيير الأفكار والمشاعر عن طريق الإقناع والتأثير والحمل على الاقتناع.	تغيير المحيط العرفانيّ عن طريق الترسّخ والتعديل والحذف والزيادة.

رغم انتماء البلاغة إلى الفلسفة الموضوعية واندراج العرفانية في الفلسفة التجريبية فإنه يتّضح من الجدول أعلاه أنّ العلاقة بين البلاغة والعرفانية علاقة وصل أكثر ممّا هي علاقة فصل، فعندما تدرس العرفانية الذهن والذكاء ومختلف الملكات الأخرى كالتذكّر والإدراك والتصوير، إنّما هي تنجز عمقا معرفياً للملكات الكامنة وراء الإيتوس والباتوس. فتلك الملكات هي المسؤولة عن إنتاج الخطاب لدى المتكلّم، ومسؤولة عن تفكيكه وتأويله لدى المتلقّي. فهي المسؤولة عن عمليّتي الدخل والخروج. وعندما تدرس العرفانية البعد العرفانيّ في اللغة أو الخصائص الدلالية والعرفانية، ومظاهر تفاعل اللغة مع الملكات الأخرى، إنّما هي تنجز امتداداً علمياً وعمقا نظرياً لمكوّن اللوغوس، يتمثّل في الكشف عن لاوعي الخطاب بالوقوف على الأنساق التصوّريّة الثابوية في أعماقه، والبحث في الخطاطة التي تنتظم بُنى الخطاب، ومظاهر الاستجابة لها أو تخييبها. والخطاطة هي بنية معرفية مجردة، عامّة ومشتركة بين جميع الناس، تنتظم معارفنا حول الكون وأشياءه، وحول الأفكار والمفاهيم والقيم المجرّدة. ولها أربعة أركان هي:

تجربة متكرّرة في الواقع + إدراك + تمثيل + تجريد خطاطة (الزّناد، 2010، ص 165)

وتتدعّم هذه الروابط بين البلاغة والعرفانية بموقف كليهما من السياق. فالبلاغة تدرس المقام والعناصر السياقية الكائنة زمن التلقّظ، وجميع الاعتبارات الخطابية. وتدرس العرفانية

السياقات الفيزيائية والاجتماعية والثقافية (Kovecses, 2015, p 189)، وسياق المعلومة الكائن في الذهن زمن التلقظ، بحثا عن درجات المناسبة بين الملفوظ وتلك السياقات. ولئن اختلفت الأدوات والمنطلقات فإنّ العلاقة بين البلاغة والعرفانية تزداد عمقا وتكاملا في مستوى وظائف الخطاب في كليهما. فمقاصد الخطاب في البلاغة إحداث تغيير في المكوّنين الذهني والوجداني لدى المتلقّي ونقله من وضع ذهنيّ أوّل إلى وضع ذهنيّ ثان، تمهيدا لتغيير سلوكه بالإقبال على فعل أو العدول عن آخر، سواء كان ذلك عن طريق الإقناع أو التأثير أو الحمل على الاقتناع (كحولي، 2017، ص 235).

ومقاصد الخطاب في العرفانية إحداث تغيير في المحيط العرفانيّ (Environnement cognitif) (Sperber et Wilson, 1989, p 66) لدى السامع، ونقله من وضع ذهنيّ أوّل إلى وضع ذهنيّ ثان، سواء كان ذلك عن طريق ترسيخ معلومة سابقة أو تعديلها أو حذفها أو زيادة معلومة جديدة (موشلير، وريبول، 2010، ص 97). ويشمل المحيط العرفانيّ المعارف السابقة المخزّنة في الذاكرة، خصوصا الذاكرة التصوّريّة، وكلّ الحقائق والوقائع التي يمكن للإنسان أن يدركها. فهو في حالة بناء مستمرّ، فكّلما عرفنا معلومة جديدة ازداد ذلك المحيط العرفانيّ اتّساعا وغنى.

ولا يمثّل ما أوردناه أعلاه من مسوّغات الوصل بين البلاغة والعرفانية سوى مظهر يسير من مظاهر التداخل والتكامل بين البلاغة والعرفانية. ونتبيّن من هذه الواصلات وشبهها أنّ العرفانية تشتغل حجاجيا، وأنّه يجوز الحديث اليوم عن بلاغة عرفانية، ويمكن تنزيلها في شجرة العلوم. فهي علم موضوعه دراسة العمليّات الذهنيّة والخطابيّة التي تؤدّي إلى تغيير المحيط العرفانيّ لدى المتلقّي.

**النتائج:**

رغم اختلاف الأدوات والمنطلقات بين البلاغة والعرفانية فإنّ العلاقة بينهما أعمق ممّا يبدو في الظاهر من التنافر، فوجوه الوصل والارتباط كثيرة ومختلفة، وقد شملت جميع المكوّنات المساهمة في أيّ عملية تواصل. ففي مستوى الإيتوس والباتوس فإنّ العرفانية عمّقت ما كانت البلاغة قد وصلت إليه، وبيّنت كيف ينتج ذهن المتكلّم المعلومة، وكيف يستوعبها ذهن السامع، ونظرت في مفعولها فيه بما تحدّثه من تغيير في محيطه العرفانيّ.

وفي مستوى اللوغوس وسّعت العرفانية المنجزات البلاغيّة، فلم تقتصر على مكوّنات الخطاب من حجج ووسائل استدلال واختيارات أسلوبية جارية إلى الإقناع والتأثير، بل بحثت في الأنساق



التصوّريّة الكامنة في أعماق كلّ خطاب، فصارت تلك المكوّنات تشتغل حجاجيًا اشتغالًا أوضح من ذي قبل.

وأما في مستوى الوظائف والمقاصد فإنّ العلاقة بين البلاغة والعرفانيّة بدت أكثر تشابهًا، فلئن كانت غاية البلاغة إحداث تغيير في المكوّنن الذهنيّ والوجدانيّ لدى المتلقّي تمهيدًا لتغيير سلوكه، سواء كان ذلك عن طريق الإقناع أو التأثير أو الحمل على الاقتناع، فإنّ غاية العرفانيّة تغيير المحيط الإدراكيّ لدى السامع، سواء كان ذلك عن طريق ترسيخ معلومات سابقة أو تعديلها أو حذفها أو زيادة معلومات جديدة.

وبذلك يمكن الحديث اليوم عن بلاغة عرفانيّة. ولا شكّ في أنّها ما زالت في طور النشأة، وهي تقتضي جهودًا أخرى وبحوثًا متنوّعة لتستوي علما يستوعب جميع أنواع الخطابات ويدرس مختلف العلامات، اللسانيّة وغير اللسانيّة.

## المراجع

- أرسطو. (1980). *الخطابة*، (عبد الرحمن بدوي، ترجمة)، دار الرشيد للنشر.
- التركي، إبراهيم. (2019). *دراسات في البلاغة الإدراكيّة* (ط.1). نادي القصيم الأدبيّ.
- بن دحمان، عمر. (2016). بعض من مشاريع البلاغة المعرفية "مارك تورنر" نموذجًا، *الخطاب*، (21)، 111-132.
- الزناد، الأزهر. (2010). *نظريات لسانیّة عرفنيّة*، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ودار محمد علي للنشر، ومنشورات الاختلاف.
- كحولي، محمّد الناصر. (2017). *الحجاج الخطابي*، دار زينب.
- لايكوف، جورج، وجونسن، مارك. (2016). *الفلسفة في الجسد الذهن المتجسّد وتحديّه للفكر الغربيّ*، (عبد المجيد جحفة، ترجمة) (ط.1). دار الكتاب الجديد المتّحدة.
- لايكوف، جورج، وجونسن، مارك. (2018). *الاستعارات التي نحيا بها*، ترجمة عبد المجيد جحفة (ط.3). دار توبقال للنشر.
- موشليير، جاك، وريبول، آن. (2010). *القاموس الموسوعيّ للتداوليّة*، (مجموعة، ترجمة)، دار سيناترا.

## References

- Al-Turki, Ibrahim. (2019). *Dirasat fi al-balagha al-edrakiya*, (1<sup>st</sup> ed.). Qassim Literary Club, (in Arabic).
- Al-Zannad, Al-Azhar, (2010), *Nadhariet lissaniya arfaniya*, Arab House of Sciences Publishers, Muhammad Ali Publishing House and Difference Publications. (in Arabic).
- Amossy, Ruth. (2013). *L'argumentation dans le discours*, Armand Colin.
- Aristotle, (1980), *The Rhetoric*, translated by Abdul Rahman Badawi, Al-Rashid Publishing House, Baghdad. (in Arabic).



- Berglund, Henrik. (2015). *Between cognition and discourse: phenomenology and the study of entrepreneurship*, in International Journal of Entrepreneurial Behaviour & Research.
- Bin Dahman, Omar. (2016). Ba‘ḍ min Mashārī‘ al-Balāghah al-Ma‘rifīyah "Mārḱ twrn" Namūdhajan, *Al-Khattab*, (21), 111-132, (in Arabic).
- Browse, Sam. (2018). *Cognitive Rhetoric The cognitive poetics of political discourse*, John Benjamins Publishing Company.
- Burke, Michael, and Troscianko, Emily T. (2017). *Cognitive Literary Science Dialogues between Literature and Cognition*, Oxford University Press.
- Campion, Baptiste. (2015). Évaluer le récit comme acte cognitif Quel cadre pour les approches expérimentales?, in *Cahiers de Narratologie Analyse et théorie narratives*, (28), 2-12.
- Herman, Thierry, et Oswald, Steve. (2016). *Rhétorique et cognition Rhetoric and Cognition Perspectives théoriques et stratégies persuasives, Theoretical Perspectives and Persuasive Strategies Peter Lang SA*, Editions scientifiques internationales.
- Kahuli, Muhammad Al-Nasser, (2017), *Al-Hajjaj Al-Khattabi*, Dar Zainab, Tunisia, (in Arabic).
- Kovecses, Zoltan. (2015). *Where metaphors come from reconsidering context in metaphor*, Oxford University Press.
- Lakoff, George, and Johnson, Mark, (2016), *Philosophy in the Body, the Embodied Mind, and its Challenge to Western Thought*, translated and presented by Abdul Majeed Jahfa, (1<sup>st</sup> ed), New United Book House, Beirut, (in Arabic).
- Lakoff, George, and Johnson, Mark. (2018). *Metaphors We Live By*, (Abdelmajid Jahfa, translated), Toubkal Publishing House. (in Arabic).
- Lakoff, George. (1987). *Women Fire and Dangerous Things What categories Reveal about the mind*, University of Chicago Press.
- Nicholas, Rescher. (2001). *Cognitive pragmatism: the theory of knowledge in pragmatic perspective*, University of Pittsburgh Press.
- Perelman, Chaim, et Olbrechts-Tyteca, Lucie. (2008). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique* (6ème édition). Éditions de l'université de Bruxelles.
- Sperber, Dan, et Wilson, Deirdre. (1989). *La pertinence Communication et Cognition*, Minuit.
- Stockwell, Peter. (2002). *Cognitive poetics An Introduction*, Psychology Press.
- Talmy, Leonard. (2000). *Toward a cognitive semantics*, Volume II: Typology and Process in Concept Structuring.
- Turner, Marc. (1987). *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism*, University of Chicago Press.





## The Metaphor of Power in Abu Tammam's Poem "Fateh Amuriyah": A Mystical Reading

Anas Bin Abdullah Al-Dughan\*

[aaad1402@gmail.com](mailto:aaad1402@gmail.com)

### Abstract

This research deals with the metaphors in Abu Tammam's poem "Fateh Amuriyah" (The Conquest of Amuriyah) to reveal the major mental metaphor from which other verbal metaphors branched out, and which rhetorical and stylistic studies may be unable to do. The research selected the mystical studies, because of its interest in mental metaphors that appear in the expression. The research is divided into an introduction and three sections. The first section began by explaining the impact of the first recipient (The Praised Caliph) in creating these metaphors, as the Caliph was known to prefer force, which made Abu Tammam conform to the Caliph's mentality and build his poem on a major metaphor, which is (Life is power). The second section dealt with the effect of the opening verses of the poem in revealing the great metaphor. This beginning established a major metaphor through the comparison between the sword and books and preferring the sword over books. The research demonstrated that this beginning is not - only - to be compatible with the occasion of the poem, but rather it is the product of a mentality that glorifies power and prefers it over science. Therefore, the research revealed partial metaphors that celebrate devastation in the third section. The research concluded that the metaphors in Abu Tammam's poem relate to a mentality framed within the framework of power.

**Keywords:** Mysticism, Conceptual Metaphor, Style, Saying, Framework.

---

\* Ph.D. Scholar in Literary Studies, Department of Arabic Language, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Dughan, Anas Bin Abdullah. (2024). The Metaphor of Power in Abu Tammam's Poem "Fateh Amuriyah": A Mystical Reading, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(2): 55 -71.

© 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.



## استعارة القوّة في قصيدة فتح عمورية لأبي تمام: قراءة عرفانية

أنس بن عبد الله الدوغان\*

[aaad1402@gmail.com](mailto:aaad1402@gmail.com)

الملخص:

يتناول هذا البحث استعارات قصيدة أبي تمام (فتح عمورية)؛ للكشف عن الاستعارة الذهنية الكبرى التي تفرّعت عنها الاستعارات اللفظية الأخرى، والتي قد تعجز عنها الدراسات البلاغية والأسلوبية، وقد سلك البحث مسلك الدراسات العرفانية، لما لها من اهتمام بالاستعارات الذهنية التي يظهر تجليها في اللفظ، وقد قُسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، بدأ المبحث الأول بتبيان أثر المتلقي الأول (الخليفة الممدوح) في إنشاء هذه الاستعارات، حيث عُرف عن الممدوح تفضيله للقوة، ممّا جعل أبا تمام يتوافق مع ذهنية الممدوح فيبني قصيدته على استعارة كبرى هي (الحياة قوة)، وجاء المبحث الثاني عن أثر المطلع في الكشف عن الاستعارة الكبرى، فقد أسس المطلع لهذه الاستعارة الكبرى من خلال المقابلة بين السيف والكتب وتفضيل السيف علمها، وقد برهن البحث عن أن هذا المطلع ليس -فقط- للتوافق مع مناسبة القصيدة بل هو نتاج ذهنية تمجّد القوة وتفضّلها على العلم، ولذا كشف البحث عن الاستعارات الجزئية التي تحتفي بالخراب وذلك في المبحث الثالث، وتوصل إلى أن الاستعارات في قصيدة أبي تمام تعود إلى ذهنية توطر في إطار القوة. وأن الاستعارة من زاوية بلاغية أسلوبية هي دراسة جمالية تعنى بالتفرد والبعد عن المثال السابق والتجديد، بينما الاستعارة من زاوية عرفانية لا تختلف عن الاستعارة في الخطاب العادي، إذ هي استعارة ذهنية.

الكلمات المفتاحية: العرفانية، الاستعارة التصويرية، الطراز، المقولة، الإطار.

\* طالب دكتوراه في الدراسات الأدبية - قسم اللغة العربية - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الدوغان، أنس بن عبد الله. (2024). استعارة القوّة في قصيدة فتح عمورية لأبي تمام: قراءة عرفانية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 55-71.

© 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.



## المقدمة:

نشطت اللسانيات العرفانية أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين في العالم الغربي لدراسة اللغة بصورتها العامة والخطاب بصورة خاصة، وما زال هذا المجال ينمو ويتطور. وقد سلكت بعض الدراسات العربية هذا المسار، فقاربت الخطاب البلاغي والسياسي والديني والسردية والشعري وقضية الأجناس الأدبية، مقارنة عرفانية، ويغلب على هذه الدراسات الأدبية الاهتمام بالجانب الاستعاري، وربما يرجع ذلك إلى قرب هذا المبحث من الدراسة النقدية والأدبية، وهذا البحث بدوره يدرس-أيضا- جانب الاستعارات في قصيدة أبي تمام في فتح المعتصم لعمورية.

وقد حظيت استعارات أبي تمام باهتمام الدارسين، ومن أهم هذه الدراسات التي درست

استعاراته:

- سعيد السريحي، شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد، الانتشار العربي ببيروت، ط2، 2016م.

أما أهم الدراسات العرفانية فمهما:

- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال \_ الدار البيضاء، ط2، 2009م.

\_ صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، النادي الأدبي بالرياض والمركز الثقافي العربي \_ بيروت / الدار البيضاء، ط1

\_ محمد البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين \_ صفاقس، ط1.

\_ الأزهر الزنّاد، نظريات لسانية عرفانية، دار محمد علي للنشر - تونس، ط1، 2010م.

\_ محمد الصالح البوعمراني، الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، دار كنوز المعرفة - عمان، ط1، 2015م.

\_ عبد العزيز الحرز، استعارة العقل في اللزوميات \_ مقارنة عرفانية، رسالة دكتوراه بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل \_ الأحساء، 2019م.

وهذه الدراسات باستثناء الدراساتين الأخيرتين تهتمّ بالجانب النظري للاستعارة، ومن هنا تأتي

أهمية هذا البحث حيث يثري المكتبة العربية بالمزيد من الدراسات التطبيقية الشعرية لهذا التيار الذي ما يزال ينمو ويتطور.

وإذا كانت استعارات أبي تمام قد دُرست، فإنها دُرست من مجال النقد الجماليّ بتياراته البلاغية والأسلوبية، لكن يتوقّع الباحث أنّ دراسة هذه الاستعارات من خلال اللسانيات العرفانية تثير جوانب أخرى لم تكشفها التيارات الجمالية، وخاصة الجانب الذهني لأبي تمام الذي يظهر تجلّيه في ألفاظه. ولأنّ هذا الجانب كبير ومتشعب، فقد حصر البحث دراسته في قصيدة واحدة هي قصيدته الشهيرة في فتح عمورية.

وتروم هذه الدراسة الإجابة عن الإشكالات التالية:

- ما المرتكز الذهني والاستعارة الكبرى التي تعود إليها كل الاستعارات الجزئية؟
- هل تفيد الدراسة العرفانية من المعطيات خارج النص؟
- ما أثر المطلع على استعارات القصيدة؟
- هل دراسة استعارات أبي تمام في الجانب العرفاني تمتاز عن دراستها في الجانب البلاغي، خاصة فيما عُرف عن استعاراته من إثارة للجدل عند البلاغيين؟
- ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن الاستعارة الكبرى التي تحكم النصّ الشعريّ، وردّ كل الاستعارات الجزئية إليها، كما يهدف إلى إعادة الاعتبار إلى المعطيات الخارجية التي أهملتها الدراسات الشكلانية والبنوية.

ولبلوغ هذه الأهداف ينبغي لزوم منهج يجيب عن مشكلات البحث، وهذا المنهج هو المنهج الوصفي الذي يستمدّ أدواته البحثية من اللسانيات العرفانية، وقد يفيد أيضا من النقد الثقافيّ. وقد اعتمدت في دراسة نصّ أبي تمام على ديوانه بشرح الخطيب التبريزي، وقد قامت هذه الدراسة على اختيار نماذج من استعارات القصيدة والربط بينها وبين التصور الذهني الذي تقوم عليه.

- كما لم يكتفِ البحث بدراسة أبيات القصيدة، بل أفاد -أيضا- من أبيات في قصائد أخرى لأبي تمام عند الحاجة إلى التدليل والبرهنة على بعض النتائج.
- وقد قسّم البحث إلى ثلاثة مباحث وخاتمة، وهذه المباحث هي:
- المبحث الأول: الفضاء الإدراكي للقصيدة.
- المبحث الثاني: المطلع والتأسيس للاستعارة القوة.
- المبحث الثالث: الاستعارات الجزئية للاستعارة الكبرى.



## المبحث الأول: الفضاء الإدراكي

إن الاستعارات في الاستعمال العادي تسير وفق تصورات ذهنية، هذه التصورات تبني من خلال شبكة ثقافية واسعة، فإذا كانت "الثقافة هي منظومة من الأفكار التي يمثل لها السلوك الإنساني عند جماعة من الناس، فإن هذا يعني أن الفكرة الاستعارية قد تكون واحدة من تلك الأفكار الضالعة في تشكيل الثقافة، أو ناتجاً مناصحاً لمفاهيم تلك الثقافة" (التركي، 2019، ص 62)، وقد أضاف لها بعض الإدراكيين كسلطان كوفيتش الجانب التداولي (البوعمراني، 2015م، ص 21). وإذا كانت أكثر تطبيقات العرفانيين على الكلام العادي أو الخطاب السياسي أو الإعلامي فإن الخطاب الأدبي ليس بمنأى عن هذه الفرضيات العرفانية، فالاستعارات في الخطاب الأدبي - وإن كانت لها خصوصية بلاغية ومجال تفرد- ترتبط عند المبدع بدرجة العدول عن التعبير الشائع، والذي كان عند أبي تمام موضع جدل ونقد، بيد أن هذه الاستعارات في الدراسات العرفانية لها حكم الاستعارات الأخرى في أي خطاب، فالشبكة الاستعارية في قصيدة أبي تمام وإن كانت متعددة الفضاءات فإنها تحكمها تصورات ذهنية لها فضاء إدراكي ثقافي عام وفضاء آخر تداولي خاص:

• الفضاء الإدراكي العام (الثقافي) والخاص (التداولي)

إن كل خطاب يُبث من مرسل إلى متلق، وفي حالة الخطاب الأدبي قد يكون هذا المتلقي متخيلاً أو غير محدد، ومن ضمن هذه الخطابات قصيدة المديح العربية، فقصيدة المديح لها متلق عام غير محدد، ولها أيضاً متلق أول له خصوصية، فهو متلق له نفوذ يرغب المادح في نيل عطائه، ولذلك يغلب على قصائد المديح أن يحكمها تصوران ذهنيان، تصور الشاعر وتصور الممدوح، فالشاعر يحاول أن ينظم شعره بما لا يسخط الممدوح فيزيل ما لا يتوافق مع تصوره الذهني. إذن، للكشف عن الشبكة الاستعارية الذهنية التي تحكم قصيدة فتح عمورية لأبي تمام بدقة، يلزم معرفة الفضاء الذهني عند المعتصم وعند أبي تمام.

تشير كتب التراجم إلى أن المعتصم قليل الاهتمام بالعلم والتعلم، وفي قصة تبرمه في صغره من الكتاب (البغدادي، د.ت: 3/ 343)، وقصة استوزاره لابن الزيات إشارة إلى هذا الفضاء (ابن خلكان، د.ت)، وبإزاء ذلك يروى عنه أنه شديد القوة، فقد تكلم ابن أبي دؤاد عن قوة ساعد المعتصم في حادثة له معه: "فإذا هو لا تعمل فيه الأسنان فضلاً عن الأسنان"، كما أنه قبض مرة بشدة على أحد الجند بيده فسُمع صوت عظمه (البغدادي، د.ت: 3/ 346)، وهذه الأخبار وغيرها كوّنت ذهنية المعتصم، إذ القوة والصرامة وعدم المبالاة بالعلم هي الفضاء الذهني له.



أما أبو تمام فهو من علماء اللغة ومن رواة الشعر وله حظ من الفلسفة، إذن، فهما من فضاءين ذهنيين متضادين، وكعادة شعراء المديح الذين ينظمون قصائدهم وفق ما يريد الممدوح فإن أبا تمام ينظم شعره وفق تصور ذهني يرضي المعتصم. بالإضافة إلى ما سبق هناك فضاءات ثقافية بدوية ودينية تتعلق بالخلافة ترد في موطئها من التحليل.

أما الفضاء الخاص وهو السياق الذي قيلت فيه القصيدة، فهو انتصار المعتصم على توفلس حاكم مدينة عمورية وفتح المدينة، إذن، الإطار الذي ستؤطر عليه القصيدة إطار الحرب، وعلى ذلك فكلا الفضاءين يقودان إلى تصور ذهني يربط القصيدة بها وهو "القوة"، وسيؤسس البيتان الأعلان لهذه الشبكة الاستعارية.

#### المبحث الثاني: المطلع والتأسيس للاستعارة القوة

هذه القصيدة تنطلق من تفضيل القوة على العلم من خلال استعارة السيف والكتاب:

السَّيْفُ أَصْدَقُ إِنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ      فِي حَدِّهِ الْجَدُّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّعْبِ  
بَيْضُ الصَّفَائِحِ لَأَسْوَدُ الصَّحَائِفِ فِي      مُتُونِهِنَّ جَلَاءُ الشُّكِّ وَالرَّيْبِ

تنطلق استعارة السيف من تصور ذهني هو أنّ القوة جلية واضحة لا مرأى فيها، ولذلك لا تتبنى هذه القوة أن "الحرب خدعة"، وكذلك هي فاصلة حاسمة بين الجد والهزل، ولذلك ليس للمشورة والتأني والتفكير فيها حظ؛ فهي قاطعة واضحة، وتبرز قيمة الوضوح في استعارات الألوان في البيت الثاني، فالبياض يرتبط ثقافيا بالطهر وبالوضوح وهو ما نُسب إلى السيف، والسواد يرتبط بالغموض، وقد يرد أن العلم ممثلا بالكتاب هو علم مخصوص، يفسره ما تلاه من الأبيات، وهو علم المنجمين، وهذا وارد، بيد أن القصيدة بدأت باستعارة السيف والكتاب على صيغة مثلية تصلح للتعميم، ويكشفه الفضاء الذهني العام السابق ذكره للمعتصم الذي يقدم القوة على العلم، وللكشف عن أن هذا البيت قائم على التعميم يمكن الاستعانة بنظرية الطراز، وقبل فحص استعارة السيف عن طريق نظرية الطراز ينبغي الإبانة عن مفهومها.

كان التصور الأرسطي القديم أن عناصر أي مقولة لها خصائص مشتركة تسمى "الشروط الضرورية والكافية" ولا بد في أي عنصر من هذه العناصر أن تجتمع فيه كل هذه الخصائص، فإن سقطت خاصية واحدة لم يدخل في المقولة، كما أن جميع عناصر أي مقولة ما متساوية، هذا



التصور هو تصور صارم وغير ترابي، وهو تصور أبطلته التصورات العرفانية بنظرية الطراز الأصلية والموسعة ونظرية التشابه الأسري، وأبرز ما في هذه النظرية أن الخصائص المشتركة في مقولة ما ليست صارمة بل نسبية، ولذلك توضع العناصر على شكل ترابي، فما كان من العناصر أكثر حظاً من الخصائص يوضع في مرتبة عليا وما نقص يوضع في مرتبة أدنى.

والطراز بتعبير "إليانور روش" هو "النموذج الأفضل" أي ما كان في أعلى مراتب المقولة، وقد وضعت روش للمقولة ثلاثة مستويات: المستوى الأعلى، وهو المستوى الأكثر عمومية، المستوى القاعدي، وهو أهم المستويات، والمستوى الفرعي، وهو تنوع للمستوى القاعدي، وعادة ما يكون الطراز في المستوى القاعدي (البوعمراني، 2009، ص 13-55).

وتطبيق نظرية الطراز على مطلع قصيدة فتح عمورية قد يكشف عن استعارة ذهنية يُراد منها صناعة فكر آخر، يمكن التعبير عنه بأن الحياة والفضيلة هي القوة، فأطراف المفاضلة "السيف" و"الكتاب" ينتميان إلى المستوى القاعدي لمقولة "السلح" ومقولة "أدوات الكتابة".

إذن، المستوى الأعلى لمقولة "السلح" عُبر عنه بالمستوى القاعدي "السيف"، وفي هذا المستوى القاعدي نجد الرمح والنار والقسي وهي مذكورة في القصيدة، لكن الاختيار كان للسيف ليكون في مطلع القصيدة، وقبل الحكم على أن السيف هو أعلى رتبة من غيره في هذه المقولة يمكن العودة إلى معجم "لسان العرب" في معنى السلح:

"السلح: اسم جامع لآلة الحرب، وخصّ بعضهم ما كان من الحديد ... وربما خُصّ به السيف، قال الأزهري: والسيف وحده يسمى سلحا ... والعصا تسمى سلحا ..." (ابن منظور، د.ت: 486/2) وذكر كذلك أن قرن الثور سلح له كذلك.

إذن هناك ترابعية في مقولة السلح، أدناها ما ليس بحديد كالعصا والنار والقرون للحيوان، ويعلوها ما كان من حديد كالرمح والخنجر والسهم، وفي أعلى المقولة السيف، ولذلك فهو يشكّل طرازاً لمقولة "السلح" قديماً، بالإضافة أن للسيف خاصية القطع التي تناسبها قضية الفصل بين الجد واللعب، وقد يعني اختيار الأعلى ترابئياً تنميظاً لفكرة القوة مقدمة على العلم، وتأسيساً للذهنية المؤمنة بالقوة.

### المبحث الثالث: الاستعارات الجزئية للاستعارة الكبرى

ينشأ عن هذه الاستعارة الذهنية الكبرى عدة استعارات جزئية، وهي:

## 1- السلاحِ علمِ وبلاغة

هذا التصور الذهني لقوة السلاح يجعل الاستعارات المنتمية لفضاء الكتاب تُسلب منه وتُعطى للسلاح سواء كان الكتاب بالعموم أو كان مخصوصا بكتب المنجمين، فالصدق ينتهي لمجال القول والعلم، لكن الاستعارة تثبته للسيف ولا تكتفي بذلك، بل وتسلبه من الكتب من خلال التضاد، وهي قضية تتكرر في نسبة العلم إلى الرماح:

والعلمُ في شهبِ الأرماحِ لامعاً      بين الخميسينِ لا في السبعةِ الشهبِ  
ونسبة الكذب إلى الرواية \_ وهي رواية مخصوصة بأهل التنجيم \_ هي "من زخرف ومن كذب"  
و"تخرصا وأحاديثا ملفقة".

والنطق والحديث ينسب إلى السلاح دون الكتب أو الرواية، بل يُسلب من اللسان:  
أجبتُهُ معلناً بالسيفِ منصلاً      ولو أجبتَ بغيرِ السيفِ لم تجبِ  
وقوله:

ولّى وقد أجمَ الخطيُّ منطقه      بسكتةٍ تحتها الأحشاءُ في صخبِ

وقد تسهم نظرية الدمج التصويري أو المزج التصويري في تفسير الصور الاستعارية في أي خطاب، حيث إن نظام تفكيرنا يقوم على بناء الأفضية الذهنية والربط بينها (البوعمراني، 2009، ص 17-19)، أما الخطاب الأدبي فقد يدمج بين فضاءين متضادين، وتمكننا هذه النظرية من تفسير الجمع بينهما، ففي البيت "أجبتة معلنا بالسيف ..." يجمع بين فضاء الدخول الأول يمثله الطعن بالسيف وفضاء الدخول الثاني يمثله الإجابة باللسان، ويقوم الفضاء المزجي على التناسب بين الفضاءين، والمزج يكون كالتالي:

الفواعل: السيف / اللسان.

الحدث: الطعن / الإجابة.

النتيجة: السيف أكثر فاعلية من اللسان، خاصة مع نفي الإجابة "بغير السيف". إذن، فالفضاء المزجي يضيف معاني جديدة.

وكما يرتبط فضاء السلاح بفضاء العلم وفضاء البلاغة، يرتبط بفضاء مقدس ديني وهو فضاء الفقه:

كَمْ بينَ جِيطانِها من فارسٍ بطلٍ      قاني الدّوائِب من أني دمٍ سربِ

بِسُنَّةِ السَّيْفِ وَالخَطِيّ مَنْ دَمِهِ لَا سُنَّةَ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ مُخْتَضِبِ  
يقول التبريزي: "لأن الصحابة والتابعين كانوا يرون من السنة أن يخضبوا شعورهم بالحناء والكتّم..." وإذا كان القرآن الكريم يربط العلم بالقلم والكتاب، فإن القصيدة تربطه بالسيف والرمح، وكذلك في قوله:

لَيَّبَتْ صَوْتًا زَبَطْرِيًّا هَرَقَتْ لَهُ كَأْسَ الكَرَى وَرَضَابَ الخَرْدِ العُربِ

يرتبط فضاء الحرب بفضاء الحج، فقديسة الحرب مرتبطة بفضاء ذهني عند المعتصم متعلق بتمجيد القوة، وإذا كان الحج لا رفث ولا فسوق فيه، فكذا الحرب لا نوم ولا نساء فيها، وهذه الاستعارة ترتبط بالاستعارة الاستفتاحية الفصل بين الجد واللعب.

ولأن البلاغة منسوبة للسلاح والحرب لا للسان؛ يكون التصور:

فَتَحُ الفُتُوحِ تعَالَى أَنْ يَحِيْطَ بِهِ نَظْمٌ مِنَ الشَّعْرِ أَوْ نَثْرٌ مِنَ الخُطْبِ

وهو تصور استعاري مكاني للشعر والنثر فهو يحيط بالأشياء، لكن الحرب متعالية على الشعر والنثر، وهذا يقوي أن استعارة الكتب ليست خاصة بكتب المنجمين، والذي يدل على أن استعارات أبي تمام ترتبط بإدراك متلقيه قصيدته التي مدح فيها أحمد بن أبي دؤاد، وهو يمثل الجانب العلوي في مجلس المعتصم وتقع المناظرات بين يديه، ففي هذه القصيدة يكون استعارة الشعر لوظيفة إيجابية إذ يختم قصيدته:

وَلَوْلَا خَلَالٌ سَمَّهَا الشَّعْرُ مَا دَرَى بِنَاءِ العَلَامِ مِنْ أَيْنَ تُؤْتَى المَكَارِمُ

فالمعالي المرتبطة بالقوة في قصيدة المعتصم أعلى من الشعر والنثر، بينما المعالي المرتبطة بالمكارم في قصيدة ابن أبي دؤاد بناء مهندس الشعر، فالشعر في الأول لا يستوعب المعالي، بينما في الثاني يستوعبها، لأن التصور الإدراكي لابن أبي دؤاد مقارب للتصور الإدراكي لأبي تمام.

وإذا كانت استعارة "العلم نور" مثلا سائرا، فإن النور يسلب من علم الكتب والرواية ويُمنح في

هذه القصيدة للرمح "الأرماع لأمعة" والحرب "كم نيل تحت سناها".

إن شبكة استعارات السلاح والحرب التي تصورها بصورة العلم بما تتضمن من بلاغة وفقه، ومن نور، ونزعها من الكتب والصحف والشعر والنثر شبكة واسعة، وكأنها بتكرار هذه الاستعارة تريد إحداث تغيير في مفهوم إدراكي كان يرتبط في زمن المأمون بالكتب والمناظرات إلى مفهوم إدراكي آخر يرتبط بفضاء القوة في زمن المعتصم.

## 2- الحرب حياة

ليست استعارات (السلاح والحرب علم) هي الوحيدة في القصيدة وإن كانت الغالبة فيها،  
فصورة

(الحرب حياة) لها حضور في هذه القصيدة، وإذا كان هذا التصور يخالف التصور الشائع  
(الحرب موت)، فإنه يتم تجسيدها من خلال فضاء الزرع وفضاء البنيان لتقوم بتغيير الإدراك، وهما  
تصوران يدلان على النماء، فيقول أبو تمام عن الحرب:

إِنَّ الْجَمَامِينَ مِنْ بَيْضٍ وَمِنْ سَمٍرٍ دَلُّوا الْحَيَاتِينَ مِنْ مَاءٍ وَمِنْ عَشْبٍ

في هذا البيت تدمج الاستعارة الدخول الأول: (السيوف والرماح) بالدخول الثاني: (الماء  
والعشب)، فهي الفواعل فيها، وأما الحدث فيتمثل في القتل للأول والحياة للثاني، ويأتي المزج  
بالنتيجة وهي: القتل يؤدي إلى الحياة، وهو تصور على أنه يبدو متناقضا فإن هذا التصور الإدراكي  
موجود في الثقافة العربية متمثلا في قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ...} (البقرة  
179)، وفي القول المأثور "احرص على الموت توهب لك الحياة".

ويقابل هذا التصور للحرب تصور آخر للكلام والرواية أيضا يجسده الزرع:

تَخْرَصَّصَا وَأَحَادِيثًا مَلْفَقَةً لَيْسَتْ بِنَبْعٍ إِذَا عُدَّتْ وَلَا غَرْبٍ

والنوع نوع من الشجر الصلب، والغرب شجر ينبت على الأنهار لا قوة له، فهذا الكلام لا له  
قوة الشجر الصلب ولا الشجر الضعيف، فهو شجر للموت أقرب، وارتباط الشجرة بالكلمة من  
الثقافة الدينية {وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ} [إبراهيم:  
26].

وأما التصور الآخر للحرب فهو تصور يمتزج بفضاء البنيان:

بصُرَّتْ بِالرَّاحَةِ الْكَبْرَى فَلَمْ تَرْهَأَ تُنَالُ إِلَّا عَلَى جَسْرِ مِنَ التَّعَبِ

وإذا كانت الحرب لها تصور في الأذهان على أنها هدم وتصدع وانهيار، فهي في هذه القصيدة لها  
شأن آخر، فالحرب يتم تجسيدها على أنها بناء، فهي جسر يؤدي إلى ضفة الحياة، إذن، فالإدراك  
تحول من أن الكتب والترجمة حياة وازدهار ونماء في عصر المأمون، إلى أن الحرب هي الحياة والنماء  
في عصر المعتصم، ومن ثم تقلب الاستعارات مفهوما سابقا وترسخ مفهوما جديدا قوامه أن القوة  
هي الحياة.

## 3- استعارة الاتجاه

الاستعارات الاتجاهية نوع من الاستعارات التي تنظم نسقا كاملا من التصورات، وهي تعطي لهذه التصورات توجها فضائيا، وهي استعارات ليست اعتباطية وإنما ترتبط بالتجربة الفيزيائية، كتصور المستقبل أمام الماضي خلف، ومن هذه الاستعارات تصور أن الأفضل فوق والأسوأ تحت، لذلك تكثر استعارة الأكثر فوق والأقل تحت، والسعادة فوق والشقاء تحت، والصحة فوق والمرض تحت، كذلك القوة فوق والضعف تحت \_ وهذا ما يهيم هذا البحث \_، وهذا التصور يرتبط في مركزه الفيزيائي بارتباط الحجم بالقوة بالفيزيائية، فالأضخم يمتد إلى فوق وهو \_ في العادة \_ أقوى (لايكوف، 2009، ص 33-35)، وهذا تصور إنساني عام يرتبط في أذهان كثير من الأمم والحضارات الماضية أو المعاصرة.

والخطاب الأدبي وإن تميز عن الخطاب العادي أو الخطابات الأخرى في مستوى اللغة فإنه تحكمه ذات التصورات الذهنية، فتصور أن الأفضل أو الأقوى أو الأكثر أو الفضيلة فوق هو تصور إنساني عام.

فتصوير الرماح بالشهب، وتصوير أن هذا الفتح "تفتح أبواب السماء له" تقوم على تصور ذهني أن القوة لها ارتباط بما هو علوي.

وإذا كانت القوة تحمل تصورا اتجاها علويا، فإن الضعف يقترن باتجاه سفلي، وأصل هذا التصور الفيزيائي أن المنهزم في القتال أو المباراة ينطرح على الأرض بينما يبقى المنتصر منتصبا، أي أن تموضع الأقوى والأضعف يتخذ شكل فوق وتحت، وهو ما يظهر في:

أَبْقَيْتَ جَدَّ بَنِي إِسْلَامٍ فِي صَعْدٍ      وَالْمَشْرِكِينَ وَدَارَ الشَّرِكِ فِي صَبَبٍ

فالأقوى "بني الإسلام" في صعد وهو المكان الذي يُصعد فيه، بينما الأضعف "المشركين" في

صبب وهو المكان الذي يُنحدر إليه، وتستمر شبكة الاستعارات في تصور سقوط الأضعف بتصور انهيار البنيان أو الخيمة الضخمة:

حَتَّى تَرَكْتَ عَمُودَ الشَّرِكِ مَنَعْفَرًا      وَلَمْ تَعْرِجْ عَلَى الْأَوْتَادِ وَالطُّنْبِ

فبعد أن كان الشرك في حال قوة فمَثَل له بالفوقية "عمود" فقد تبدل حاله ليكون ملتصقا

بالتراب "منعفر" في الأسفل، وهذا ما يُمثل ما ذُكر سابقا من الوضع الفيزيائي للمنهزم.

وإذا كان البحر لا يمثل اتجاهها عموديا وإنما الاتجاه الأفقي، فهو يغدو في هذه القصيدة بما يتناسب مع فضاء (فوق / تحت) وذلك في وصف هروب "توفلس":

غَدَا يَصْرَفُ بِالْأَمْوَالِ جَرِيَهَا      فَعَزَّةُ الْبَحْرِ ذُو الْتِيَارِ وَالْحَدْبِ

فالحذب وهو "ارتفاع الماء تارة وانخفاضه أخرى"، ليس تميميا كما في البلاغة العربية، وإنما هو يأخذ هذا التصور الإدراكي، فكثرة جند المعتصم وقوته تُصور بفضاء مائي ينتهي إلى البحر، ويأخذ وضعا عموديا، إذ ينصب على "توفلس" من فوق، ويتبع هذا البيت بيت المصير السفلي لتوفلس "هيمات زُعزت الأرض الوقور به"، فالأضعف يُستعار له فضاء تحتي، وهذا يثبت أن الأشياء -حتى الاستعارة الجمالية- تخضع لتصورات ذهنية كما في كل خطاب.

#### 4- الخليفة قدر/ الخليفة عقاب

من الأطر والنماذج المعرفية المترسخة في الفكر العربي فهم "الخليفة" في إطار "القدر الإلهي"، فالخليفة الأموية ومن بعدها العباسية شكّلت الذهنية العربية بأن الخليفة قدر من الله، بل إن المعتصم ذاته قال: "حدثني أبي الرشيد عن جدي المهدي عن أبيه المنصور عن أبيه محمد بن علي عن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه: أن النبي ﷺ نظر إلى قوم من بني فلان يتبخثون في مشيهم فعُرف الغضب في وجهه ... ثم ضرب بيده على ظهر العباس قال: فيُخرج الله من ظهرك يا عم رجلا يكون هلاكهم على يديه" (البغدادي، د.ت، ص 343-344) يعني هلاك بني أمية.

فهذا السند المتسلسل في خلفاء بني العباس يبين إيمانهم بأنهم قدر الله ووارثو النبوة، وفي هذا الحديث المنسوب إلى رسول الله إضافة إلى كونهم قدر فهم عقاب ينزله الله على أعدائه، أي أن التصور الذهني غير متعلق بالرحمة أو العدل فهو تصور داخل في إطار القوة.

وقد تبنى الشعر العربي هذا التصور، ومنه هذه القصيدة، فهذه الصورة الذهنية للخليفة بأنه قدر وعقاب أنتجت استعارات رسخت هذا المفهوم لدى عموم المتلقين، ولأن هذا التصور عند العباسيين تصور ديني فإن الاستعارات المتعلقة بكون الخليفة قدرا وعقابا مرتبطة بدورها باستعارات قرآنية أو من السنة النبوية، فحرب عمورية تدير من الله سبحانه منذ القدم:

حتى إذا مَخَّضَ اللَّهُ السَّنِينَ لَهَا      مَخَّضَ الْبَخِيلَةَ كَأَنَّتْ زِيدَةَ الْحُقْبِ

وهي استعارة للوقت مستمدة من فضاء ذهني عربي وهو الفضاء الرعوي، وهذا ما يؤكد "راي جاكندوف" من أننا لا نفهم الوقت إلا من خلال تجسيمه عبر الاستعارة (جاكندوف، 2019م، ص

(52)، وهذه الاستعارة وإن كانت لها مزية جمالية عند التبريزي إذ يرى أنها استعارة لم تُستعمل قبل الطائي، إلا أنها مرتبطة بتصوير ذهني للقدر، يُدمج بصورة اللين الذي خضته بخيلة لتخرج زبدته وهو أفضل ما فيه ثم يذهب الله به من خلال الخليفة فهو عقابه "أتهم الكربة السوداء سادرة"، وهي صورة دينية ارتبطت في القرآن بزينة الملابس ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَارَّيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَتْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ﴾ [يونس: 4].

كما أنه يتم تجسيد الزمن بصورة إنسانية أسرية تربط بينها أرحام:

إِنْ كَانَ بَيْنَ صُرُوفِ الدَّهْرِ مِنْ رَحِمٍ موصولةٍ أو ذمامٍ غيرٍ منقضبٍ  
فبينَ أيامِكَ اللاتِي عُرِفَتْ بِهَا وبينَ أيامٍ بدرٍ أقربِ النسبِ

وهو تصور ذهني مرتبط بالقرابة الأسرية بين بني العباس والنبي ﷺ، كما يرتبط بالاستعارة المؤسسة في البيت الأول، فإذا كان السيف "في حده الحد بين الجد واللعب"، فغزوة بدر فاصلة بين الإيمان والكفر، وكذلك وقعة عمورية.

ويظهر أن الخليفة عقاب من الله في صورة سهم:

رمى بك الله برجمها فهدمها ولو رمى بك غير الله لم يصب

وهي استعارة ترتبط بقول الله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]، وهو

تصور ذهني يقوم على أن بني العباس يهلكون عدوهم بوعد نبوي وبتأييد إلهي.

ويقوى هذا التصور الذهني بتجسيم الرعب بكونه من جيش المعتصم:

لَمْ يَغْزُ قَوْمًا، وَلَمْ يَهْدِ إِلَى بَلَدٍ إِلَّا تَقَدَّمَهُ جَيْشٌ مِنَ الرَّعْبِ

وهو يتوافق مع أن النبي ﷺ نُصِرَ بالرعب.

والاستعارات في هذا الشأن كثيرة في الأبيات لكنها كلها تتضافر في شبكة استعارية لتثبيت

الصورة الذهنية للخليفة القدر، والخليفة العقاب.

## 5- استعارة النار:

النار في نظرية الطراز تأتي في مرتبة متأخرة من مقولة السلاح، ولذا ليس لها حدية السيف، في

أنها تجلو الشك والريب، فهذه النار يستعار لها الشمس وهما من أسر متشابهة، فتغير جلباب الليل

البهيم وتحيله إلى نهار، وظلمة دخانه يختلط بالنهار الذي صنعته النار فيكون ضحى مشوباً بظلمة، وهذا التصور المضطرب لحال سماء عمورية أليل هو أم نهار أم ضحى؟ يجعل النار تقارب السيف في كونها ما يصدق عليه مقولة السلاح وفضاء القوة، وتقارب الكتاب في أنها أقل صدقية من السيف، فيشكك الرائي في سماء عمورية، أي هي نار مختاللة خادعة، ولكن هذه النار حين توضع في فضاء (ال خليفة عقاب)، سنجد أنها نار تقارب نار الآخرة في قوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة 24] فالمعتصم يصنع ناراً تلتهم الحجارة أيضاً:

لقد تركتَ أميرَ المؤمنينَ بها      للنَّارِ يوماً ذليلَ الصَّخرِ والخشبِ

وليس هذا الحدث يتيماً عند المعتصم، فكذلك ترك الإفشين -وكان يُتهم بالمجوسية- ضحية العامة يحرقونه بعد أن قتله، وفي هذا يقول أبو تمام في قصيدة أخرى:

صلى لها حياً وكان وقودها      مئتماً ويدخلها مع الفجارِ

وهي قصيدة لها ما لهذه القصيدة من استعارة السيف في فضاء القوة في مطلعها:

الحقُّ أبلجُ والسيوفُ عوارِ      فحذارِ من أسدِ العرينِ حذارِ

مما يثبت أن وراء هذه الاستعارات ذهنية مسيطرة تنتجها، وتنتج هي بدورها الفكر.

وهذا التحوّل في لون السماء، والشك في الشمس:

فالشَّمْسُ طَالِعَةٌ مِنْ ذَا وَقَدْ أَقَلَّتْ      والشَّمْسُ واجبةٌ من ذَا ولم تجبِ

يُذكَرُ بيوم القيامة، وبهذا التأويل تتفق النار مع السيف، إذ هي نار مخصوصة تفصل بين الجد واللعب، كما يفصل يوم القيامة بين لعب الدنيا وجد الآخرة، وهو ما يتوافق مع كون الخليفة العباسي قدراً من الله وعقاباً لأعدائه.

#### 6- المدينة المرأة واستعارات القبح والخراب

صُورت المدن بأشكال عديدة، تتفق هذه الصور مع التصورات الذهنية عند المتكلم، فقد صُورت عند الرومانسيين -مثلاً- بالمدينة الغابة، أو بالمدينة الجحيم التي لا يستطيع العيش فيها، لكن في هذه القصيدة تصوّر مدينة عمورية بصورة تتفق مع فضاء القوة، ولذلك تجمع هذه القصيدة بين المدينة والمرأة، لما تملكه المرأة في الذهنية البشرية من ضعف:

وبزرةِ الوجهِ قد أعيثَ رياضُها      كسرى وصدتْ صُدوداً عن أبي كَرِبِ

لكنها على ضعفها تمنعت على كسرى وأبي كرب، وهو ما يقتضي ضعفها وقوة المعتصم، وإذا كانت القوة التي تمارس على الرجال هي القتل فإن القوة التي تتجه إلى المرأة هي الاغتصاب: كم كان في قطع أسباب الرقاب بها إلى المخدرة العذراء من سبب وهي من قبل لم تُمس:

بَكْرٌ فَمَا افْتَرَعَتْهَا كَفُّ حَادِثَةٍ      وَلَا تَرَقَّتْ إِلَيْهَا هَمَّةُ الثُّوبِ

ولفظه "الافتراع" تحمل دلالة الجهة عند العرفانيين فالقوي فوق والضعيف تحت، وقد عرف الأدب العربي بالاحتفاء بالانتصار على العدو كثيرا، لكن صور الاحتفاء بما يجري للنساء سواء في صورة مدينة أو هيئة بشرية لا تتوارد كثيرا في أشعار العرب، وإن وردت فهم يذكرون أنهم سبوا فقط دون ذكر حال السبي.

إن افتتاحية القصيدة بالاحتفاء بالقوة وإلغاء العقل المتمثل في الكتب ونسبة العلم والبلاغة والفقهاء للسيوف والرماح والسهام ينتج مثل هذه الصور التي تنتهي لجمالية القبح، ومن هنا لا تنتج هذه الذهنية إلا صور الاحتفاء بالخراب والدمار، فبرى صورة الاحتفاء بالجرب:

لَمَّا رَأَتْ أُخْتَهَا بِالْأُمْسِ قَدْ حَرَبَتْ      كَانِ الْخَرَابُ لَهَا أَعْدَى مِنَ الْجَرَبِ  
بل التلذذ بالديار الخربة:

مَارِبُعُ مِيَّةٍ مَعْمُورًا يَطِيفُ بِهِ      غَيْلَانُ أَبَيْهِ رُبَى مِنْ رُبْعِهَا الْخَرِبِ  
وَلَا الْخُدُودُ وَقَدْ أَدْمِينَ مِنْ خَجَلٍ      أَشْهَى إِلَى نَاطِرِي مِنْ خَدِّهَا التَّيْرِبِ  
سَمَاجَةٌ غَنِيَتْ مِمَّا الْعُيُونُ بِهَا      عَنْ كُلِّ حُسْنٍ بَدَأَ أَوْ مَنْظَرَ عَجَبِ

فالتلذذ بصورة خد (المرأة المدينة) الممرغة في التراب، والاستمتاع بالربيع الخرب والمنظر السمج، لأنها صور نتجت من ذهنية لا ترى إلا أن القوة فضيلة مهما كانت نتائجها، وكل ما ينتج عن هذه القوة فهو جميل ورائع، وبذلك تتفق الدراسة العرفانية في نتائجها مع ما ذهب إليه الغدامي في منهجه الثقافي من أن ذهنية أبي تمام -على حداثة لغته الذهنية التي يشتغل عليها شعره- هي ذهنية رجعية (الغدامي، 2008، ص 177)، وهذا ما تؤكد هذه القصيدة بالرغم من بلاغتها، وليس من شأن الدراسات العرفانية أن تعطي حكما، كما تفعل الدراسات الثقافية لكن قد تدعم الدراسات العرفانية مقولات من اتجاهات أخرى.



## النتائج:

انتهت هذه الدراسة إلى نتائج أبرزها:

- 1- الاستعارات في قصيدة أبي تمام تعود إلى ذهنية تؤطر في إطار القوة.
- 2- تتماسك القصيدة من خلال تعلق الاستعارات الجزئية باستعارة كبرى قوامها "الحياة قوة السلاح"، فالاستعارات الحيوانية والنباتية والرعية والمنتمية إلى اللباس والصيد وغيرها تتضافر مكونة شبكة تعود إلى تصور قائم على القوة.
- 3- فهم الاستعارات من خلال القصيدة وإن كان ممكنا حتى من ناحية عرفانية، يظل فهما قاصرا إذا لم نفهم ذهنية مرسله ومثليته.
- 4- الاستعارة من زاوية بلاغية أسلوبية هي دراسة جمالية تعنى بالتفرد والبعد عن المثل السابق والتجديد، بينما الاستعارة من زاوية عرفانية لا تختلف عن الاستعارة في الخطاب العادي، إذ هي استعارة ذهنية.

## المراجع:

- البغدادي، الخطيب. (د.ت). تاريخ بغداد، المكتبة السلفية.
- البوعمراني، محمد الصالح. (2015). الاستعارات التصويرية وتحليل الخطاب السياسي (ط.1). كنوز المعرفة بالأردن.
- البوعمراني، محمد الصالح. (2009). دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني (ط.1). مكتبة علاء الدين.
- التبريزي، الخطيب. (2007). شرح ديوان أبي تمام (راجي الأسمر، تحقيق)، دار الكتاب العربي.
- التركي، إبراهيم. (2019). دراسات في البلاغة الإدراكية (ط.1). نادي القصيم الأدبي.
- جاكندوف، راي. (2019). دليل ميسر إلى الفكر والمعنى (حمزة المزيبي، مترجم ط.1)، كنوز المعرفة.
- ابن خلكان، أحمد. (د.ت). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر.
- الغذامي، عبد الله. (2008). النقد الثقافي (ط.4). المركز الثقافي العربي.
- لايكوف، جورج، ومارك جونسن. (2009). الاستعارات التي نحيا بها (عبد المجيد جحفة، مترجم ط.2)، دار توبقال.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب، دار صادر.

## Reference

- al-Baghdādī, al-Khaṭīb. (N. D). *Tārīkh Baghdād*, al-Maktabah al-Salafīyah, (in Arabic).
- al-Bū‘amrānī, Muḥammad al-Ṣāliḥ. (2015). *al-Istī‘ārāt al-Taṣawwīyah & Taḥlīl al-Khiṭāb al-Siyāsī* (1<sup>st</sup> Ed). Kunūz al-Ma‘rifah bi-al-Urdun, (in Arabic).
- al-Bū‘amrānī, Muḥammad al-Ṣāliḥ. (2009). *Dirāsāt Naẓariyah & Taṭbīqīyah fī ‘ilm al-Dalālah al-‘irfānī* (1<sup>st</sup> Ed). Maktabat ‘Alā’ al-Dīn, (in Arabic).



- al-Tabrizī, al-Khaṭīb. (2007). *Sharḥ Dīwān Abī Tammām* (Rājī al-Asmar, taḥqīq), Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Turkī, Ibrāhīm. (2019). *Dirāsāt fi al-Balāghah al-Idrākīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Nādī al-Qaṣīm al-Adabī, (in Arabic).
- Jackendoff, Ray. (2019). *Dalīl Muyassar ilá al-Fikr & al-Ma‘ná* (Ḥamzah al-Muzaynī, Tr. 1<sup>st</sup> Ed), Kunūz al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Ibn Khallikān, Aḥmad. (N. D). *Wafiyāt al-A‘yān & ‘Anbā‘ Abnā‘ al-Zamān*, (Iḥsān ‘Abbās, taḥqīq), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Ghadhāmī, ‘Abd Allāh. (2008). *al-naqd al-Thaqāfī* (4<sup>th</sup> ed.). al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, (in Arabic).
- Lakoff, George, & Mark Johnson. (2009). *al-Isti‘ārāt allatī Naḥyā bi-hā* (‘Abd al-Majīd Jaḥfah, Tr. 2<sup>nd</sup> ed.), Dār Tūbqāl, (in Arabic).
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (N. D). *Lisān al-‘Arab*, Dār Ṣādir, (in Arabic).





## The Directive Strategy in Al-Rihani's Book *Al-Masoun*

Dr. Afrah Bin Abdulaziz Al-Ajlan\*

[afaalajlan@pnu.edu.sa](mailto:afaalajlan@pnu.edu.sa)

### Abstract

This study aims to clarify the concept of the directive strategy, and its connection to the rhetorical lesson, reveal the situated context of the blog by talking about *Al-Masoun* and its author (Al-Rihani), and find out its directives in refining morals and correcting behavior by applying the pragmatic approach. It consists of an introduction and two sections. The first section deals with the simple linguistic methods in the directive strategy and the second section is about the complex linguistic methods in the directive strategy to study the directive achievement within the framework of communication, invest the directive strategy in approaching the Arab heritage, root it in literary blogs that are rich in eloquence and clarity, and highlight the link between pragmatics and rhetoric. The study showed Al-Rihani's skill and pragmatic competence through his texts, which revealed some communicative issues such as presupposition, the use of shared knowledge, the level of strength and flexibility, and the interconnection and repetition of directive means to double the effectiveness of the communication process. Al-Rihani places the recipient in a system of perceptions and reflections that guide him to the purpose of the speech.

**Keywords:** Pragmatics, New Rhetoric, Intentionality, Al-Masoun, Communication.

\* Assistant Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Princess Noura bint Abdul Rahman University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Ajlan, Afrah Bin Abdulaziz (2024). The Directive Strategy in Al-Rihani's Book *Al-Masoun*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 72 -98.

© 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.



## الإستراتيجية التوجيهية في كتاب (المصون) للريحاني

د. أفرح بنت عبد العزيز العجلان\*

[afaalajlan@pnu.edu.sa](mailto:afaalajlan@pnu.edu.sa)

الملخص:

تروم هذه الدراسة تبيين مفهوم الإستراتيجية التوجيهية، وصلتها بالدرس البلاغي، والكشف عن السياق المقامي للمدونة بالحديث عن الكتاب (المصون) وصاحبه (الريحاني)، والوقوف على توجهاته في تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك، ومقاربتها تداولياً عبر مقدمة ومبحثين: الأول: الوسائل اللغوية البسيطة في الإستراتيجية التوجيهية، والآخر: الوسائل اللغوية المركبة في الإستراتيجية التوجيهية، وتهدف إلى دراسة المنجز التوجيهي في إطار التواصل، واستثمار الإستراتيجية التوجيهية في مقارنة الموروث العربي، وتأصيلها في المدونات الأدبية الضافية بلاغاً وبيانياً، وإبراز الصلة بين التداولية والبلاغة، وقد أفضت الدراسة إلى مهارة الريحاني وكفاءته التداولية من خلال نصوصه التي أفصحت عن بعض القضايا التخاطبية نحو: الافتراض المسبق، وتوظيف المعرفة المشتركة، ومستوى القوة والمرونة، وتداعي الوسائل التوجيهية وتكرارها؛ لمضاعفة فاعلية العملية التواصلية؛ إذ يضع المتلقي في منظومة تصورات وتأمّلات تهديه إلى مقصدية الخطاب.

الكلمات المفتاحية: التداولية، البلاغة الجديدة، المقصدية، المصون، التخاطبية.

\* أستاذة البلاغة والنقد المساعد - قسم اللغة العربية وأدائها - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العجلان، أفرح بنت عبد العزيز. (2024). الإستراتيجية التوجيهية في كتاب (المصون) للريحاني، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 72-98.

© 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 أُجريت عليه.

## المقدمة:

تسعى التداوليّة بعدّها منظومة معرفيّة استدلاليّة تواصلية إلى الوقوف على قصد المرسل، وإدراك الإستراتيجيات الخطابية للنص، وعُدّت الدلالة السياقية مركز التحليل الذي يشي بالبعد الإنجازي للقول، وتتجلّى فيها كفاءات المتكلم التخاطبية في الجمع بين وظيفتي التبليغ والتهديب، وعدم اكتفائه بتوظيف العناصر اللغوية بل يتعداه إلى أخرى تداولية نحو: القصديّة، والمقام، وسلطة المرسل، واختيار الإستراتيجية الموائمة للحدث الكلامي (مدور، 2020، ص 107)، والسياق التواصلية، والانتقال من الحرفي إلى الإنجازي.

والبحث في إستراتيجيات الخطاب من أبين الموضوعات التي تتغيّا الوصول إلى مقصدية النص، وانتقاء الإستراتيجية الموائمة مرهون بالسياق حتى يحقق المرسل هدفه، وتمثّل الكتب التراثية في تهذيب النفس أداة تاديبية فاعلة للوصول إلى منظومة من المبادئ والسلوكيات والأخلاق تفضي إلى مجتمع سويّ، كما تنقل للمتلقّي إستراتيجيات الخطاب التي يسلكها الوعاظ والتأصّحون. ويعدّ التوجيه من أهم الإستراتيجيات التي يضطلع بها المرسل في نصّه؛ ليحقّق التأثير في المتلقّي، ويبلّغ القصد عبر آليات ووسائل نأت عن مبدأ التّأدّب؛ فالتبليغ أولوية في الخطاب (الشهري، 2004، ص 322)، وقد توجّهت الدّراسة إليها بعدّها نقطة ارتكاز الخطاب التّهديبي لدى الرّيحاني؛ شكّلت ملامحه التداولية، وحقّقت أبعاده الدلالية؛ إذ تحدّث بلسان المرّي المؤدّب عن تهذيب النفس، وتقويم الطّبائع، وتوجيه السلوك، والحثّ على محامد الخلال.

إنّ ندرة الدّراسات التي تناولت أدب الرّيحاني بالدّرس والتّحليل، وانعدامها في المدوّنة محلّ الدّراسة، وكون هذه المدوّنة خطاباً توجهمياً في المقام الأول، مازجاً بين التبليغ والبلاغة؛ قد أغرت الباحثة باستكناه وسائل التّوجيه اللغوية فيها، وتتبع بعديها: الدلالي والتداولي؛ فتعدّ أول دراسة عن كتابه (المصّون).

وتكمن إشكالية الدّراسة في الإجابة عن أسئلة: منها:

ما أبرز الوسائل اللغوية التّوجيهية التي حقّقت غاياتها التّخاطبية؟

كيف تشكّل البعد التداولي في (المصّون) عبر هذه الإستراتيجية؟

أيّ الآليات اللغوية أكثر استعمالاً في المدوّنة؟ وما مردّد ذلك؟

كيف أسهمت هذه الإستراتيجية في تحقيق مقصدية الخطاب؟

هل للقرائن البلاغية أثر في تعديل درجة القوة الإنجازية للأفعال قوّة وتلطيفاً؟ وحُدّت الدراسة بكتاب (المصّون) الواقع في عشرين صفحة، وتهدف إلى دراسة المنجز التّوجيهي في إطار السّياق التّواصلي، واستثمار الإستراتيجية التّوجيهية في مقارنة الموروث العربي، وتأصيلها في مدوّنة الرّيحانيّ الأدبية، وإبراز الصّلة بين التّداولية والبلاغة عبر توظيف الأساليب البلاغية في رفع درجة القوة التأثيرية للأفعال الإنجازية في الحدث الكلامي. واعتمدت في مقاربتها المنهج التّداولي بآلياته المحيثة: القصد، والسّياق، وقوانين التّخاطب، وصولاً إلى وسائل الإستراتيجية التّوجيهية التي يفرضها الخطاب العام. وانتظمت الدّراسة في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، يعقهما خاتمة، وثبت بالمصادر والمراجع على النحو الموالي:

التمهيد، وفيه مفهوم الإستراتيجية التّوجيهية، وملامحها في الموروث البلاغي، وحديث عن السّياق المقامي للمدوّنة.

وتناول المبحث الأول: الوسائل اللغوية البسيطة في الإستراتيجية التّوجيهية.

في حين تناول المبحث الثاني: الوسائل اللغوية المركّبة في الإستراتيجية التّوجيهية.

ثم خاتمة ضمّنت أبرز النتائج والتّوصيات.

وأما الدّراسات السابقة؛ فلم تقف الباحثة -فيما تعلم- على أيّ دراسة اختصّت بأدب الرّيحانيّ عامّة، سوى بحث (ماجستير) أوحد، قبل أربع وعشرين سنة (2000م)، لفتحي شديفات موسومة بـ"نثر علي بن عبيدة الرّيحاني: دراسة موضوعية وفنية"، بجامعة آل البيت في كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، بقسم اللغة العربية وآدابها، جاء في (124 صفحة).

فهو أديب مغمور قياساً بمجاليه، ولم تُحقّق منجزاته إلا متأخراً (وقد أخلص عبدالله الرشيد النظر في تراثه؛ فحقّق أول كتاب للرّيحانيّ عام 1437هـ، وعنوانه: جواهر الكلم وفرائد الحكّم، ثم أتبعه بصنويّه (المصّون والزّمام)، ونُشر ابتداءً في مجلة العرب، المجلد: 57، الجزء: 1 و2، 1442هـ/2021م، ثم أفردهما بكتاب صدر عن نادي القصيم الأدبي، بريدة، ط1، 1444هـ/2022م).

وثمة دراسات اتخذت من هذه الإستراتيجية منطلقاً لها، مع تنوع خطاباتها أشير إليها على

النحو الموالي:



### الخطاب الديني:

-الإستراتيجية التّوجّهية في سورة مريم، دراسة في ضوء تداوليّات الخطاب، لمى خنياب، لارك  
للفلسفة واللّسانيات والعلوم الاجتماعيّة، العدد:24، 2017، كلية الآداب، جامعة القادسية.  
-الإستراتيجية التّوجّهية في خطبة عيد الفطر، خلود الجوهر، مجلة كليّة الآداب بقنا،  
المجلد:32، العدد:58، 2023م.

### الخطاب السّياسي:

-الإستراتيجية التّوجّهية في خطاب إبراهيمي، مقارنة تداوليّة، محمد مدور، مجلة إبراهيمي  
للآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة برج بو عريّيج، ع2، 2020م.  
-آليّات الإستراتيجية التّوجّهية في الرسائل السّياسيّة للأمير عبد القادر، نورية لعرباوي، مفلح  
بن عبدالله، مجلة لغة-كلام، مختبر اللغة والتواصل، غليزان، الجزائر، المجلد:6، العدد:1، 2020م.

### الخطاب التّعليمي:

-الإستراتيجية التّوجّهية في الخطاب التّعليمي الموجه لمعلمي العربيّة لغة ثانية، دراسة تداوليّة،  
إلهام العنزي، مجلة الآداب للدراسات اللّغوية والأدبية، جامعة ذمار، كلية الآداب، العدد:16،  
2022م.

### الخطاب الصّحي:

-الخطاب الصّحيّ التّوعويّ: دراسة تداوليّة للإستراتيجيتين التّضامنيّة والتّوجّهية، مجلة  
العلوم الشرعيّة واللّغة العربيّة، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المجلد:2، العدد:2، 2022م.  
وهو ما يستحقّ البحث في نوع آخر من الخطابات المتمثّل في الخطاب الأدبيّ الأصيل؛ إثرأء  
لهذا التّنوع، ولكون المدونة محمّلة بتوجهات تهذيبية أخلاقيّة بأسلوب بلاغيّ أسر؛ فجمع صاحبها  
بين الإقناع والإمتاع.

### التمهيد:

مفهوم الإستراتيجية التّوجّهية: تعرف الإستراتيجية بأنّها عمل منسّق لبلوغ هدفٍ ما،  
وتستعمل استعمالاً مركزياً في مختلف الفنون الفكرية نحو: علم النفس العرفانيّ، والاجتماعيّ،  
وتحليل الخطاب التي تعدّ شرطاً من شروط إنتاجه (شارودو، ومنغنو، 2008، 532-533)؛ فكل  
خطاب يحوي سلسلة من العمليات الفكرية؛ لتحقيق مقاصد تواصلية فاعلة. وتستند إلى حال



مستقبلية يطمح إليها هذا التفاعل، وارتبطت بمكوّن الهدف؛ فهي فعل مخطّط له يتّجه لتحقيق أهداف معينة.

والتَّوجِيه في اللغة: مصدر للفعل (وَجَّهَ) والجمع: أَوْجُهَةٌ ووُجُوهُ، "وهو أصل واحد يدل على مقابلة لشيء" (ابن فارس، 1399)، ووجه كلّ شيء مستقبله (الجوهري، 1978)، ووجهُ الكلام: السبيل: الذي تقصده به، والتَّوجِيه: إيراد الكلام محتملاً لوجهين؛ يقول تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا" [الروم: 30] أي: اتَّبِعِ الدِّينَ، ويقال: وَجَّهَتِ الرِّيحُ الحصى توجِّهًا إذا ساقته، وخرج القوم ووَجَّهوا للناس الطريق توجِّهًا؛ إذا وطئوه وسلكوه حتى استبان أثر الطريق لمن يسلكه، (ابن منظور، 1414)، فننضوي معانها إلى الانقياد، والمطاوعة، والاتباع، والوضوح.

وهي إحدى إستراتيجيات الخطاب وتعني: منظومة الآليات اللغوية التي يسلكها المرسل لتبليغ قصده إلى المتلقي؛ بالانزياح عن مبدأ التأدب الخطابى وتوجيهه إلى فعل مستقبلية (الشهري، 2004، ص 322)؛ فتبليغ المحتوى مقدّم على التهذيب والتلطف، ويعدّ ضغطاً وتدخلًا في المرسل إليه، ويسمى (جاكسون) الوظيفة الإيعازية (الشهري، 2004، ص 323)؛ وفق ما يمليه غرضها القائم على التأثير في توجيهات المرسل إليه، وتعديل سلوكه.

والتَّوجِيه من وظائف اللغة التي تُعنى بالعلاقات الشَّخصية بحسب تصنيف (هاليداي)؛ فاللغة تعبير عن سلوك المرسل، وتأثيره في توجيهات المرسل إليه وسلوكه؛ فتمتلك بذلك قوة المخالفة كما في الأمر والنصيحة والتحذير والإغراء، وهذه المقاصد هي ما يتغيّا المرسل إنجازها (مدور، 2020، ص 110، والشهري، 2004، ص 323)، والتَّوجِيهات من طراز الأوامر والطلبات يمكن أن تُطاع أو تُهمل، أو يُخضع لها، أو تُستنكر (النجار، 2013، ص 49).

وتندرج هذه الإستراتيجية ضمن أنواع الأفعال اللغوية التي صاغها (سيرل) واصطلح عليها بالأفعال الإنجازية التَّوجِيَّة أو الموجَّهات (يول، 2010، ص 90) كما وُسِّمت بالطلبيّات والأمرّيات (نحلة، 2002، ص 100) وهي "كلّ المحاولات الخطابية التي يقوم بها المرسل بدرجات مختلفة؛ للتأثير في المتلقي ليقوم بعمل معين في المستقبل" (صولة، 2007، ص 105).

ولتحقيق ذلك يستعين بوسائل وآليات لغوية مستنداً إلى دور السياق والمقام؛ فهما تعبير عن مغزى المرسل، ومن أشكالها: الأوامر، والنواهي، والطلبيّات، والتعليمات، والمقترحات (يول، 2010، ص 90)، وبناء على الأسس المنهجية التي وضعها (سيرل) لتبيّن الاختلاف بين الأفعال الإنجازية (وهي



عنده خمسة: الإخباريات والتوجيهات والالتزاميات والتعبيريات والإعلانات. (ختام، 1437، ص 93) وهي: المحتوى القضوي (فعل القول)، ويحوي جملاً مفيدة سليمة التركيب تتضمن حملات قضوية وخبرية، والشَّرط التمهيديّ الإنجازيّ (الفعل المضمّن للقول) الذي يحدد الغرض المقصود من القول، والشَّرط الأساسيّ التأثيريّ (الفعل الناتج عن القول) ويرمي إلى التأثير في المتلقي (حمداوي، 1438، ص 43، والنجار، 2013، ص 48)، وتمثّل هذه الأسس في الغرض الإنجازيّ، واتجاه المطابقة، وشرط الإخلاص؛ فالغرض الإنجازيّ للتوجيهات "توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى الكلمات، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في الإرادة والرغبة الصادقة" (نحلة، 2002، ص 79).

"وتسير هذه التوجيهات في سياقها التداولي بوصف النصّ فعلاً كلامياً مرتبطاً بالعوامل الاجتماعية والنفسيّة والمعرفيّة والرغبة والسّلطة لإنجازه؛ ويسهم المرسل في بنائه وفاق مبدأ التّعاون بينه وبين المتلقي لصناعة شكلٍ من الوعي يجمع بين اللّسانيّ والبلاغيّ والمقاصديّ؛ فيتناسب الملفوظ ووضعيّة التواصل القائمة (المقال والمقام)"، (مداس، 2022، 83).

وما يميّز التوجيه وضوح القصد من الخطاب؛ بحيث يقصي فوضى التأويل وتعدديّة الاحتمال؛ فغاياته التبليغ، وتحقيق الهدف، ومضاعفة الاستجابة؛ لاسيما في خطابات النّصح والتّوجيه التي لا تُولي عناية لمبدأ التّأدب وعوامل التخلّق، وقد يرغب المرسل من هذا التوجيه أن يفرض على المتلقي قيدياً، أو فضولاً خطابياً، أو توجيهاً لمنفعة وإبعاداً عن مضرة؛ لذا فهو قوة ضاغطة وتدخل -ولو بدرجات متفاوتة- في المرسل إليه، وتوجيهه نحو فعلٍ مستقبليّ معيّن (الشهري، 2004، 322).

وثمة أدوات لغوية تؤثر في تعديل القوة التأثيرية للتوجيهات، وإنجازيّة الفعل الكلاميّ تقويةً أو إضعافاً أو تلطيفاً نحو: صيغة الفعل، وأدوات الربط، والتوكيد، والتكرار، (الصراف، 1431، ص 275، 276)، واختيار المادة اللغوية التي تعبّر عن الفعل الإنجازيّ (اصطفاء المفردة) (نحلة، 2002، ص 109)، وربط إنجاز الفعل بالوعد والوعيد، ومدح الفاعل في الأمر وذمه في النهي، وذكر ما يتوقف عليه المطلوب (مدور، 1435، ص 178)، والعلاقات الاستبدالية والتعويضية البلاغية نحو: الاستعارة، والتشبيه، والمجاز، والكناية، والتقابل الدلالي؛ غير أن نظام اللغة لا يفي وحده بإنجاز هذه الأفعال؛ إذ تآزره سلطة المرسل وجهة المنفعة (الشهري، 2004، ص 324).

ومما يسوّغ استعمال هذه الإستراتيجية موقع المرسل في السّلم الاجتماعي، وعلاقته بالمرسل إليه، والتّعاملات الرّسمية في العلاقات التّواصلية التي يؤطّرها جوّ العمل، والشعور بالتّفاوت الفكريّ والمعرفيّ بين طرفي الخطاب، أو الطبقيّ، والحفاظ على التّراتبية التي تكفل الاستمرار والاحترام، وإصرار المرسل على تنفيذ قصده عند إنجاز الفعل، وإقصاء الاعتبارات العاطفية السّلبية التي قد تحدّثها هذه الإستراتيجية في نفسيّة المرسل إليه؛ إذ الاهتمام منصب على التّبليغ والمتابعة (مقبول، 2014، ص 549).

### الإستراتيجية التّوجيِّهية في الموروث البلاغيّ:

تلتقي البلاغة مع التّداولية في الاستعمال والتّواصل، والاهتمام بالمعنى وأطراف العمليّة التّخاطبية، والوعي بقيمة المقام في توجيه الحدث الكلاميّ، ويظهر ذلك في بعض دراسات البلاغيين لقضايا الحال، وتشطير الكلام إلى خبر وإنشاء، وربط المقال بالمقام، وعناصر الموقف الاتصاليّ، ودراسة اللغة بعدها وسيلة تليغية، وتعبيراً عن المقاصد والأغراض (أمبارك، 2022، ص 100).

والتّوجهات فرع عن الأفعال الكلامية عند (سيرل) التي تنقسم بحسب القوة الإنجازية إلى: أفعال مباشرة حرفية، وتدرك بالمقال، وأفعال غير مباشرة مستلزمة، وتدرك بالمقام، (حمداوي، 1438، ص 44) وقد سبق عبد القاهر الجرجاني إلى قريبٍ منها في معرض حديثه عن أضرب الكلام فقال: "ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"، (الجرجاني، 1424، ص 262).

وقد أوجز هذين الضربين بمصطلحي (المعنى) على الأول، و(معنى المعنى) على الآخر بقوله: "وإذا عرفت هذا؛ فهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر" (الجرجاني، 1424، ص 263).

ويتسق ذلك مع معالجة التّداوليين الغرب للأفعال الكلامية؛ فلا يدرسونها مجردة عن سياقها الكلاميّ والحاليّ، أو بمنأى عن غاية المتكلم "وإنما يدرسون إنجازيّة تلك الأفعال، ولا يعتبرونها أفعالاً كلامية إلا بشرط أن تتحقق هويتها الإنجازيّة في السياق عبر الاستعمال" (صحراوي، 2005، ص 53)، وهو ما عالجه البلاغيّون استناداً إلى مبدأ الإنجاز والتّنفيد الذي سبّي بأسلوب الإنشاء في علم

المعاني، وهو نوعان: طلبي وغير طلبي؛ فإنه يستوعب العمليات الانزياحية التي تعد ظاهرة أسلوبية انحرافية عن المعهود؛ فكل انحراف عن التعبير المباشر يقتضي إنجاز فعل يحقق هدف المخاطب ومراميه (هاشم، 2020، ص 27).

ووَزَع السكاكي المعاني على قانوني: الخبر والطلب، وقسم الطلب إلى قسمين: الأول: لا يستدعي في مطلوبه إمكانية الحصول، نحو: التمني، وقد وسَّع أدواته؛ فأدخل مع (ليت) كل أدوات التحضيض: ألا، وهلاً، ولولا، ولوما، التي يتولَّد عنها معنى التنديم، والآخر: ما يستدعي فيه إمكانية الحصول، نحو: الاستفهام والأمر والنهي (السكاكي، د.ت، ص 145-147، والشهري، 2004، ص 330).

فنجده يقول متحدِّثاً عن الأمر في استيعابه المعنى المقامي: "أو كما قلت لمن يدَّعي أمراً ليس في وسعه: افعله؛ امتنع أن يكون المطلوب بالأمر حصول ذلك، وتوجَّه إلى مطلوب ممكن الحصول عليه مثل: بيان عجزه، وتولَّد التعجيز والتحدي" (السكاكي، د.ت، ص 147).

ومجمل ذلك يهديننا إلى تعالق التَّوجيَّهات بمفهوم البلاغة العام: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، المتمثِّل في تخيّر المعنى الحرفي، أو المقامي للفعل التَّوجيَّهِيّ الإنجازي؛ فالمعول عليه مقام الكلام وقرائن الأحوال.

#### السِّياق المقامي: التعريف بالكتاب وصاحبه

مؤلَّف (المصنُون) هو الكاتب البليغ الأديب: علي بن عبيدة الرِّحاني، أحد البلغاء والفصحاء، جمع بين الضَّرْف والبدئية والذكاء حتى فضَّله بعضهم على الجاحظ في البلاغة وحسن التصنيف، وقيل: إنه يسلك في تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة (الحموي، 1414: 1814/4) وكان يُرمَى بالزندقة، وله صلة مع المأمون، وله معه أخبار منها: أنه كان بحضرة المأمون فخمش غلام غلاماً، ورأهما المأمون؛ فأحبَّ أن يعلم هل علم علي، أم لا، فقال له: رأيت؟ فأشار علي بيده وفرق أصابعه؛ أي: خمسة، وتصحيف خمسة (خمشه)، وغير ذلك من الأخبار المتعلقة بفطنته (ابن النديم، 1997، ص 151) وتوفي عام 219م، وله من الكتب: المصنُون، والمعاني، والخصال، والإخوان، والأنواع، وصفة العلماء، وجواهر الكَلِم وفرائد الجِكم (ابن النديم، 1997: ص 151، والزركلي، 1992: 310/4).

أما (المصّون)؛ فهو كتاب محقق في عشرين صفحة (الريحاني، 1444، ص 24-44) في تهذيب النفس، وتقويم طبائعها، والحثّ على التخلّق بالفضائل، والتوجيه إلى طرائق في معايشة العامة، وكيفية التعامل مع صنوف الناس، والحضّ على محامد الخلال، والتحذير من ذميمها (الريحاني، 1444، ص 11).

يقول التوحيدى عنه: إنه "يحوي آدابًا حسنة، وألفاظًا حلوة" (التوحيدى، 1408: 31/7)، وقد صاغه الرّيحانيّ بروح المربيّ والمؤدّب البليغ الذي يظهر مؤهلات لغويّة، وكفاية معرفيّة، ودراية بمواقع القول، وميقاته، واحتمال المخاطبين به، وقوة الحجّة، طيعةً للغة عصره في نفوذ البيان، وأفانين البديع؛ إلا أنها جاءت سلسلة مناسبة، توصلّ بها لإقناع المتلقي المفترض، والتأثير في اعتقاده، وتوجيه سلوكه؛ فجمع بين الإقناع والإمتاع، حتى صار له حظوة بين مؤلفات زمانه إلى أن غالى بعضهم بقوله: "مصونكم خير من قرآنكم!" (التوحيدى، 1408: 151/4).

وهي رسالة تفيض حكمةً وفهماً وأدباً وتوجيهاً إلى متلقٍ متخيّل مفترض؛ فالمرسل يفترض مسبقاً أن المتلقي عاقل لدرجة وعيه بمقاصد الخطاب، والحرص على الالتزام بمضامينه، وهو ما يعطي الخطاب صبغته العامة، ويمنحه صفة الديمومة ومناسبتة لكل وقت؛ فيتجدد بتجدد قراءته. وقد أكسبه قربه من المأمون، واضطلاعاً باللغة والبلاغة والبيان، ومجالسته لأصناف الناس سُلطة معرفيّة تجعل لتوجيهاته قبولاً وتأثيراً، وانتظمت في وسائل لغويّة على نمطين: الأول: بسيط، ويضم: التّوجيه بالأمر والنهي والاستفهام والتحذير والتضييض، والآخر: مركّب، ويضم: ذكر العواقب، والتوجيه المركّب.

المبحث الأول: الوسائل اللّغويّة البسيطة في الإستراتيجية التّوجيئة  
الأمر:

يعدّ الأمر أقوى مجال فرعيّ للتّوجيه؛ إذ يتحقق فيه شروط مهمّة تعطيه القوة، أبرزها: الاستعلاء، (الصرّاف، 2010، ص 269)، "وإذا كان الاستعلاء ممن هو أعلى رتبة من المأمور؛ استتبع إيجابه وجوب الفعل بحسب جهات مختلفة وإلا لم تستتبعه" (السكاكي، د.ت، ص 152).  
والمواضعة اللغويّة وسلطة المرسل هما من يحددان صيغة الأمر الواجب على أصل دلالته؛ فحينما تفقد الصيغة شرط الاستعلاء تستحيل إلى معانٍ توجيئة مجازيّة تحقّق صوراً تداوليّة بحسب المقام نحو: الإرشاد، والتّوجيه، والتخويف، والتّضريح، (القزويني، 1424، ص 137، 138).

ومما يمنح التوجيه بالأمر حُكْمًا معينًا وجهة المنفعة؛ فإن كان توجيهًا لثواب الآخرة سمي نديبًا، وإن كان تهذيبيًا للأخلاق وإصلاح عادات، سمي تأديبيًا، وإن كان توجيهًا لما فيه مصلحة دنيوية سمي إرشادًا، (الشهري، 2004، ص 343) وقد أتت توجيهات الريحاني على الحكيمين الأخيرين. والأمر أكثر وسائل التوجيه استعمالًا عند الريحاني معبرًا عنه بصيغ متنوعة هي فعل الأمر، والمضارع المقترن باللام، وألفاظ الجوب، وتُعزى هذه الوفرة إلى طبيعة الخطاب التهذيبي الذي يلتمس الإرشاد والتوجيه والتطوع، ويستتبع الأوامر بمسوغات إقناعية، وحجج منطقيّة رغبة في إحداث التأثير في المتلقي، وتوجيه سلوكه نحو الأصلاح لنفسه أولًا، ولتعامله مع الآخر ثانيًا. يقول عن فضيلة إصلاح النفس وأثرها في تقبل الآخرين الوعظ: "ومن أراد أن تنقاد له القلوب بالطاعة، ويُشعره سامعُه بقبول ما يودعه من الموعظة؛ فليتول ذلك من نفسه، فإن قدر على رياضتها، ووقف بها حيث يجب من مصلحتها، فليثق عند ذلك بسرعة نفاذ أمره في غيره، وقبول ما يراه، ويأمر به سواه، فإن المهذب مطاع، والعاجز عن مصلحته؛ لا يحظى غيره بعظته" (الريحاني، 1444، ص 26).

أتى فعل الإنجاز التوجيهي بصيغة الأمر الصريح المباشر في موضعين: الأول: (فليتول)، والآخر: (فليثق) وقد سبقا بمقدمات هي منتهى التخلّق بإصلاح النفس وتقويمها؛ فقدّم النتيجة على السبب في أسلوب تشويقي تحفيزي؛ لإقناع المتلقي بتمثل تلك القاعدة التربوية؛ فأدى الأمر في الموضعين تداولية الحث والترغيب.

ومما يغذي القوة الإنجازية لفعلي التوجيه وقوعهما في محضن أسلوب الشرط؛ إذ وقعا جوابًا له في ارتباط تلازمي بين الفعل وجوابه: فإن صلحت النفس وهُدّبت قبل منها النصح، والموضع الآخر- وهو بسبب من سابقه- إن قدر على ترويضها فسيطاع في كلّ ما يأمر به.

ويعرّز ذلك الفعل الإثباتي الإخباري المؤكّد ب(إن)، مقررًا تلك القاعدة، ودافعًا كلّ متردّد إلى امتثالها؛ "فالمهذب مطاع، والعاجز عن مصلحته لا يحظى غيره بعظته". ولعل تركيز الحدث في الخطاب يكمن في تقويم الذات الذي لا يتأتى إلا بالمصابرة على فعل الحسن، والتعوّد عليه، وممارسته؛ حتى يصبح ملازمًا لصاحبه، وهو ما أوحى به مفردة (ترويضها) فهي أقدر على توجيه الملفوظ نحو النتيجة، ولما يتمتع به الريحاني من كفاءة تداولية؛ توسّل بما تطرب إليه النفس الإنسانية من رغبتها في السلطنة والطاعة، وهذا أدعى للقبول وإنجاز الفعل المطلوب.



ويقول في موضع آخر مبيناً مغبة العجلة والغضب: "وتنكبّ العجلة قولاً وفعلاً، وتفهمّ ما قيل فيمن عرف بها، واحذرهما قبل أن يقع بك ما ذمّ منها، واستعدّ لحريق الغضب بالأناة قبل أن تلتهم ناره في لحمك ودمك، فإنّ إطفاءه قبل انتشاره يسير، وعند اشتعاله عسير" (الرّيحانيّ، 1444، ص 31).

إذ يلحظ تداعي الأفعال الإنجازيّة بصيغة الأمر المباشر (تنكبّ، تفهمّ، احذرهما)؛ لتجنّب العجلة قولاً وفعلاً، داعياً للتفكير فيما قيل عن أربابها، ومحدّراً من مذمومها، وقد عبّر فعل الأمر عن قوى إنجازية لمعانٍ مستلزمة مقامياً هي الإرشاد في (تنكبّ)، والاعتبار في (تفهمّ)، والتحذير في (احذرهما)، وغدّى هذا التّوجيه بنية الفعلين الإنجازيين: تنكبّ، تفهمّ، إذ دلّت صيغة (تفعل) على ضرورة تجنب هذ الدّاء، وعبرّ عن مدافعة الغضب بالفعل التّوجيهي (استعدّ) الذي أدّى تداولية الإرشاد.

ومما قوىّ درجة الفعل الإنجازي التشبيه البليغ القائم على المقايسة المكثفة التي تضمن صحة العرض "واستعدّ لحريق الغضب بالأناة" فهو أداة برهنة ذات قيمة حجاجيّة إقناعيّة؛ تأسست على تشابه العلاقة بين الحريق والغضب في الإفساد وترتب الضرر، ومثله التّقابل الدلالي بين كون إطفائه قبل تفشّيه يسيراً، وبعد اشتعاله عسيراً؛ فكأنه بذلك يستفزّ المتلقي للعدول عن الغضب بعد عقد موازنات ذهنيّة تقوده إلى الإذعان، ويتغيّ الرّيحانيّ عبر توالي أفعال الأمر الإنجازية في هذا النصّ بتّ الحياة في الحدث التواصليّ؛ إذ يضع المتلقي في سلسلة تصورات ضمنيّة تهديه إلى مقصدية الخطاب، وهذا أبلغ في التأثير.

ويقول عن تطلّب المروءة: "ولو لم تكن توجد إلا في البلد النازح وبالمؤن العظام، وجب على من عرف قدرها التماسها على كلّ حال، فكيف وهي عندك محبوسة، وفي أخلاقك مستكنّة؟" (الرّيحانيّ، 1444، ص 29).

يندرج هذا الخطاب تحت سياق قيمة المروءة؛ فهي سبب الطّاعة والسّيادة والشّرف، وتوسّل بفعلي الإنجاز بصيغة الأمر الحرّفي (فاصحب المروءة، واصبر على صيانة نفسك من الشّين)؛ لتحقيق تداولية النصّ والإرشاد.

ثم ترقّى الحدث الكلامي، فورد الفعل الإنجازي موجّهاً بلفظ الوجوب (وجب) منازحاً عن مبدأ التّأدب؛ فاستعمال ألفاظ الوجوب أقلّ تأدباً من فعل الأمر الصريح، وفيه فرض التّوجيه على سبيل

التأديب؛ بناء على تلبسه بالسلطة وإن كانت نسبية؛ فالريحاني لا يملك سلطة أمرة ضاغطة؛ إلا أن المرئي قد ينفعل لتحقيق هدفه من الخطاب بأوضح الطرق وأجزها؛ لعظم المأمور به.

ومما يضاعف قوة الإنجاز وقوع الفعل (وجب) بين جملتين بينهما مفارقة دلالية؛ إذ حققتا ثنائية البعد وما يستتبعه من مشاق (البلد النازح، المؤن العظام)، والقرب إلى حدّ عدم الاكتراث (عندك محبوسة، وفي أخلاقك مستكنة)، وهذا التدافع يقود إلى التسليم بقيمتها التهذيبية، وبعدها الأخلاقي.

### النهي:

وهو طلب الكفّ عن القيام بالفعل على وجه الاستعلاء والإلزام (القزويني، 1424، ص 139)، ويُعبّر عنه بصيغة واحدة (لا تفعل) الفعل المضارع المقرون بلا الناهية، وقد يخرج من دلالاته الأصلية (طلب الكفّ) إلى توجيهات إنجازية تؤدي أغراضاً سياقية، ووظائف تواصلية بحسب مقصد المتكلم من الخطاب؛ إذ يتضمن قوتين: إبلاغية كامنة في الفعل الكلامي، وتأثيرية بحسب مقام التداول نحو: الإرشاد والتحذير والتخويف.

وقد توالى في خطاب الريحاني التوجيه بالنهي؛ استقصاء لملايسات الحدث نحو قوله: "لا تسَل غير نفسك عن أمرك، ولا تسمع منها إلا ما يزكّيه علمك، ويحقّقه فعلك؛ لأنك بك أعلم، فإن قضيت خفيات أمورك المستورة؛ فلا تدخلنك الشبهة في صحة ذلك عند الناس وتبجيلهم لك عليه، ولا يغرك القول الذي تلقى به عند الحاجة تعرض إليك، بأن يستدرجك ذو مَلَقٍ ليعطفك بالغرور، فإن أنقص الناس حظاً من صدقٍ بغيب يكذب به عيانه، وتنفيه أفعاله" (الريحاني، 1444، ص 27).

حيث سرد جملة من التعليمات المهمة التي تطهّر النفس وتبعد عنها عوائل العُجب؛ فكلّ بحسب ما تصدّقه أفعاله، ولا يطرب من ثناء مرهون بحاجة، باستدعاء أفعال توجيهية مباشرة: (لا تسَل، لا تسمع، فلا تدخلنك، ولا يغرك) ويعقد بذلك علاقة تعاون مع المتلقي؛ إذ يؤسّس خطابه على توظيف الخلفية المعرفية المشتركة، وما تُمليه كفاءته اللغوية، والتداولية؛ ليصل إلى هدفه من الخطاب، وهو التأديب، والتهذيب، والإرشاد.

وتوالى تلك الأفعال مع ما في كلّ فعل من طاقة حجاجية مضاعفة \_ حيث يطلب النهي ترك فعلٍ ما؛ مما يعني ضمناً إنجاز نقيضه -أدعى لقبول الخطاب، كما تلتطف الريحاني في خطابه؛ ليخفّف من حدّة التوجيهات سيراً على قاعدة التودّد في مبدأ التأدّب عند رويين لاكوف (عبدالرحمن،



1998، ص 140)، فاستعان بكاف الخطاب (نفسك، أمرك، علمك، إنك، بك، تدخلتْك، يغرّتْك، يستدرجك، ليعطفك) التي قوّت علاقة التّضامن بين الطرفين؛ إذ يأنس المرسل إليه ويطمئن لما يبديه له المرسل من عناية وتقويم.

وانثالت في الخطاب منظومة مؤكّدات صريحة وضمنية؛ لتكثّف فاعليّة الخطاب، وترفع درجة القوة الإنجازية لفعل التوجيه أبرزها: ورود الفعلين الأولين (تسل، تسمع) في سياق القصر بطريق النفي والاستثناء؛ تقريراً لمضامين تلك التعليمات، ودفعاً لكل شكّ في صحتها، كما أنه "يضيق المحتوى ويسرّع في الوصول إلى النتيجة؛ إذ يبرز ما يعتقده المرسل ويدافع عنه بمقصدية" (صادق، 2015، ص 109).

والعدول التّركيبيّ بطريق التّقديم والتّأخير (فإنّك بك أعلم) للتّخصيص؛ فكلّ نفس أعلم بأمرها، ومجيئها بفعل إثباتي مقرون ب(إنّ) المؤكّدة وهي في قوة تكرير الجملة مرتين (ابن يعيش، د.ت: 544/3)؛ لإثبات الخبر الذي جاء تقريراً للفعل التّوجيهي (لا تسمع)، وإلحاق نون التوكيد الثقيلة بالفعل (لا تدخلتْك) إمعان في النّهي عن اتّباع الشّبهة، والتّقابل بين (من صدّق بغيب يكذّبه عيانه) يدفع المتلقي لمعاودة النظر في نفسه ومدى مطابقتها أفعاله لما يُقال عنه.

ويقول في موضع آخر: "ولا تُحمّل الناس فوق وسعهم بعظمتك؛ فتثقل عليهم نصيحتك؛ فإنّ المتطبّب إنّما يأمر بالدواء على قدر احتمال النّحيظة إذا كان رفيقاً، والقياس على الناس بالوفاء قبل الامتحان خطر، وإيجاب الحكم عليهم عسير، والامتحان يُبدي جواهر الإنسان، فلا تمدحنّ امرأً بلا تجربة" (الرّيحانيّ، 1444، ص 35).

سياق الخطاب إرشاد إلى كيفية التّعامل مع الناس بالنّهي عن إثقالهم بالموعظة، والكفّ عن تزكيتهم إلا بعد امتحانهم. ووضع لكلّ معياراً؛ فالوعظ يكون بقدر محتمل لا تأنفه النّفس، والحكم لاحق للتّجربة، وأسفر فعلا الإنجاز بصيغة النّهي الصريح (لا تحمّل، لا تمدحنّ) عن تداوليّة الإرشاد والتّنبية، ويروم المرسل من توالي النّهي في هذا الخطاب تفعيل التّواصل مع المتلقي، بدفعه نحو التأمّل في العواقب المترتبة على تلك الأفعال، والتّفكير فيما للوصول إلى هدفه بإيجاز،

وتتمظهر في النّص بعض القرائن اللّغويّة التي تسهم في رفع القوة التأثيرية للتّوجيه نحو: تضعيف الفعل (تحمّل) الذي يوحي بثقل الأمر وشدة أثره في النفس، واعتلاق نون التوكيد الثقيلة بالأخر (لا تمدحنّ) للتّشديد على أهمية حفظ اللسان عن المدح بغير تجربة، وإن كان النّهي في مقام المدح؛ فكيف بالقُدح؟!

## الاستفهام:

وهو أسلوب خطابي يُستعمل تداولياً للإقناع والتأثير بصورة تستفزّ الذهن، وتستحثّ العقل، ويسهم في تسيير الخطاب وفاق مقتضيات المقام وسياق الحال، ويعرف بأنه طلب الفهم والإعلام عن خبرٍ لم يكن معلوماً عند المتكلم (العلوي، 1400: 286/3)، ويخرج من معناه الوضعي ليؤدي أغراضاً تواصلية تُدرّك بمعونة السياقين: المقامي والمقالي نحو: التقرير والإرشاد والإفهام، والتّحضيض والتبكيث (السكاكي، د.ت، ص 150، السيوطي، 1442، ص 636-639).

ومن شواهد عند الريحاني قوله: "أما في هذا ما يمنع المنصف من ادّعاء الحكمة، ويردعه عن الاستطالة بالفطنة، ويوجب عليه التّقصّ في التّفنيس والتّركيب؟" (الريحاني، 1444، ص 25).

أتى هذا النص بعد دعوة إلى الانشغال بتطهير التّفنيس عن مراقبة هفوات الناس، والاتعاظ من صروف الدنيا، وتأسس الخطاب التّوجيهي على بنية الاستفهام العميقة؛ إذ قدّم التّوجيه بأداته الهمزة محملاً بتنبيهات أخلاقية تستلزم الإقرار بمحتوى الخطاب القضيوي، وتأكيد ما علمه المرسل سابقاً وافترض معرفة المتلقي به (العززي، 2022، ص 333)، والاستجابة في عمل فعليّ يكمن في ترك العُجب وادّعاء الكمال، وأدى بذلك إلى تداولية التقرير، وهو حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه إثباتاً أو نفيّاً؛ لغرض من الأغراض (العاكوب، 1417، ص 275)، وهو هنا التهذيب والتأديب.

وكان ممهداً لأفعال كلامية توجيهية مباشرة بألفاظ المعجم (يمنع، يوجب)، في خرقٍ لمبدأ التّأديب عبر سلطة تحكّمها الرغبة في الإقناع الصريح، وتقويم سلوك المرسل إليه؛ ليحقق مقصدية الخطاب بوضوح يدفع تزاخماً الاحتمالات؛ فالريحاني يقوم بعملٍ إصلاحيّ سلوكي، والمُنصف العاقل يقرّ بنقصه في المظهر والمخبر ولا يدعي الكمال؛ مما يعني تعاهد الذات ومراقبتها في أحوالها، وتقويم أودها، وتوجيهها إلى محامد الخلال.

وفي سياق حديثه السالف عن المروءة استعمل استفهام الحال (كيف)؛ تدليلاً على قرب منالها لمن أعمل عقله بقوله: "فكيف وهي عندك محبوسة، وفي أخلاقك مستكتة؟" وقد أدى الاستفهام تداولية الحثّ والتّريغيب في التخلّق بالمروءة، كما اضطلع بدور ظاهر في جذب انتباه المتلقي، وإشراكه في الحدث التّواصلي، واستنطاقه لحظة التلقّظ، وهو ما يؤثر في قبول التوجيه والتسليم له.



## التَّحذِير:

وهو تنبيه المخاطب على أمر مكروه ليتجنبه (حسن، د.ت: 126/4)، ويندرج إنجاز فعل التحذير ضمن أفعال النَّصَح الضمَّنيِّ للمرسل إليه، ويوحى بصراحة الخطاب، وصدق المرسل في توجهاته ما يكسبه الثقة في خطابه. (الشهري، 2004، ص 355).

ومن شواهد الخطاب التالي: "رأيت البغي من جهل المرء بسرعة نصر الله لمن بغى عليه، وهو من فروع الحسد؛ فإياك أن تضَيِّفه قلبك ليلة، وأن يقيمَ به يوماً واحداً؛ فإنَّ صرعةً صاحبه لا تُقال، وكاد يكون بمعزلٍ عن حفظ الله، وغيرَ مصاحبٍ بالصُّنع" (الريحاني، 1444، ص 30).

استفتح الرَّيحاني خطابه بفعلٍ إثباتيٍّ؛ منفراً من صفة البغي، ومحدِّراً من تمكُّنها في القلوب، ومبيِّناً سوء مآلها؛ جرياً على قاعدة الكيف عند (باخ) (الشهري، 2004، ص 338)؛ إذ قدَّم في توجيهه مبررات تدفع المتلقي لتجنُّبها؛ فعاقبة البغي لا تُغتفر، وفاعله بمنأى عن العناية الإلهية، وعن الصحبة وإن كانت متكلِّفة؛ وهو ما يتماهى مع غاية المرسل المتمثلة في حمل المتلقي على المطاوعة والإدعان، ويتمظهر الفعل التَّوجِيهِيَّ عبر أداة التحذير (إياك) التي أفادت تداولية النَّصَح والإرشاد.

وجاء الخطاب مثقلاً بحمولة دلالية ترفع من درجة القوة الإنجازية للفعل الكلامي؛ فانتقاء مفردة (البغي) عوضاً عن الظلم والجور مثلاً؛ توحى بفضاعة الفعل، فهي شدة الطلب بالتغليب، ومجاوزة الحدِّ بغير حقٍّ لقصد الإفساد وإلحاق الضرر، (العسكري، د.ت، ص 171)، وإسباغ أحوال الإنسان (الضيف العابر والمقيم الدائم) على البغي بطريق التشخيص؛ لإبراز المعنى وتقريبه، فضعف القوة التَّدليلية على خطره، وأتى الطباق بين المفردتين (تضَيِّفه، تقيمه)؛ لتحقيق رفض البغي في كلِّ الأحوال عابراً كان أم دائماً، ويعززُه تعقيبُه لهما بـ(ليلة، ويوما) استغراقاً للأوقات كافة.

كما أفاد العامل الحجاجي (كاد) مع المقاربة الإقناعَ بأهمية الأمر المحذَّر منه "بتكثيف الفكرة وحصر إمكاناتها للفت انتباه المتلقي من خلال إبراز المضمون بمستوى قريب جداً وذلك برفع درجة التخييل إلى مستوى استحضار الحدث" (صاديق، 2015، ص 108).

وفي موضع آخر عبَّر بالفعل التَّوجِيهِيَّ الحرفيِّ بلفظ المعجم، فقال محدِّراً من العجلة: "واحذرْها قبل أن يقع بك ما دُمَّ منها"، وعُدَّ ذلك تدنيّاً في مراعاة العلاقة العاطفية للمتلقي؛ لما فيها من قوة إلزامية صريحة؛ إذ أنتج خطابه وفق موقعه السَّلطويِّ؛ فامتلك سلطة الأمر بمجرد تلقُّظه في الخطاب؛ فضلاً عن سلطته المعرفية ورغبته في التَّوجِيه والتأديب.

## التَّحْضِيضُ:

ويعني "التَّربُّيب القويّ في فعل شيء أو تركه، وتظهر القوّة في اختيار الكلمات الجزلة، وفي نبرات الصوت" (حسن، د.ت: 512/4)، وقد استعمله الرِّيحانيّ مرة واحدة في سياق الحديث عن الحسد موجِّهاً إلى السلوك الأنفع لمن أصيب به: "ورُبَّ حاسد هو أعظم نعمة من المحسود، فلو تشاغل بشكر ما أعطي؛ كان أجدى عليه في المزيد". (الرِّيحانيّ، 1444، ص 30).

إنّ الباعث على هذا التّوجيه هو انشغال المرء بتتبّع نِعَم غيره عن التّمَتّع بما أفاء الله عليه من نعم تستلزم شكرها، وهو قصور يفضي إلى انعدام القناعة وافتقاد الرِّضا، وقد أدّى الفعل التّوجيهيّ المباشر بأسلوب التّحْضِيض، عبر أدواته (لو)، لغرض التّحفيز، والاستحثاث، ويتغيّبا الرِّيحانيّ من ذلك أن يتشارك مع المتلقي، في إنشاء قيمة تربويّة حُلُقِيّة، مفادها مجانية الطّمع؛ مستعيّناً بالمعرفة المشتركة، وكفاءته التداولية.

ولتكثيف درجة القوة الإنجازية للتوجيه توّسل بحجة الشاهد القرآني (سلطة دينية) في قوله تعالى: "لِئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ"، [إبراهيم: 7]؛ فأضفى على خطابه سلطة كبرى مستمدّة من سلطة الخطاب المقدّس المنقول منه الذي يعدّ مرجعية للمسلمين؛ تسهم في تقوية درجة التّصديق بهذه الحقيقة: الشُّكر بوابة العطاء؛ بل ويقطع كلّ رأي يخالفها، وانحصر دور الرِّيحانيّ في اختيارها وتوجيهها نحو الغرض المنشود. وفي بنية الفعل (تشاغل) بزنة (تفاعل) منحى توجيهيّ تعليميّ بالتدرج في هذا الفعل (التشاغل بالشكر) ليصبح سلوكاً ممارساً، وسمة ثابتة تكسبه المزيد.

## المبحث الثاني: الوسائل اللّغويّة التركيبية في الإستراتيجية التّوجيهية

## ذكر العواقب:

إنّ من الآليات الصريحة المباشرة في التّوجيه ذكر العواقب المترتبة على الفعل، أو التّرك بطرق منها: وصف الفعل بالسوء والحسن، وربط الإنجاز أو التّرك بالوعد والوعيد، أو الثواب والعقاب، ويدخل فيه أسلوب الشّروط؛ إذ يجمع في بنيتها العميقة دلالاتي الأمر والنهي (الشهري، 1444، ص 361-363)، التي تؤوّل إلى التخويف أو التّربيب.



وقد تمكَّنت من أسلوب الرِّيحَانِي في كتابه حتى باتت نواةً مركزيَّة لتوجهاته؛ تخرج منها وإليها تعود، وطلبًا أساسيًا لمقاصده من تقويم سلوك، وتصويب اعتقاد، وتهذيب خُلُق؛ لاستمالة المتلقي وتطويعه لقبول مضمون الخطاب المفضي إلى التسليم والاقتران.

وافتح كتابه بها فقال: "الدَّهر أنصحُ المؤدِّبين، وأفصحُ الواعظين، وكفالك من كل يوم خيرٌ يورده عليك، ونبأ ينقله إليك، وعبرةٌ يكشفها لك، وإنَّما الأيام مراقي في الأدب، ودرجاتٌ إلى العِلْم الأكبر، فمن فهمَ عنها غيرها وتفكَّر في صروفها ومحتتها؛ سعد بعلمه، ولم يفتقر إلى غير نفسه" (الرِّيحَانِي، 1444، ص 24).

إذ يُعلي عبر الفعل الإثباتي من زُتبة الدَّهر، ورفعته مقامه في الإصلاح والتقويم؛ فهو أنصح مؤدب، وأفصح واعظ، تلاها سرد مسوَّغات بلوغه تلك المنزلة؛ فيأتي بأخبار ومنافع يرتقي بها الفرد علمًا وقدراً، ومَحَنٍ يحذر الوقوع في مثلها؛ فالفطن من انتفع بخيره، وحذر من صروفه؛ ليظفر بالسعادة، ويغتني بنفسه عن الآخرين، وفي بسط تلك العواقب ما يستميل المتلقي، ويرغبه في التفكير في حقيقة الدنيا وأحداثها، وأخذ العبرة منها، فأدَّت إلى تداولية التَّربُّغيب والتَّحفيز.

ومما ضاعف فاعلية القوة الإنجازية ورود صيغة التفضيل (أنصح، أفصح) بذكر المفضَّل، وطَيَّ المفضَّل عليه للتركيز عليه؛ فالتفضيل نصٌّ تأثيريٌّ يحثُّ على الأفضل ليؤسِّس قاعدة أخلاقية تاديبية، وليبني علاقة تداولية مع المتلقي بتقديم مسوَّغات هذا التَّفضيل، كما تجاوز أسلوب الشَّرط شكله اللِّساني إلى التَّخاطب، والإشارة إلى مقصدية النصِّ عبر علاقة التلازم بين جملتيه؛ فمن أخذ منافع الدهر، وجانب مضاره بالتفكُّر؛ "سعد بعلمه، ولم يفتقر إلى غير نفسه".

وفيه دلالة ضمنية على الوجوب، وتشخيص الدهر وتشبيهه بالإنسان المحذوف، والمرموز إليه بشيء من لوازمه (الفصاحة، النَّصح، الإخبار، الإنباء)؛ لنقله من الغموض إلى الوضوح؛ فهو تقريب بين متباعدين، مما يُكسب الخطاب قوة في الوعي المدرك.

ومثل ذلك ما تنوول في صفة الحسد "فإنَّ صرعةً صاحبه لا تُقال، وكاد يكون بمعزل عن حفظ الله، وغير مصاحب بالصَّنع"؛ فأتى التوجيه ببيان مغبته ليؤدي تداولية التَّخويف والتَّرهيب.

ويقول عن المكارم: "واعلم أنه لا يسقط مكرمة، ولا تخفى حسنة عن حامل يحملها، ينشرها عنك، فتكسب نفسك جمالا بها، وتروح في نسيم حمدك عليها، وتُبرد اللِّهب الواصل إليك".

(الريحاني، 1444، ص 32)، حيث استفتح خطابه بفعل إنجازي بصيغة الأمر الحرّفي (اعلم)؛ لغرض التنبيه، وجذب المتلقي لقوله، وهو أن المكارم لا تُنسى، ثم بيّن ثواب ذلك؛ ليؤدي وظيفة تأثيرية تداولية فضلاً عن وظيفته التبليغية.

ففعل المحامد والسعي في الخير بين الناس يبقى أثره الجميل وإن رحل صاحبه؛ بالثناء والذكر الحسن الذي يُطرب النفس ويؤنسها؛ فتلقاه كنسيم بارد يطفئ كل وعثاء! في إشارة منه إلى تداولية الحث والترغيب والتحفيز.

وارتباط التوجيه بجناس الاشتقاق والسجع يكسبه قوة تبليغية من جهة فاعلية الكلام، وبلاغية من جهة الصياغة، وهو أدعى للقبول والتأثير وإنجاز الفعل المطلوب (الهلول، 2011، ص 133).

ويتحدث عن حقيقة الوفاء بعد مقدمات تفضي إلى حقيقة مؤداها: لا تنتظر الوفاء من الناس؛ لتعذره ولتكن الوفيّ الذي تأمله: "فإذا استحكمت بأسك من وفائهم؛ فكن أنت محتملاً على ماكنت ترغبه منهم، وتطلبه عندهم، تكن حصناً يلجأ إليه، وركناً يُعتمد عليه، ومفزعاً عند النوائب، ومفخر الأعقاب". (الريحاني، 1444، ص 34)، ملتصقاً بالإقناع بذكر العواقب عبر أسلوب الشرط بأداته (إذا) الدالة على تحقق وقوع الأمر وكثرته (السكاكي، د.ت، ص 115).

فالخذلان وارد، والوفاء ميووس منه، وضاعف التوجيه بمجيء جواب الشرط فعلاً إنجازياً بطريق الأمر المباشر (كن)، مرشداً المتلقي إلى التلبس بمستتبعات الوفاء من صبر واحتمال واحتواء، المفضي إلى حسن الأثر؛ فهو علم في الوفاء، مهيب الجانب، وملاذ التائبين، ومفخرة للعقب والأحباب، وقد فعل الخلفية المشتركة وكفاءته التداولية للتأثير في المتلقي، وتوجيهه نحو الأنفع له منطلقاً من حقيقة النفس، وحما السيادة والثناء؛ وفيه تحريك مكنونها، وإثارة انفعالها لدرجة قبول الخطاب، وتحقيق معاني تداولية مستلزمة مقامياً تتمثل في الحث والإرشاد والتأديب.

وتدفقت في النص ظواهر سياقية تُنمي قوة التوجيه، نحو: بنية الفعل (استحكمت) الدالة على إحكام السيطرة وتمكّنها من صاحبها، وعلاقات الاستبدال بطريق الاستعارة التصريحية؛ فشبه الوفي (بالحصن، الركن) بجامع المنعة والقوة والمقاومة والرسوخ؛ ذلك التشابه الذي يصل إلى عدم التفريق بينهما على سبيل التفخيم والتعظيم.



والمبالغة في تصوير الأثر يعطي التّوجيه حيويّة بتفاعل المتلقي مع هذه المقارنات الضّمنيّة؛ مما يضمن سلامة الرأي؛ لاسيما إن كان مقروناً بتطرية الكلام بأسلوب السّجّع الذي تطرب له الأذن؛ فيكون المرسل قد جمع بين الإقناع والإمتاع.

ونقف عند قوله: "ولا تكونوا بحّاثين عمّا غاب عنكم؛ فيكثر عائبكم، وتحفظوا من الكذب؛ فإنّه أسقط الأخلاق قدرًا، وهو نوع من الفحش وضرب من الدناءة" (الريحاني، 1444، ص 36) إذ نهى بالفعل الصريح المباشر (لا تكونوا) عن الفضول مرة بعد أخرى، والإلحاح في تتبّع أخبار الناس، المفهوم من صيغة المبالغة (بحّاثين)؛ فهو من دنيّ الصفات التي تصعّر قدر صاحبها.

يعقب ذلك فعل إنجازي بصيغة الأمر الصريح (تحفظوا) بصيانة اللسان عن الكذب، أوضع مراتب الخلق؛ لما فيه من سوء وخسّة، وفي سوق عواقمهما بأفعال إنجازية إثباتية ترسيخ للنهي الضمني، وحثّ على مجانبتهما، ووجهة المنفعة هنا تصبّ في صالح المتلقي؛ فبتركه لهما يسلم من العيب والدناءة، وتمثّلت الوظيفة التّداوليّة في الإرشاد بطريق التّنفير والتّقبيح.

ويقول في موضع آخر "وليصدق المرء مع نفسه ويعرف أين يضع قدمه فإنّ عليه عيونًا تحصي خطاياهم ومسامع تعي عيوبه" (الريحاني، 1444، ص 39).

جاء الفعل التّوجيهي بصيغة الأمر المباشر بطريق الفعل المضارع المقرون باللام (ليصدق) محملاً بقوة إنجازيّة تضمّن ضرورة الصّدق مع النّفس ومراقبتها في سائر أحوالها، وقد جاء توطئة لفعل إخباري بضرورة انتقاء الطّريق القويم (فإنّ عليه عيونًا)، واقترن الخبر ب(إنّ) المؤكدة؛ لتبرير التّوجيه في فعل الأمر (ليصدق)، ولتقرير حقيقة بعض البشر في تتبّعهم الآخرين وترقبّ عثراتهم؛ فأدّى إلى تداوليّة التّخويف والتّحذير.

ومما زاد قوة الإنجاز وضاعف قوة الإقناع الأسلوب الكنائي (ويعرف أين يضع قدمه) عن سلامة الطريق؛ فأكدت الخبر بجمعها بين السبب والنتيجة، وعلاقة الاستبدال الكامنة في المجاز المرسل لعلاقة الجزئية (وعيونًا، مسامع) لغرض التّبئير بتسليط الضوء على الجزء الأهم بطريق المبالغة المتمثل في مراقبة الناس له وحديثهم عنه؛ مما يستوجب الحيطة والحذر من الوقوع في المحذور.

التّوجيه المركّب:

يعمد المرسل إلى جمع أكثر من أسلوبين في سياق توجيهي واحد، سواء كانا متضادين هيئة نحو أسلوب الأمر والنهي؛ في حين أنهما متمّمان لبعضهما، إذ يعزّز كلّ منهما الآخر شرحًا وتحديدًا

وتفسيرًا، (الشهري، 2004، ص 363) ومثله الجمع بين أسلوب الأمر والجملة الخبرية، أم كانا أسلوبين متدافعين نحو: الحث والإغراء والتحذير (الشهري، 2004، ص 365) والمعول عليه في تكاثف الأساليب التوجيهية هو سياق الحال، ومقصديّة المرسل، وهدفه من الخطاب.

ومن شواهد قوله: "اجعل عقلك أمينًا على خصالك ونفسك؛ ليعرفك ما تعمل به، ثم انظر إلى ما تحمده من غيرك فاقبله منها، وما تدمّه من سواك؛ فلا ترض به لها، ولا تأنس بما يخفى على الناس من عيوبك، وإن لم ينتشر عنك؛ لأنّ أنسك بذلك ضراوة على المعادة، وإذا تمادى القبيح بدا وغلب على صاحبه حتى ينكشف ما كان منه مستترًا" (الريحاني، 1444، ص 27-28).

تأسس هذا الخطاب على متواليات توجيهية اتّضحت فيها مقاصد المرسل في اشتغاله على دوافع المتلقّي وحاجته إلى تهذيب النفس؛ فاستفتح الخطاب التوجيهي بالفعل الكلامي (اجعل) وهو من أفعال التوجيه المباشرة التي تتضمن طاقة تأثيرية مدركة من المقام وهي الأمر بتنصيب العقل، والاسترشاد به في كلّ عمل وفعل، تلاه إعلان توجيهي آخران مفصّلان لما جاء مجملًا في فعل المفتتح: الأول: فعل الأمر الصريح المباشر (انظر)، والآخر: النهي بالفعل الصريح (لا ترض)، افعّل ما يراه عقلك حسنًا عند الناس، وتجنّب ما تنكره منهم، وقد أفضى إلى معان تداولية مستلزمة سياقياً هي الترهيب والترغيب لتهديب الأخلاق وتقويمها؛ وهو ما يفسر تجاهل الريحاني توظيف العلاقة؛ لكون التبليغ وتوضيح القصد أولوية يدفع بها عبث التأويل.

ولميل الريحاني إلى الاستقصاء، وكون النفس قد تضعف في الخفاء فتفعل السوء؛ عقد النصّ بفعل توجيهي صريح مباشر وهو فعل النهي (لا تأنس) ليقرّر عادة تربوية مؤداها: الاعتياد على السوء يجعله عادة لا تنفك عن صاحبه؛ فحقّق تداولية التحذير والتنبيه.

إنّ حشد هذه التوجيهات عبر ثنائية الأمر والنهي تفعل التواصل مع المرسل إليه، وتدفعه إلى التأمّل في الآثار المترتبة على تلك الفعال حسنة ومدمومة، كما شكّل التقابل الدلالي (قبل، لا ترض، يخفى، ينتشر، تحمد، تدم، ينكشف، مستترًا) لافتات تخدم البحث التداولي، وتزيد من درجة القوة الإنجازية.

ومن شواهد قوله: "اصحب الملوك بالهيبة وإن طال أنسك بهم؛ فإنهم إنّما احتجبوا عن العوام لتبقى هيبتهم عندهم، فلا تدع تعاهد ذلك من نفسك لمن اتصلت به منهم" (الريحاني، 1444، ص 42) إذ يعمد الريحاني في ترسيخه مبدأ التعامل مع الخاصّة إلى فعل الأمر الصريح (اصحب)، وهو فعل كلامي توجيهي متضمّن لقوة إنجازية حرفية تمثّلت في الأمر باستصحاب الهيبة عند

مجالسة الملوك، وكان ذلك ممهدًا لفعل إخباريّ إنجازيّ مؤكّد بطريقتين: (إنّ) والقصر بـ(إنما)، ومتضمّن لجواب عن سؤال افترضه من المتلقي -بحكم كفاءته التداولية وصلته بالمأمون- عن سبب احتجائهم عن العامّة؛ ليقرّر مبدأه الذي افترضه، ولأنّ كثرة المجالسة مدعاة لرفع الكلفة، توسّل بفعل كلاميّ آخر بطريق التّهيّ الصريح (لاتدع) وهو فعل إنجازيّ مباشر يحمل دلالة الحثّ على استمرار تعاهد النّفس بالهيبة، وأفاد التوجيه المركّب تداولية التّصح والإرشاد.

ويوصّل قيمة القناعة بقوله: "لا تأمل ما تتمناه ممن فوق قدرك في الدنيا في جاهه وماله، وانظر ما تصير إليه عواقب من كان في مثل حاله؛ فربما كان ذو العقل مع قلة ذات يده أرخى بالأّ وأسلم عاقبة وأنعم عيشًا من ذي المال" (الريحاني، 1444، ص 43) فورد التوجيه بالفعل الكلامي (لا تأمل) وهو فعل إنجازيّ بصيغة التّهيّ الصريح عن تمّيّ ما عند الناس من مال وجاه؛ انطلاقًا من حقيقة النفس وتشوّفها لما عليه الآخرون من خير وفضل، ولإقناع المتلقي بفضيلة الرّضا استدعى فعلاً توجيهيًّا آخر وهو فعل الأمر الصريح (وانظر)؛ إذ يدعو المتلقي للتفكير في عواقب أصحابها.

ويسرد جملة مسوّغات ترجّح أفضليّة العاقل القانع؛ فهو يتمتع براحة البال، وطيب العيش، وحسن العاقبة، وقد أسفر التّوجيه المركّب من فعلين كلاميين عن قوى إنجازيّة لمعانٍ مستلزمة مقامياً هي الإرشاد والحث؛ ليؤدّي وظيفة إيعازية، وتتمثل فيما يقصده الرّيحاني في صناعة شكلٍ من الوعي بقيمة القناعة، ولمضاعفة القوة الإنجازيّة اختار أسلوب التفضيل (أرخى، أسلم، أنعم) المحمّل بطاقة تأثيريّة إقناعيّة تضمنت الإغراء والتّحفيز المفضي إلى التّسليم بجدوى الرضا.

### النتائج:

عمدت الدّراسة إلى تبين مفهوم الإستراتيجية التّوجيهية، وصلتها بالدّرس البلاغيّ، وتتبع أبرز وسائلها اللّغوية: البسيطة والمركّبة الواردة في كتاب (المصّون)، ومن النتائج التي توصّلت إليها:

- مهارة الرّيحانيّ وكفاءته التّداولية من خلال نصوصه التي أفصحت عن بعض القضايا التّواصلية نحو: الموقف المثالي، والافتراض المسبق، وتوظيف المعرفة المشتركة، ومستوى القوة والمرونة.

- جاءت الأفعال الكلامية في (المصون) بدلالات غير مباشرة (مجازيّة) لثقل توجيهات الأوامر والنواهي على نفس المتلقي؛ مما يستدعي سلوك وسائل ضمنيّة تؤدي الفعل الإنجازي.



- استغرق التوجيه بوسيلتي الأمر والنهي معظم كتابه؛ ليؤثر في المتلقي وبوجهه إلى المنفعة بسلسلة تعليمات وإرشادات، وخفف من حدة التوجيهات إيراد المسوغات والمبررات؛ مما يظهر إخلاص المرسل، وتوجه المنفعة إلى المتلقي.

- تداعي الوسائل التوجيهية وتكرارها؛ لمضاعفة فاعلية العملية التواصلية، إذ يضع المتلقي في منظومة تصورات وتأمّلات تعينه في الوصول إلى مقصدية الخطاب.

- جاء الإقناع بمضامين الخطاب بعقد الموازنات نحو: الطباق، والمقابلة، وأسلوب التفضيل، والشرط؛ مما أسهم في جلب انتباه المتلقي للدلالة والقصد، وتيسير التواصل بين طرفي العملية التخاطبية.

- أسهمت الظواهر اللغوية والأساليب البلاغية في رفع درجة القوة الإنجازية للأفعال الكلامية التوجيهية نحو: اصطفاء المفردة، وبنية الفعل، والعلاقات الاستبدالية، نحو: التشبيه والتشخيص والاستعارة التصريحية، والمجاز المرسل، والكناية التي تنبني على عمليات ذهنية ضمنية تقوم على الفهم والإدراك.

- احتراز الرّيحانيّ في توجيهاته من اللبس، وفوضى التأويل بالاستقصاء، وأتباع الحجّة بالدليل، وإيراد المسوغات لإثبات صحّة التوجيه.

- التدرّج في تهذيب الخلق وتقويم السلوك، وبراعته في تلمس حقيقة النفس وخبائها؛ فبدأ بالصفات الشخصية، ثم انتقل إلى ما يتصل بالتعامل مع العامة، ولم يلتفت إلى ما يتصل بالخاصة سوى في موضع واحد.

ويوصي البحث بمقاربة خطاب النصح والتوجيه في المدونة الأدبية من منظور الإستراتيجية التوجيهية للوقوف على نجاعة الدرس التداوليّ البلاغيّ في تبين أوضاع التخاطب وأحوال التلقظ وأنحاء الكلام.

#### المراجع

أ مبارك، بن مصطفى. (2022). التفكير التداوليّ في البلاغة العربية، مجلة العلامة، 7(3)، 94-108.  
الهلول، عبد الله. (2011). الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريًا: مقارنة أسلوبية حجاجية (ط1). دار الانتشار العربي.

التّوحيدي، أبوحيان. (1988). البصائر والدخائر (وداد القاضي، تحقيق ط1)، دار صادر.  
الجرجاني، عبد القاهر. (2004). دلائل الإعجاز، (محمود شاكر، تحقيق ط5)، مكتبة المعارف.

- الجوهر، خلود. (2023). الإستراتيجية التَّوجيحية في خطبة عيد الفطر، مجلة كلية الآداب، 32(58)، 14-65.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1978). تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة (أحمد عطار، تحقيق)، دار العلم للملايين.
- حسن، عباس. (د.ت). النحو الوافي (ط.15)، دار المعارف.
- حمداي، جميل. (2017). التَّداوليات وتحليل الخطاب (ط.1)، مكتبة سلمى الثقافيَّة.
- الحَموي، ياقوت. (1993). معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (إحسان عباس، تحقيق ط.1)، دار الغرب الإسلامي.
- ختام، جواد. (2016). التَّداولية: أصولها واتجاهاتها (ط.1). دار كنوز المعرفة.
- خنياب، لى. (2017). الإستراتيجية التَّوجيحية في سورة مريم: دراسة في ضوء تداوليات الخطاب، لارك للفلسفة واللسانيَّات والعلوم الاجتماعيَّة، 24(11-37).
- الرَّيحاني، علي بن عبَّدة. (1444) المصون والرَّمام (عبد الله بن سليم الرشيد، تحقيق ط.1)، نادي القصيم الأدبي.
- الرَّزكلي. (1992). الأعلام (ط.10). دار العلم للملايين.
- السَّكَّاي. (د.ت). مفتاح العلوم، المكتبة العلمية الجديدة.
- السَّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (2003). الإِتقان في علوم القرآن (فواز زملي، تحقيق ط.1)، دار الكتاب العربي.
- شارودو، باتريك، ومنغنو، دومينيك. (2008). معجم تحليل الخطاب (عبد القادر المهيري، وحمادي صمود، ترجمة)، المركز الوطني للترجمة.
- الشَّهري، عبد الهادي بن ظافر. (2004). إستراتيجيات الخطاب: مقارنة لغويَّة تداوليَّة (ط.1). دار الكتاب الجديد المتحدة.
- صادق، مثنى كاظم. (2015). أسلوبيَّة الحجاج التَّداولي والبلاغي: تنظير وتطبيق على السُّور المكيَّة (ط.1). منشورات ضفاف.
- صحراوي، مسعود. (2005). التَّداولية عند علماء العرب: دراسة تداوليَّة لظاهرة الأفعال الكلاميَّة في التراث اللساني العربي (ط.1). دار الطليعة.
- الصَّرَاف، علي. (2010). الأفعال الإنجازيَّة في العربيَّة المعاصرة: دراسة دلاليَّة ومعجم سياتي (ط.1). مكتبة الآداب.
- صولة، عبد الله. (2007). الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيَّة (ط.2). دار الفارابي.
- العاكوب، عيسى علي. (1996). المفصل في علوم البلاغة العربيَّة (ط.1). دار القلم.
- عبد الرحمن، طه. (1998). اللسان والميزان: التكوثر العقلي (ط.1). المركز الثقافي العربي.
- العسكري، الحسن بن عبد الله. (د.ت). الفروق اللُّغوية (محمد سليم، تحقيق)، دار العلم والثقافة.
- العلوي، يحيى بن حمزة. (1980). الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مكتبة المعارف.
- العازي، إلهام الدال. (2020). الإستراتيجية التَّوجيحية في الخطاب التعليمي الموجه لمتعلمي العربيَّة لغة ثانية دراسة تداولية. الآداب للدراستات اللغوية والأدبية، 16(16)، 317-348. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i16.945>

- ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- القزويني. (1424). *الإيضاح في علوم البلاغة* (عبد الحميد هندواي، تحقيق ط.2)، مؤسسة المختار.
- مداس، أحمد. (2022). *التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة، قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر* (ط.1) مركز الكتاب الأكاديمي.
- مدور، محمد. (2020). *الاستراتيجية التوجيهية في خطاب إبراهيمي: مقارنة تداولية، مجلة إبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية*، (2)، 106-123.
- مدور، محمد. (1435-1434). *الأفعال الكلامية في القرآن الكريم: سورة البقرة دراسة تداولية* [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر.
- مقبول، إدريس. (1435). *الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية، مجلة كلية العلوم الإسلامية*، 8(15)، 532-563.
- ابن منظور. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- التجار، نادية. (2013). *الاتجاه التداولي والوسيط في الدرس اللغوي* (ط.1). مؤسسة حورس الدولية.
- نحلة، محمود. (2002). *آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر* (ط.1)، دار المعرفة الجامعية.
- ابن النديم. (1417). *الفهرست* (إبراهيم رمضان، تحقيق ط.2)، دار المعرفة.
- هاشم، مهاباد. (2020). *الانزياحات الخطابية والبيانية في كتاب دلائل الإعجاز في ضوء المنهج التداولي* (ط.1). عالم الكتب الحديث.
- ابن يعيش، موقّق الدين يعيش. (د.ت). *شرح المفصل* (أحمد السيد، وإسماعيل عبد الجواد، تحقيق) المكتبة التوقيفية.
- يول، جورج. (2010). *التداولية* (قصي العتاي، ترجمة ط.1)، الدار العربية.

#### Reference

- Ambārak, ibn Muṣṭafā. (2022). *al-Tafkīr al-Tadāwīlī fī al-Balāghah al-‘Arabīyah*, *Majallat al-‘allāmah*, 7 (3), 94-108, (in Arabic).
- al-Bahlūl, ‘Abd Allāh. (2011). *al-Waṣāyā al-Adabīyah ilā al-Qarn al-Rābi‘ Hijrīyan: Muqārabah Uslūbīyah Hijāīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Intishār al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. (1988). *al-Baṣā‘ir & al-Dhakhā‘ir* (Widād al-Qāḍī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (2004). *Dalā‘il al-‘ajāz*, (Maḥmūd Shākīr, taḥqīq Ṭ. 5), Maktabat al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- al-Jawhar, Khulūd. (2023). *al-Istirātījīyah al-Tawjīhīyah fī Khuṭbat ‘Īd al-Fiṭr*, *Majallat Kullīyat al-Ādāb*, 32 (58), 14-65, (in Arabic).



- al-Jawharī, Ismā‘il ibn Ḥammād. (1978). *Tāj al-Lughah & Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah* (Aḥmad ‘Aṭṭār, taḥqīq), Dār al-‘Ilm lil-Malāyyn, (in Arabic).
- Ḥasan, ‘Abbās. (N. D). *al-Naḥw al-Wāfir* (15 ed.), Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Ḥamdāwī, Jamīl. (2017). *al-Tadāwlyāt & taḥlīl al-Khiṭāb* (1<sup>st</sup> ed.), Maktabat Salmā al-Thaqāfiyah, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Yāqūt. (1993). *Mu‘jam al-Udabā’, Irshād al-Arib ilá Ma‘rifat al-Adīb* (Iḥsān ‘Abbās, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- Khattām, Jawād. (2016). *al-Tadāwulyah: Uṣūluḥā & Ittijāhātihā* (1<sup>st</sup> ed.). Dār Kunūz al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Khinyāb, Lamá. (2017). al-Istirāṭijyah al-Tawjīhiyah fī Sūrat Maryam: dirāsah fī ḍaw’ Tadāwlyāt al-Khiṭāb, *Lārḳ lil-Falsafah & al-lisāniyāt & al-‘Ulūm al-ljtimā‘iyah*, (24). 11-37, (in Arabic).
- al-Rayḥānī, ‘Alī ibn ‘Abīdah. (1444) *al-Maṣūn & al-Zamām* (‘Abd Allāh ibn Salīm al-Rashīd, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Nādī al-Qaṣīm al-Adabī, (in Arabic).
- al-Ziriklī. (1992). *al-A‘lām* (10 ed.). Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Sakkākī. (N. D). *Mifāḥ al-‘Ulūm*, al-Maktabah al-‘Ilmiyah al-Jadīdah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. (2003). *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān* (Fawwāz Zamarlī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).
- Charaudeau, Patrick; Dominique Maingueneau. (2008). *Mu‘jam taḥlīl al-Khiṭāb* (‘Abd al-Qādir al-Mahīrī, whmādy Ṣammūd, tarjamat), al-Markaz al-Waṭani lil-Tarjamah, (in Arabic).
- al-Shahrī, ‘Abd al-Ḥādī ibn Zāfir. (2004). *Istirāṭijyāt al-Khiṭāb: muqārabah Lughawīyah tadāwulyah* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- Ṣādiq, Muthanná Kazīm. (2015). *Uslūbiyah al-Ḥijāj al-Tadāwilī & al-Balāghī: tanzīr & taṭbīq ‘alá al-Sūwar al-Makkīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Manshūrāt Ḍifāf, (in Arabic).
- Ṣaḥrāwī, Mas‘ūd. (2005). *al-Tadāwulyah ‘inda ‘Ulamā’ al-‘Arab: dirāsah tadāwulyah li-Zāhirat al-Af‘āl al-Kalāmiyah fī al-Turāth al-lisānī al-‘Arabī* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Ṭalī‘ah, (in Arabic).
- al-Ṣarrāf, ‘Alī. (2010). *al-Af‘āl al-‘Injāziyah fī al-‘Arabīyah al-Mu‘āshirah: dirāsah dalāliyah & Mu‘jam Siyāqī* (1<sup>st</sup> ed.). Maktabat al-Ādāb, (in Arabic).
- Ṣūlah, ‘Abd Allāh. (2007). *al-Ḥijāj fī al-Qur‘ān min khilāl aḥamm Khaṣā‘isuhu al-Uslūbiyah* (2<sup>nd</sup> ed.). Dār al-Fārābī, (in Arabic).
- al-‘Ākūb, ‘Isá ‘Alī. (1996). *al-Mufaṣṣal fī ‘Ulūm al-Balāghah al-‘Arabīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Qalam, (in Arabic).
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1998). *al-Lisān & al-Mizān: al-Takawthur al-‘aqlī* (1<sup>st</sup> ed.). al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. (N. D). *al-Furūq al-Lughawīyah* (Muḥammad Salīm, taḥqīq), Dār al-‘Ilm & al-Thaqāfah, (in Arabic).



- al-‘Alawī, Yaḥyá ibn Ḥamzah. (1980). *al-Tirāz al-Mutaḍammin li-Asrār al-Balāghah & ‘Ulūm ḥaqā’iq al-I‘jāz*, Maktabat al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Al-Anazi, E. B. D. . (2022). Teaching Discourse Guiding Strategy for Learners of Arabic as a Second Language: A Pragmatic Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (16), 317–348.  
<https://doi.org/10.53286/arts.v1i16.945>, (in Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1979). *Maqāyīs al-Lughah* (‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Qazwīnī. (1424). *al-Īdāḥ fi ‘Ulūm al-Balāghah* (‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Mu‘assasat al-Mukhtār, (in Arabic).
- Madās, Aḥmad. (2022). *al-Ta‘wīl fi al-Manzūmāt al-Ma‘rifīyah al-Mushtarakah, Qirā‘ah fi Mafāhīm & Ijrā‘at al-Munjaz al-Lisānī & al-Naqḍ al-Mu‘āṣir* (1<sup>st</sup> ed.) Markaz al-Kitāb al-Akādīmī, (in Arabic).
- Mudawwar, Muḥammad. (2020). al-Istirāṭīyah al-Tawjīhiyah fi Khiṭāb al-Ibrāhīmī: muqārabah tadāwuliyah, *Majallat al-Ibrāhīmī lil-Ādāb & al-‘Ulūm al-Insāniyah*, (2), 106-123, (in Arabic).
- Mudawwar, Muḥammad. (1434-1435). *al-Af‘āl al-Kalāmīyah fi al-Qur‘ān al-Karīm: Sūrat al-Baqarah dirāsah Tadāwuliyah* [PhD thesis], Qism al-Lughah al-‘Arabīyah & Ādābihā, Kulliyat al-Ādāb & al-Lughāt, Jāmi‘at al-Ḥājj Lakhḍar, (in Arabic).
- Maqbūl, Idrīs. (1435). al-Istirāṭīyah al-Takhṭubīyah fi al-Sunnah al-Nabawīyah, *Majallat Kulliyat al-‘Ulūm al-Islāmīyah*, 8 (15), 532-563, (in Arabic).
- Ibn Manzūr. (1414). *Lisān al-‘Arab* (3<sup>rd</sup> ed.). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Najjār, Nādiyah. (2013). *al-Ittijāh al-Tadāwly & al-wasīṭ fi al-dars al-Lughawī* (1<sup>st</sup> ed.). Mu‘assasat Ḥaūras al-Dawlīyah, (in Arabic).
- Naḥlah, Maḥmūd. (2002). *Āfāq Jadīdah fi al-Baḥth al-Lughawī al-Mu‘āṣir* (1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyah, (in Arabic)
- Ibn al-Nadīm. (1417). *al-Fihrist* (Ibrāhīm Ramaḍān, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Hashim, Mahābād. (2020). *Al-Inziyāḥāt al-Khiṭābiyah & al-Bayāniyah fi Kitāb Dalā‘il al-I‘jāz fi ḍaw‘ al-Manhaj al-Tadāwīlī* (1<sup>st</sup> ed.). ‘Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, (in Arabic).
- Ibn Ya‘īsh, Muwaffaq al-Dīn Ya‘īsh. (N. D). *Sharḥ al-Mufaṣṣal* (Aḥmad al-Sayyid, & Ismā‘īl ‘Abd al-Jawwād, taḥqīq) al-Maktabah al-Tawqīfiyah, (in Arabic).
- Yule, George. (2010). *al-Tadāwuliyah* (Quṣay al-‘Itābī, tarjamat 1<sup>st</sup> ed.), al-Dār al-‘Arabīyah, (in Arabic).





## The Semiotics of the Title in the New Yemeni Novel (2015 - 2022): Selected Models

Dr. Ibrahim Abu Taleb\*

[imohammad@kku.edu.sa](mailto:imohammad@kku.edu.sa)

### Abstract

The research aims to explain the semiotics of the title in the new Yemeni novel between the years 2015 and the middle of 2022. Four novels that belong to one semiotic field, which is war and the expression of people's lives in it, were selected. They are *Unprotected Migrants* by Hayel Al-Madhabi, *The Burning Field* by Rayan Al-Shaibani, *The Cain's Freak* by Balqis Al-Kabsi, and *Five Days That No One Heard* by Badr Ahmed respectively. The research was based on the semiotic approach and consisted of a preface, a brief introduction that focused on the concept of the title, its importance, its function, and its relationship to semiotics, and four sections that divided the titles, which amounted to (299) novels, into titles that indicate the event or description, a second that indicates the place, and a third that indicates the name of a character or animal and a fourth that indicates time. The research concluded that the titles of the novels mostly revolved around a large semantic field (war, death, love, and history), all of which controlled the writer and directed the title to describe the events he was experiencing whether these events are directly present in the content of the novel and its story, or whether they are indirect, such as in imaginative projections, narrations of history, or other various social topics.

**Keywords:** The New Yemeni Novel, Semiotics of the Title, the Themes of War, Event, Description, Place and Time

---

\* Associate Professor of Modern Literature and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts and Humanities, King Khalid University. Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Abu Taleb, Ibrahim. (2023). The Semiotics of the Title in the New Yemeni Novel (2015 - 2022): Selected Models, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 99 -134.

© 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.



## سيمائية العنوان في الرواية اليمنية الجديدة (2015 - 2022): نماذج مختارة

د. إبراهيم أبو طالب\*

[imohammad@kku.edu.sa](mailto:imohammad@kku.edu.sa)

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان سيميائية العنوان في الرواية اليمنية الجديدة بين عامي 2015-2022م، والوقوف على أربع روايات بحسب الترتيب، وهي: (مهاجرون بلا منأى لهايل المذابي، والحقل المحترق لرتان الشيباني، ونزوة قابيل لبلقيس الكبسي، وخمسة أيام لم يسمع بها أحد لبدر أحمد)؛ لارتباطها بحقل سيميائي واحد وهو الحرب والتعبير عن حياة الناس فيها. معتمداً على المنهج السيميائي، ولهذا جاء البحثُ مكوّنًا من مقدمةٍ وتمهيدٍ موجزٍ وقفَ عند مفهوم العنوان، وأهميته، ووظيفته، وعلاقته بالسيميائية، وأربعة مباحث قسّمت العنوانات التي بلغت (299) روايةً إلى عنوانات تدلُّ على الحدث أو الوصف، وثانية تدلُّ على المكان، وثالثة تدلُّ على اسم شخصية أو حيوان، ورابعة تدلُّ على الزمان، وقد توصّل البحث إلى أنّ عنوانات الروايات في معظمها دارت حول حقل دلالي كبير هو حقل (الحرب، والموت، والحب، والتاريخ) وجميعها سيطرت على الكاتب، ووجّهت العنوان لوصف ما يعيشه من أحداث؛ سواء كانت تلك الأحداث حاضرةً بشكلٍ مباشرٍ في مضمون الرواية وحكايتها أم كانت غير مباشرة كما في الإسقاطات التخيلية أو تسريد التاريخ أو الموضوعات الاجتماعية المختلفة الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الرواية اليمنية الجديدة، سيميائية العنوان، موضوع الحرب، الحدث

والوصف، المكان والزمان.

\* أستاذ الأدب والنقد الحديث المشارك - قسم اللغة العربية وأدائها - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: أبو طالب، إبراهيم. (2024). سيميائية العنوان في الرواية اليمنية الجديدة (2015 - 2022)- نماذج مختارة، الآداب  
للدراستات اللغوية والأدبية، 6(1): 99-134.

© 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.



## المقدمة:

يُعدُّ العنوان من أهمِّ النصوص الموازية في دراسة النص الأدبي، وهو العتبة الأولى التي تستوقف القارئ وتشدُّه إلى النص أو تنقِّره عنه، وللعنوان أهمية كبيرة في الدراسات النقدية الحديثة بعد أن كان لا يُعتدُّ به من قَبْلُ بوصفه أمرًا لم تكن النصوص القديمة- الشعرية منها على سبيل المثال- تهتمُّ بوضع عناوين للقصائد، وإن كانت تهتمُّ بالمطلع الذي به تسمَّى أغلب القصائد، وكذلك لم يكن العنوان في القصة أو الحكاية حاضرًا بشكل أساس، وإن كانت أغلب القصص تُعرف بأسماء الأبطال، وتبعها -بطبيعة الحال- في النقد القديم وقراءة النصوص عدم الاهتمام الكبير بالعنوان كذلك.

ولكن حين بدأت اللسانيات الحديثة والدراسات النقدية المنبثقة عنها، ومنها السيميائيات بوصفها مُعطى يرتكز على بنية النص ودراسة علاقاته مع ما يحيط به من نصوص أخرى، أُطلق عليها النصوص المصاحبة أو الموازية أصبح الانطلاق من دراسة العتبات أمرًا مهمًّا لفكِّ شفرات النصوص، وبيان علاقات خارج النص بداخله، أو ما يكون في صورة الغلاف والأيقونة البصرية ابتداءً من ارتباطه بالنص وعوامله. وذلك أمرًا لا يستهانُ به، ولا يمكن تخطّيه.

ومن هنا جاءت أغلب الدراسات السيميائية منطلقةً ممّا يحيط بالنص من نصوص موازية قبل الولوج إلى الداخل النصي وفق علاقة هذا المدخل بالداخل، وعلاقة هذه العتبات بالمتن، وارتباطها به، وأن الوقوف عنده يعدُّ أولى خطوات الفحص النقدي، وأهم مداخله وعتباته.

ومن هذا المنطلق سيقوم هذا البحث على مقارنة سيميائية العنوان لجنس الرواية في قُطر عربي محدّد هو اليمن، لتطرح فرضية مفادها أنّ ثمةً ترابطاً كبيراً بين اختيار عنوان الرواية، وغلافها، والإهداء، وبين موضوع الرواية الذي تعالجه، وهناك تعدُّدٌ وتنوعٌ بين تلك العنوانات الكثيرة التي تمّ تقسيمها إلى أربعة أقسام -سيتم بيانها في المباحث- وبين موضوعات تلك الروايات الكثيرة التي ستدور في معظمها حول قضايا اجتماعية مختلفة، ولكن أبرزها قضيتان رئيستان هما: قضية الحرب، وقضية الحبّ.

وتلك هي الفرضية التي يسعى البحث إلى مقاربتها، وبيان كيفية ملامسة العنوان لموضوع الحرب -تحديدًا- بوصفه موضوعًا ملحقًا على الكاتب في فترة مرّت فيها اليمنُ بحربٍ كبيرةٍ استمرت لفترة زمنية طويلة، وهل عبّرت الرواية بشكلٍ أو بآخر عن هذه القضية المهمة؟ وكيف عبّرت عنها من



خلال دراسة سيميائية العنوان في تقسيماته الأربعة لعموم الروايات التي وقف البحث لديها، وفي تحليل النماذج الروائية الأربعة، وقد أُضيف إلى العنوان في قراءة هذه النماذج دراسة الغلاف أو الأيقونة البصرية بوصفه مكملاً للجهاز العنوانى الذي وقف لديه جيرار جينيت؟

ولهذا فإن البحث يهدف إلى بيان دلالة العنوان وعناية الروائى به وباختياره، ومدى تأثر المبدع بمحيطه الاجتماعى وظروفه الحالّية، وكيف انعكس ذلك على عَنونة الروايات، واختيارات الروائىين لتلك العنونات تحديداً، وطبيعة ارتباط تلك العنونات بالنصوص الروائية ومضمونها. وأما عن المنهج فسيستعين بالبحث بالمنهج السيميائى في استقراء العنونات في الرواية اليمينية في فترة محدّدة (هي ما بين 2015- حتى منتصف 2022) بما لها من خصوصيتها الاجتماعية والسياسية والثقافية وظروف كتابتها في سنوات الحرب.

ويسير البحث في محورين: الأول نظري يستهدف الوقوف عند العنوان وبيان معناه، وأهميته، ووظيفته، وارتباطه بالمنهج السيميائى - بإيجاز- مُتخذاً من منهج "جيرار جينيت G. Genette" وتنظيره للعنوان أنموذجاً ناضجاً من التععيد والتنظير لما أطلق عليه في كتابه "عتبات" مصطلح المناصّ (Paratexte) حيث أراد "أن يوسّع من منطقة هذا الحفر، والتأويل إلى مناطق حافّة، ومتاخمة للنص، لأنّه رأى أن النصّ/ الكتاب قلماً يظهر عارياً من مصاحبات لفظية، أو أيقونية تعمل على إنتاج معناه، ودلالته كاسم الكاتب، والعناوين، والإهداء..." (بلعابد، 2008، ص 27-28).

وهو بذلك يبني نظريته حول النص الموازى بشكلٍ عام والمناصّ منه بشكل خاص، "وبمساءلته لهذه المنطقة المحيطة بالنصّ والدائرة في فلكه، استطاع أن يضع مصطلح المناصّ، أي ذلك النصّ الموازى لنصّه الأصلي، فالمناصّ نصّ، ولكن نصّ يوازي النصّ الأصلي، فلا يُعرف إلا به ومن خلاله" (بلعابد، 2008، ص 27-28).

ذلك هو الجانب التنظيري، وأما المحور الآخر فيقوم على استقراء وتتبعّ عنونات الروايات اليمينية الجديدة خلال الفترة المحدّدة، لمعرفة طبيعة العنونة فيها واتجاهاتها من خلال تصنيفها إلى أربعة أصناف هي: تسمياتٌ تدلُّ على حدث أو وصف، وتسمياتٌ تدلُّ على مكان، وتسمياتٌ تدلُّ على اسم شخصية أو حيوان، وتسمياتٌ تدلُّ على زمان، ورُتبت في المباحث بحسب الكم، وعدد تلك العنونات وظهورها في الرواية اليمينية الجديدة، والوقوف بالتحليل السيميائى على أربعة نماذج فقط، تمثّل كل صنف من تلك الأصناف، وتقف لدى العنوان من خلال شرح مستواه اللغوي، والبصري، ومدى ارتباطه بمضمون الرواية ومحتواها النصّي.



وبالنسبة للدراستات السابقة فما يتعلّق بالعنوان وسيميائيته فإنّ ثمة دراستات كثيرة وكُتبتْ عديدة قد تناولت ذلك في أغلب الأجناس الأدبية سردًا وشعرًا، وهي تشكّل رافدًا تنظيريًا مهمًا استفاد منها الباحثُ كما استفاد منها الكثيرُ ممّن كتب في هذه الجزئية المنهجية والنقدية الدقيقة. وأمّا ما يتعلق بدراسة العنوان في الرواية اليمنية تحديدًا فهناك دراستات سابقة قليلة جدًّا، وقفتْ عند روايات بعينها وبشكلٍ خاصٍّ، هي:

1- مقال عبد الكافي الرحي: رواية "شيزان" ليحيى علي الإرياني؛ قراءة في عتبة العنوان والتناص. (ملحق الثورة الثقافي، العدد (11699)، الجمعة 22/11/1996م) (أبو طالب، 2022، ص255).

2- دراسة عائشة عبد الله ناصر المزيحي: عتبنا العنوان والاستهلال في رواية حمار بين الأغاني [الوجدي الأهدل]، (بحث محكّم في مجلة كلية الآداب، جامعة ذمار، العدد (الأول)، ديسمبر 2019م) (أبو طالب، 2022، ص 227).

أمّا الدراستات التي تناولت العنوان في الروايات اليمنية بشكل عام فلا نجد منها سوى دراسة واحدة هي: "العنوان وتحولات الخطاب في الرواية اليمنية" لعبد الحكيم محمد باقيس (باقيس، 2009)، وفيها تناول الجانب التنظيري للعنوان تحت مسمى (الوعي بالعنوان)، ثم عرّض للعنوان وبدايات الرواية اليمنية، مستعرضًا أغلب عناوين الروايات في تلك المرحلة، وبعد استعراض عناوينها وقف بالتحليل عند رواية (فتاة قاروت) لأحمد عبد الله السقاف بوصفها نموذجًا للبدايات عام 1927م، ثم العنوان في الرواية الواقعية مستعرضًا من هذه الواقعية عنوانات مكانية خالصة وأخرى جاء فيها المكان مجازيًا، وعنوانات توحى بالمكان، وأخرى تحمل نفسًا رومانسيًا.

وأما العنوان في الرواية الحديثة فقد استعرض الكثير من الأسماء لروائيين يمثلون هذه المرحلة التي تجاوز فيها العنوان ظاهرتي الوضوح والمباشرة ليغدو للعنوان بنيته ونصّيته الخاصة التي تميّزه عن العنوانات السابقة، ويبيّن الباحث مدى اشتغالات الكتّاب بوعي على عنوانات رواياتهم، من خلال بنية الجملة العنويّة، والإيحاء في العنوان والغموض، وختم بالوقوف على شعرية العنوان في الرواية اليمنية الحديثة في المبحث الأخير من خلال ثلاث روايات قسّمها على العنوانات الثلاثة الآتية: "إنه جسدي" و"فراغات العنوان"، "قهوة أمريكية" ومفارقة العنوان، "طعم أسود.. رائحة سوداء" وشعرية التنافر الدلالي.



ونحن في بحثنا هذا سنستكمل ما لم يتناوله البحث السابق كون المرحلة الزمنية تأتي لاحقة له. إضافة إلى أننا لا ندرس التحوّلات، ولكننا نركّز على سيميائية العنوان وأهميته من ناحية وعلاقته بالنص من ناحية أخرى، وسنقف عند نماذج دالة على تقسيماتنا الأربعة للعنوانات التي سبق بيانها، ولتمثيلها لروايات موضوعها الحرب، وإن جاءت بطرائق مختلفة في التعبير عنها. وبذلك سيتكوّن البحث من تمهيدٍ موجزٍ لا بدّ منه منهجيًّا لبيان سيميائية العنوان وما يتعلق به من تعريف وأهمية ووظيفة وغيرها وأربعة مباحث، وخاتمة.

### التمهيد: سيميائية العنوان

يعدّ العنوان أهم عناصر النَّص الموازي، ومن أبرز مفاتيح النص الأساسية، ولهذا أولّته الدراسات النقدية الحديثة جُلَّ اهتمامها. وهو في مفهومه من حيث اللغة يأتي من "عَنْ الشَّيْءِ يَعْنُ وَيَعْنُ عَنَّا وَعُنُونًا: ظَهَرَ أَمَامَكَ... وَعَتَنَتْ الْكِتَابَ، وَأَعْتَنَتْهُ لَكَدًا، أَي عَرَضَتْهُ لَهُ وَصَرَفَتْهُ إِلَيْهِ، وَعَنْ الْكِتَابِ يَعْنُهُ عَنَّا وَعَتْنَهُ كَعُنُونَهُ، وَعُنُونَهُ وَعَلُونَهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ" (ابن منظور، د.ت، ص3142). وهو هنا جاء بمعنى العرض والاستدلال، والظهور.

والعنوان في اصطلاح الدارسين السيميائيين "مفتاح تقني يجسّس به السيميولوجي نبض النصّ، ويقيس به تجاعيده، ويستكشف ترسباته البنيوية وتضاريسه التركيبية على المستويين: الدلالي والرمزي" (حمداوي، 2015، ص9).

وله تعريفات توالدت من جهود عدّة لدى كل من: "ليو هوبك، ورولان بارت، وجيرار جينيت وغيرهم، ولكننا سنقتصر على أبرز تلك الجهود وآخرها التي أولت العتبات اهتمامها الكبير كما ظهر عند "جيرار جينيت" الذي أفرد كتابًا كاملًا بعنوان "عتبات" درس فيه العناصر النصّية بما في ذلك العنوان الذي يراه من أهم عناصر النصّ الموازي؛ لذا فتعريفه يطرح عدّة تساؤلات، يقول جينيت: "ربما كان التعريف نفسه للعنوان يطرح أكثر من أي عنصر آخر للنص الموازي بعض القضايا، ويتطلب مجهودًا في التحليل ذلك أنّ الجهاز العنواني، كما نعرفه منذ النهضة (...) هو في الغالب مجموعة شبه مركبة أكثر من كونها عنصرًا حقيقيًا..." (حمداوي، 2014، ص44).

وقد طوّره جينيت من خلال آليات المنهج السيميائي، مع الاستفادة من منجزات التأويل باعتبار أنّ عِلْمَ العنونة ينبثق من الدراسة السيميولوجية التي تُعدّ العنونات علامات دالة مكثفة تفكّ شفراتها من خلال القراءة والتأويل. والعنوان عتبة أولى لسبر أغوار النص وفهم أسراره وتأويل شفراته الغامضة، وربما يخسر المتلقّي بتجاوز هذه العتبة بعض الأمور الجمالية والفنية للنص.



وللعنوان أهمية فالمتلقي "يدخل إلى العمل من بوابة العنوان متأولاً له، وموظفاً خلفيته المعرفية في استنطاق دواله" (الجزار، 1998، ص19)، وهو كذلك بوابة تُسهّل على القارئ عملية الغوص في أعماق النصِّ لفكِّ شيفراته ودلالاته، وهو جسر العبور الأول للمتلقي، وأداةً لكشف أسرار النص، ويمثّل بنيةً صُغرى لا تنفصل عن البنية الكبرى (النص)، ولهذا فأهميته لا تبدو بوصفه علامةً لغويةً تعلق النص لتحدّه وتشير إليه فقط، بل في كونه أداةً تُسهّل على القارئ انتقاء واختيار ما هو بحاجة إليه، وهو على أهميته قد أصبح علمًا مستقلًا له أصوله وقواعده التي يقوم عليها، ويوازي إلى حدٍّ بعيدِ النصّ الذي يسمّه (رحيم، 2010، ص47).

كما أنّ للعنوان أربع وظائف تميّزه عن باقي أنواع الخطاب الأخرى وأشكاله، كما حدّدها جينيت هي (بلعابد، 2008، ص86): الوظيفة التعيينية (تُعيّن اسم الكتاب وتعزّف به القراء)، الوظيفة الوصفية (وهي وظيفة براجماتية محضّة، يسعى العنوان عبرها إلى تحقيق أكبر مردوديّة ممكنة) (رحيم، 2010، ص56)، الوظيفة الإيحائية (لا يستطيع الكاتب تجنبها أو التخلّي عنها، وقد دمجها جينيت في بادئ الأمر مع الوظيفة الوصفية، ثم فصلها عنها لارتباكها الوظيفي) (بلعابد، 2008، ص88)، بمعنى أن الوظيفة الإيحائية (يمكن عدّها قيمة في العنوان أكثر من عدّها وظيفة). وأخيرًا الوظيفة الإغرائية أو الإشهارية.

وتلك الوظائف قد تأتي عامّة لكلّ التخصصات ما جعل النقاد والباحثين يُفردون للعنوان الأدبي -ومنه الروائي- وظائف خاصّة، حصّرها "جينيت" -كذلك- في ثلاث وظائف هي: وظيفة تعيين العمل، ووظيفة تصنيف محتوى العمل، ووظيفة جذب الجمهور (مسكين، 2013/2014م، ص51). وأما علاقة العنوان بالمنهج السيميائي ووجهة نظر السيميائية فيه، فمن المعروف بدءًا أنّ السيميائية تهتمُّ "بدراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية" (بنكراد، 2012، ص25)، والتحليل السيميائي للنص الأدبي يقوم على "دراسة النص من جميع جوانبه دراسة سيميائية" (العمرى، 2023)، والتحليل السيميائي للنصوص يركّز على جانبيين أساسيين الأول: يتمثل في الرمزية والدلالة، والآخر: يتمظهر في ربط النص بالواقع، ومن هنا فإن التحليل السيميائي يقوم على مراحل هي- بحسب تقسيم عطية العمرى- دراسة سيميائية العنوان، الغلاف، الإهداء. ودراسة سيميائية الأسماء- والصور- والزمان والمكان والعلاقة بينهما- ودراسة الوظائف السردية للشخصيات- والبناء الخارجي والملاحم الداخلية للشخصيات (العمرى، 2023).

وتلك هي المراحل التي يقوم عليها التحليل السيميائي للنصوص الأدبية، ولكن ما سنقف عنده في دراستنا هذه هو المرحلة الأولى فقط والجزء الخاص بدراسة سيميائية العنوان والغلاف والإهداء - إن وجد - في الرواية اليمنية الجديدة من خلال أربعة نماذج مختارة.

وسنقف في ترتيب تلك العنوانات بشكل عام بحسب معيار الكثرة، وننظر في العلامات السيميائية للعنوانات وتأويلها الدلالي العام من خلال الإحصاء الببليوغرافي الذي يمكن العودة إليه في موسوعة ببليوغرافيا الأدب اليمني، وقد بلغ مجموع عنوانات الروايات من عام 2015- حتى منتصف عام 2022م (299) عنواناً (أبو طالب، 2022، ص 127-200). وفيما يأتي بيان ذلك:

### المبحث الأول: عنوانات تدلُّ على حدث أو وصف

تأتي هذه العنوانات في المقدمة من حيث الكثرة، فقد وصلت إلى (159) عنواناً من أصل (299) عنواناً تمثِّل مدونة البحث.

وهذا العدد يعدُّ مرحلة خصبة للرواية اليمنية من حيث الكم الذي يفوق عدد الروايات في العقود السَّابقة مجتمعةً، وهذا مؤشر على الثراء الكمي الذي وصلت إليه الرواية اليمنية من خلال جيل جديد يُسميه بعضُ الباحثين "جيل المحنة الذي أخذ يشقُّ طريقه من وسط الدمار والحرائق. وتفتَّت أصواتهم السَّردية على أصوات القذائف وروائح البارود، جيلٌ أعلن عن وجوده وسط هذه الحرب" (باقيس، 2020، ص 280-281).

وهناك باحثون لهم وجهة نظر أخرى تتمثِّل في أنَّ "الروايات في الفترة الماضية بعيدة عن أجواء الحرب وما يتصل بها، إذ ظلت تناقش قضايا تاريخية، أو واقعية تتعلَّق بما قبل الحرب الأخيرة" (الملجمي، 2021)، وكلا الرأيين فيه وجهة، ولكنَّه يحتاجُ إلى تتبُّع كامل للروايات لمعرفة موضوعاتها بشكل دقيق، ولعلَّ ما يسعى إليه هذا البحث يدور حول إثبات أنَّ الرواية المتعلقة بالحرب حاضرة وبمختلف مستوياتها، وإن كان من خلال سيميائية العنوان فقط الذي سنلاحظُ أنه يُثبتُ أنَّ الرواية اهتمت بهذا الموضوع بشكل واضح في عدد كبير من عنواناتها.

ولعلَّ من علامات ذلك هذا العدد الكبير من الروايات التي يتشارك فيها كتَّابٌ من هذا الجيل وآخرون من جيل التسعينيات ممن لهم خبرة واسعة وحضور رصين.

وحين نمضي في مقارنة هذه العنوانات نبدأ بعنوان الحدث مثل رواية: هروب الفتى عاري الصدر، ماذا تركت وراءك؟: أصوات من بلاد الحرب المنسية، الطوفان (مررتُ بها كما تطلَّبتني)، قبل أن أقتل رويدا، اختطاف قلب، جريمة في الشارع الرئيسي، جراح على جدار الذاكرة، إضرام النيران،



حزنك لن يغيّر شيئاً، حلمت البارحة أنك في جهنم، عشاق من الجحيم، عندما تحيا ميتاً، أنا لم أقتله؛ ولكن الحب الذي قتله، سائحة تحت الحرب، حرب الشيخ أحمد، المهاجرون مع الطيور، رماد الذاكرة، مهاجرون بلا منأى... إلخ.

هذه الأحداث التي تتناوب بين الأفعال والمصادر الدالة على الأفعال نلاحظ كيف تكثرت فيها مفردات محددة مثل: [الهروب، الحرب (ثلاث مرات: بلاد الحرب، تحت الحرب، حرب الشيخ...)]، الطوفان، القتل، الاختطاف، الجريمة، الجراح، النيران، الحزن، جهنم، الموت، القتل، الهجرة، الرماد]. وهذه الحقول الدلالية التي خالطت العنوانات السابقة يجمعها حقل دلالي واحد كبير هو حقل الحرب والموت ونتائجهما التي سيطرت على الكاتب ووجّهت العنوان لوصف ما يعيشه من أحداث سواء كانت في مضمون الرواية وحكايتها أم كانت في ميدان الحبّ الذي لا يهنأ به العاشق بسبب ما يحيط به من إحباط وألم وحالة مدمّرة لكل جميل.

ومن حيث ارتباط العنوان بموضوعه فربما نجد هذه الروايات تدور في ثلاثة موضوعات رئيسية - من وجهة نظرنا وبالأستقراء العام للعنوانات- هي موضوع الحرب، وموضوع الحب، ومواضيع اجتماعية أخرى متعدّدة.

ففي موضوع الحرب سواء كانت العنوانات -كما سبق- تدلّ على حدث، وجاءت متنوعة البناء اللفظي والتركيب أم جاءت مكونة من كلمة واحدة واصفة مثل: هُم، منتهي، شامة، اليقطينة، إيجومينيا، سمراء، الدخيل، الدان، تعرية، وحي، الجوهرة، اليمني، الشقيقة، المدهشة، كُمون، الأنيق، رحيل، المستحيلة، العزيز، حنين، قَدَر، كفى، العذيرة، المنبوذون، غاردينيا، خيمياء، الغريب، الدّاعر، الفقاعة، باراسيتامول.

وفيها دلالات متنوعة منها ما يدلّ على الضمائر (مثل رواية "هُم" لوليد دماج) وهنا نوضحها لإبهام الضمير، فهو يعالج الانفصال عن المجتمع بالجنون وعوالمه التي تسكن شخصياته ابتداءً من العم، ثم الطفل الذي يكبر جنونه ويتنقل معه من الريف إلى المدينة في قالب فلسفي عميق لوصف تلك الحالة، والكتابة عن الجنون من داخله وتجربته في معايشة المجانين ومراقبتهم وتبعهم -كما يقول وليد دماج- (دماج، 2022، ص495).

وهو في روايته هذه يَعدُّ كلَّ ما هو خارج الذات/ الجنون (هُم) سواء في عوالم الغيب أو الشهادة، ومن خلال ذلك الانفصال، وهو نوع من الرفض واضطراب المجتمع لاضطراب حالاته تنسجم معها العنوانات الأخرى مثل: المنبوذون، والغريب، والداعر، وباراسيتامول، وغاردينيا،



وخيمياء، وكفى، وتعرية، والدخيل... وكلها تدور في حقل سيميائي كبير هو حقل الرفض، والمرض، والتلاعب، والاستحالة والدهشة والحنين، والكمون الذي يسبق العاصفة، وغيرها مما عمدت الروايات إلى أن تسمّ عنواناتها به من تلك السّمات الواصفة الدالة على المحتوى بشكل مباشر أو غير مباشر.

وكذلك من خلال الاستدعاء أو التناصّ مع روايات عالمية مثل (الخيميائي) أو من حقل عليّ (غاردينيا) أو من أفق حركي -سياسي- (كفاية) أو من عالم أسطوري (العزيف)، وغيرها، ومن تلك الروايات ما كان ذا دلالة إيحائية جاءت نتاجًا للوضع الاقتصادي والاجتماعية المتردّي كَوْن الحروب - في مجملها- تنتج مشاكل كبيرة كالمداعة، والنبذ، والغربة، والتعرية لحالة تحتاج إلى تعرية وبيان وفصّح ومواجهة كاشفة من قِبَل الروائيين، وفيّ الرواية الأجدر بذلك الكشف.

وقد تكون عنوانات (الوصف) من كلمتين: على شكل مضاف ومضاف إليه: مثل روايات: صمّتُ الأشرعة، عاشق نسوان، عبير أنثى، ورد نيسان، طقوس الشرنقة، حنين المراكب، ثورة مهيب، مذكرات شمس، غربة امرأة، منبوذ الجبل، صاحب الابتسامة (1-3)، فح التواقين، نبوءة الشيوخ، سرب الأحلام، نبراس قمر، ألدُّ أقداري، سُوار النبي، احتراق الفراشات، زواج فرحان، حفيد سندباد، شرخ الماء، خطوات القدر، دوحة الرؤيا، روح جندي، موسيقى الشيطان، حلم محببة، شبكة القدر، وهج الرماد، فتاة القبور، ترنيمة فارس، شبابة السبع، سيّد الظلام، قوافل البخور، شجرة البتولا، نصف إنسان، غير مشروعة، أنثى العابد، (الرقص سيرة حياة) جلوسترشير (جلسة شاي)... إلخ.

تدور هذه العنوانات حول مواضيع وتفاصيل كثيرة، لكنها في المجمل -ومن خلال العنوان- لا تخرج عمّا افترضناه من قضايا الراهن المرتبطة بالأحداث الجارية مؤخرًا سواء كان التعبير عنها مباشرًا، مثل: (ثورة مهيب) للمياء الإيراني، ومهيب رجلُ الشّارع المطحون البسيط الذي يتابع أحداث ثورة الربيع اليمني الفاشلة وانتهازية مَن تسلّق على دماء الشباب من ناهي الأراضي والفاستين.

أو من خلال رواية (نبوءة الشيوخ) لبسام شمس الدين الذي يقصُّ علينا قصة "مهدي نصاري" الأجير الفقير، ملقبًا الضوء على دخول القوات المسلحة المصريّة إلى دولة الجمهورية العربية اليمنية، ومساندتها للثورة التي يقودها الجمهوريون مقابل الملكيين هنالك.



ولا يبعد عن هذين النصين التوصيف لحال تكاد تكون فيها اليمن أرضاً وإنساناً -بالوصف الحالي أو بالإسقاط التخيلي التاريخي- ميداناً للحرب والصراع الدائر الذي لم تستطع اليمنُ الخروج من أتونه لعقود طويلة تتجدد فيها مأساته، وتتعدد فيها مسميات أسبابه وعوامل حربه.

وقد تأتي عنوانات الروايات- كذلك- مكونة من معطوف عليه ومعطوف مثل، روايات: قلب وروح وجسد، الظل والعاشقة، واحد وعشرون، نصيبي ودينيتي، أقدار ولكن، سيلين وعممة الذاكرة، سبع نساء ونصف. وهذه الرواية الأخيرة لسميئة طه -على سبيل المثال- تحكي قصص سبع نساء وطفلة، لعبت الحرب بحياتهن، وسقتهن مراراتها.

وتلك العنوانات لا تخرجُ في عمومها -كما سبقت الإشارة- عن موضوعات الحب والحرب والمجتمع، وإن كانت من خلال العتبة العنوانية تتجه أكثر صوب الحياة الاجتماعية وصراعاتها إلا أنها لا تخلو من وصف للواقع الذي نشأت فيه، وتكوّنت نصوصها من خلاله.

وقد تكون العنوانات أيضاً مكونة من موصوف وصفة، مثل روايات: سرير شاغر للموت، نزهة عائلية، بائعة الزهور السقطرية، قلب حاف، عيون زرق، رجل السماء الأول، نور زين، الصخور المهاجرة، همام مبثوثة، رحلة الأسرار المدفونة، ألوان الدم السبعة، نهاية رجل غاضب، الناب الأسود، ذكريات مرعبة، دموع مقدسة، اللقاء الطويل، العروس الثائرة، الغمزات الضوئية، أرزاق مؤجلة، هوية مزورة، زاد إضافي، رجولة سامة، الظل المنسي، خط أحمر... إلخ

ومن خلال النظر في دلالات العنوانات نجد أنها تحتويها جميعاً حقول جامعة كالموت والأسرار، وألوان الدم، والغضب، والناب والسواد والرعب والدموع والثورة والهوية المزورة والرجولة السامة والنسيان والخط الأحمر، وغيرها، وهي وإن اختلفت موضوعاتها وتعددت بين اجتماعية وسياسية وتاريخية، فإنها لا تخلو جميعاً- ومن خلال العنوان فقط- من تلك الثنائيات بين حرب وحب، وموت ومغالبة للحياة، وظفر بالبقاء.

وتبني عنوانات الروايات كذلك الدالة على الحدث والوصف في تنوعها اللغوي على جمل بسيطة، مثل: لأجلك، الرحلة رقم 027، حاضر عن المدعي، هذا قراري، أنف واحدة لوطنين، سرطان في غصن شجرة، حرب دون راء، أشياء صغيرة كالحروب، فاكهة للغربان، أحببتك بلا فتوى، حياة بلا ألوان، حين عاد قلبي، من بقايا الذاكرة، على النقيض من الحب، لو كانت لي قيثاره، ألا نعود!، رسالة إلى السيدة إياها، تعافى قلبي بك، ذلك الكهل... إلخ.

وأخرى عنواناتها جمل مركبة تحمل بعضها دلالاتٍ شعرية وغموضًا وعدم مباشرة: مثل روايات: (كوت الأستاذ وبدلة حسن شكري)، (شيء لا بد منه)، (بينما أحلم مستيقظًا)، (وكان شيئًا لم يكن)، (حزنك لن يغير شيئًا)، (شغف.. ثم إن الفكرة لا تموت)، (أنا لست أنت)، (جرائم خلف الستار: الوجه الآخر للعدالة)، (رحلة مليون شلن خمسين دولار).

وبعضها تكون عنواناتها جملة طلبية مثل روايات: يا قمر قُميرة [من أغاني الأطفال الشعبية]، أين أبي؟ يا مالكا قلبي، أتى يكون لي؟ ألا ليت أحلام المنام يقين (ابن ذريح، 2004، ص115)، على النقيض من الحب... إلخ.

تلك عنوانات متعددة اختلفت صياغةً وبناءً لغويًا، وتقاطعت في عوالمها التخيلية والسردية الواقعية بين موضوعات عامة تاريخية تحمل إسقاطات واقعية على اللحظة الراهنة أو الزمن الماضي من خلال مطابقتها لجزيئات تتكرر في التاريخ، وأخرى ذات موضوعات اجتماعية تعالج علاقات الرجل بالأنثى، أو علاقتهما معًا بالمجتمع ولا تغفل في روحها عن روح المعاناة، وعالم الشدة والضيق، والحرب التي تمرُّ بها الكتابة أو الكاتب غير منتبِّين عن قضاياهما المعيشة، ولا منقطعين عن معاناتهما اليومية التي انتجتها الظروف الراهنة.

ذلك كان مَسحًا عامًا لعنوانات الروايات، ولأنه يصعبُ الوقوف عند ذلك الكمِّ الكبير من العنوانات بالتفصيل، فسنتقي منها، ونقف بالتفصيل عند مقارنة سيميائية لإحدى تلك الروايات التي يدلُّ عنوانها على حدث أو وصف.

سيميائية عنوان رواية (مهاجرون بلا منأى - رواية من زمن الحرب) (المذابي، 2021).





هذه الرواية تأتي بعد عدد من روايات هايل علي المذابي وهي: ذكريات مفقودة 2006م، وفات مان 2013م، ومجموعتان قصصيتان، وأعمال أدبية ونقدية أخرى، وتقع الرواية في 90 صفحة. وستتناول سيميائية العنوان من خلال مستويات ثلاثة هي:

### 1- المستوى اللغوي

ينبني عنوان (مهاجرون بلا منأى - رواية من زمن الحرب) على جملة اسمية لمبتدأ محذوف مقدر بـ (هؤلاء) على صيغة الجمع، وهو وصف لمجموعة من الناس ينطبق عليهم وصف الهجرة بما تعنيه من تغرّب عن الوطن وخروج من أرضهم مهاجرين بسبب أوضاعهم القاسية وظروف بلدهم، والهجرة بمعناها المتعدد قد تكون فرارا بالدين أو بالعرض أو بالمال أو بالنفس من ظلم ما أو من عدم استقرار.

والهجرة هنا عن الوطن كانت بسبب ما وضّحه العنوان الشارح، وهي الرواية الوحيدة من بين الروايات الأربع التي اخترناها للتحليل التي تعتمد العنوان الفرعي الواصف، وفي الوصف بيان لحقيقة جنسها، وهي (رواية) وزمانها، وهو (من زمن الحرب) دون تحديد أي حرب، وأي بلد، ولكن مسميات أبطالها وكاتبها كفيلا بالدلالة على أنها اليمن، ثم إن هؤلاء المهاجرين بلا منأى، وهنا تناصّ في العنوان مع التراث الشعري العربي في قول الشنفرى (1996، ص 58، 59):

وَفِي الْأَرْضِ مَنْأَى لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَذَى      وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقِلَى مُتَعَزِّلٌ  
لَعَمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضَيْقٌ عَلَى إِمْرِي      سَرَى رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا وَهَوَّيَعِقِلٌ

ولكن هل سيجد هؤلاء المهاجرون (المنأى) والسّعة في مسراهم الراهب ليحفظ لهم كرامتهم، ويقمهم من الخوف الذي منه يفرون ليقعوا في خوف أكبر منه وأكثر وحشية وألماً، من هنا كان العنوان دالاً على اختيار مفردة (منأى)، ولم يقل (مأوى) الذي كان من المفترض أن تكون الهجرة لهم مأوى ويجدون بها سببا في الأمان وإيواء، ولكن ذلك لم يكن، وهنا يأتي عنصر التشويق في العنوان الروائي الذي يقود القارئ إلى الرغبة في معرفة حكاية هؤلاء المهاجرين، وكيف لم يكن البعد والهجرة منأى لهم لينقذهم ويصرفهم عمّا هم فيه من تعب وألم وخوف.

### 2- المستوى البصري

من خلال لوحة الغلاف الأمامية يتبين أن اللون الرمادي هو اللون الغالب على الجزء الذي يكون خارج اللوحة التشكيلية، "ويرمز هذا اللون في المسيحية إلى يوم البعث (قيامة الموتى) وكان العبريون يغمرون أنفسهم بالرماد تعبيراً عن الهيم العميق" (عبيد، 2013، ص 115).

ولهذا اللون دلالاته غير الواضحة فهو لون متردد في عدم تشكله البصري الدال على نوع محدد من الألوان التي تحمل دلالات الفرح أو التفاؤل أو الحركة، وغيرها، ولهذا جاء اللون معبراً عن حالة الضبابية الرمادية التي دخل فيها المهاجرون، وتعزز تلك الحالة الصورة السريالية البصرية ذات الألوان والأشكال التي لا توضّح معنى محدداً، فهي ألوان كثيرة واتجاهات متعددة متقاطعة تعبر عن العنوان الخارجي للرواية، وتعبّر عن مناهات أبطاله، حيث تبدو كالعابات المتشابكة أو المغارة التي لا تُعرف أبعادها.

ولهذا فاللوحة تتناغم مع عدم وضوح رؤيتهم ومصائرهم واتجاهاتهم، ثم يؤطر تلك اللوحة من جوانبها ذلك اللون الرمادي ولا يحضر من الألوان الأخرى في الكتابة سوى اللون الأبيض بما فيه من إشراق يُكتب به اسم المركز بوصفه يقدّم هوية جهة تتبنى طباعة هذا العمل وهو (المركز الديمقراطي العربي/ برلين- ألمانيا)، وكذلك اسم الكاتب وعنوان الرواية الرئيس والفرعي وتجنيسها الذي يأتي مع الوصف (رواية من زمن الحرب).

ثم يلاحظ أن اسم الروائي يسبق (تأليف) وهذا التأليف يُستخدم في الكُتب والمصنفات أكثر منه في العمل الإبداعي، ولكن لعل الكاتب قصده ليدلنا على أن هذه الرواية ليست عملاً تخيلياً، ولكنه وصفٌ وتأليف قام به الكاتب لقصص مشاهدة من الواقع، وهو من ألفها ونسجها في هذه المدوّنة الروائية. وهذا قد يقودنا إلى التساؤل: هل أراد الكاتب أن يوقعنا في اللبس في هذا التناقض بين كونها رواية وكونها تأليفاً؟

وهنا أتى العنوان مخاتلاً مختلفاً من البداية، وكأنه يقول إنني أقدم لكم عملاً روائياً مختلفاً عن الروايات التي يكتبها المؤلف / الروائي بوضع اسمه فقط، بل ما ستقرؤونه هو تأليف، ولكن من نوع أدبي روائي خاص، لأن كل حكاية من قصص هؤلاء الخمسة بمن فيهم الكاتب قد كوّنت هذا المؤلف في حين أن كل قصة وحكاية قابلة لأن تكون رواية مستقلة قائمة بذاتها لو تم إفراد حكايتها وأحداثها وشخصياتها، وتوسيع سردها.

### 3- علاقة العنوان بنصّ الرواية

تظهر حكاية هؤلاء المهاجرين في فصول الرواية التي تنقسم إلى العنوانات الداخلية الآتية: (تسطير- إهداء- الوعد- في الباص- ظافر الخالد- آريانا كلود- الكبسولة- جمال الدين الغولي- سليم المسيبي- عبد الله السبّي) ومن ذلك يتضح أن القصص تدور حول هؤلاء المهاجرين من أصحاب



الأسماء المذكورة، وفيهم آريانا كلود: "مستشارة دولية في حقوق العاملين في حقول الفنون الثقافية والمجال الأكاديمي" (الرواية، ص 40)، ووجودها جوهرياً في الرواية؛ حيث تبين علاقتها الإنسانية بالأشخاص الذين يعانون من ويلات الحروب في جميع بلدان العالم، وموقفها المساعد لبعض هؤلاء المهاجرين اليمنيين.

وكذا شخصية الراوي المشارك الذي روى حكايته من خلال ما صرّح عنه في (الكبسولة)، وهي قصة تبدو أفضح من قصص البقية، كونها تقوم على تخيل الهروب والنوم لتسعة أشهر للفرار من الآلام وصعوبات المواجهة وفضائح الغربية، وفي القسم المسمى (الوعد) يحدّد الكاتب مسار الرواية ومعاناة أبطالها بقوله: "رغم تلك المأساة التي سمعتها في قصة ظافر الخالد إلا أنني تساهلت كثيراً في وعدي له، ولم يكن قراري جاداً إلا بعد عودتي من رحلة استمرت لمدة عام كامل، رأيت فيها من التوحش والازدراء للإنسان ما يكفي أن يراه المرء لحياة كاملة، ووعدت نفسي أن أكتب قصص الكثيرين ممن قابلتهم، أولهم ظافر الخالد، ثم آريانا كلود المخلصة التي حملت على عاتقها هم الإنسانية، وسليم المسيبي، وجمال الدين الغولي، وعبد الله السبي، وأنا أيضاً، لولا أن قصّتي التي عشتها كانت من البؤس والألم بما هو أكثر من كل ذلك، ما يجعل الإفصاح عن تفاصيلها أكثر جريمة مما يمكن أن يكون قد لقيته، ولذلك اكتفيت برمز "الكبسولة" في القصة التي كتبتها، وتحمل نفس الاسم" (الرواية، ص 7).

هكذا يحدّد الكاتب موضوع روايته من خلال ما سيرده من حكايات هؤلاء المهاجرين الذين لا منأى لهم، وتنبي الأحداث عندما يقابل (الراوي/ البطل المشارك) وهو كما يتضح يعمل كاتباً، وله فلسفة خاصة في الحياة، ويمثل المثقف القارئ في الأديان والسياسيولوجيا، والمتأمل في عالم الإنسان الذي ينظر إليه بأنه خارج من رحم تفكير الحيوانات في بدائيتها و(نظرية القطيع) التي يتبعها في صراع الخير والشر، وله نظريته في الأماكن العليا التي يتوق إليها الأنقياء والأذكاء وكذلك الصفوف الأولى، وبين من يفضل الأماكن المنخفضة والخفيّة لما يحمله من شر أو إجرام أو إرهاب أو بغاء.

وهو يفلسف تلك القضية في رسائله المتبادلة مع آريانا كلود التي يخاطبها عبر الإيميل، وله نظرة في علاقة الحب التي هي سبب كبير في مشاكل بني البشر فحين حرموا الحب بسبب قتل قابيل لهابيل، فلم يجدوا من يحبون ظل البشر في صراع وكره حتى اليوم، "ربما كان من المفترض أن يكون هناك نسل آخر يحبهم نسل قابيل هم بلا شك نسل هابيل، وحين قتل قابيل هابيل لم تجد ذرية قابيل من تحبهم لذلك فقد كرسست نفسها للكراهية والعداوة فيما بينها" (الرواية، ص 50).

وكذلك لم يغفل الكاتب عن تناول الطبقات الاجتماعية، وفكرة العنصر المقدس من البشر في كل المجتمعات القديمة والحديثة، وغيرها من القضايا التي كانت تقف السرد طويلا.

وتبدأ الحكاية من مقابلة الراوي لمجموعة من الشباب في مطار "سيئون" بمدينة حضرموت، كان كل واحد منهم عائداً من مكان مختلف عن أماكن الآخرين في هذا العالم، وكل واحد منهم له قصة مؤلمة، وثمة استعداد مسبق لهذا الكاتب/الراوي أن يكتب قصصهم، ومبعث ذلك الاستعداد المسبق هو (وعد) قطعه لصديقه (ظافر الخالد) والمستشارة (أريانا كلود).

وتكتمل فصول الرواية التي مثلت حافراً له للكتابة بعد أن سمع قصص أولئك الشباب الذين قابلهم في صالة المطار، وصعدوا جميعاً على متن "باص" واحد مسافرين إلى صنعاء، وفي الطريق كان يُصغي لما يقولونه جيداً، فكانت قصصهم كلها مأسى لولا أن قصة الكاتب نفسه كانت أكثر وجعاً، لكنه اكتفى بالرمز حين سردها.

ومن تلك القصص المؤلمة قصة الشاب جمال الدين الغولي الذي عاد من السودان بعد أن سُرقَت حقيبته بكل ما فيها من جواز وهاتف وشهادات التحاقه بالجامعة للدراسات العليا من مسجد أقام فيه مع مجموعة من أهل الدعوة، خرج معهم بعد أن تمت دعوته بمجرد أن وصل الخرطوم تطوعاً في سبيل الله، فأقام متنقلاً بين مساجد الخرطوم لمدة ثمانية أشهر، ثم استطاع عن طريق أحد اليمنيين الذين سمعوا بقصته في السودان أن يذهب إلى السفارة ويقطع له تذكرة وشهادة مرور ليعود إلى وطنه.

وقصة سليم المسيبي العائد من مصر بعد أن خضع لتلقي العلاج من الإدمان في إحدى مصحاتها طيلة شهرين، قادماً من مدينة "مانهاتن" بولاية نيويورك عبر "الأكوادور" التي مكث فيها مدة بسيطة، وكيف كان ضحية ثلاثة ممن عدهم أصدقاء لكنهم جعلوه يقع في الإدمان وتجارة عقاقير الماريجوانا الصناعية حتى أنقذه والده واستعاده من ذلك المستنقع عبر أمريكا اللاتينية فالقاهرة فسيئون التي يخر ساجدا على أرض المطار فيها شكراً لله على عودته لوطنه.

وقصة الشاب عبدالله السبي الذي عاد -كذلك- من القاهرة بعد غربة قاسية عاناها وهو الأكاديمي المثقف مع زوجته وطفلته، بعد أن خرج من اليمن تحت التهديد إلى الأردن، إلى القاهرة، وكيف اضطر في نهاية معاناته وعوزه إلى أن يبيع كليته ليتمكن من الحصول على مبلغ يعيده إلى وطنه، وحين يصل أرض الوطن "يقسم... أن يهاب أمر التفكير في مغادرته مرة أخرى، وكلما عن له أن



يفكر في ذلك فما عليه سوى أن يتحسس مكان كليته التي فقدتها عندما غادره ذات يوم" (الرواية، ص88).

تلك الحكايات للمهاجرين الذين لم يجدوا منأى، قد وُقِّي الراوي بوعدة لهم ورواها بما حملته من أحداث مؤلة ومعاناة كبيرة.

أما الإهداء -بوصفه عتبة سيميائية- فيأتي في الرواية طويلاً نوعاً ما، ويحمل فلسفةً وتخيلاً، ثم يربط بين الأمّ الوالدة والأرض الحاضنة وبين مشيمة الأم وتربة الوطن ارتباطاً وقف لديه الشعراء كثيرا والأدباء حتى أصبح مباشراً لا شعورية فيه، ولكنه جاء في الرواية بشكل مختلف يدفع القارئ إلى الاطلاع على ما يفكر به الكاتب، ويرمي به إلى المستقبل الذي لا يراه مختلفاً عن اللحظة، وربما يحمل بعداً ساخرًا تداولته بعض مواقع التواصل الاجتماعي على شكل نكتة "بأن أكثر وقت وجد فيه اليمني الأمان والراحة والاستقرار طوال حياته هو تسعة الأشهر التي عاشها في بطن أمه".

يقول الإهداء: "ربما قد أعيش حتى العقد التاسع من عمري لكنني أثق تمامًا أنني وحتى في ذلك العمر لن أبلغ من المعرفة حول السعادة أكثر مما بلغته حتى الآن، وسأكتبُ حينها ما أفكر به الآن: لقد عشتُ تسعين عامًا، ولكن أجمل أيام عمري التي عشتها هي تلك التسعة أشهر [كذا] التي قضيتها في بطن أمي. أحنُّ إلى بطن أمي. أحنُّ إلى حنان حبلها السري وكرمه. أحنُّ إلى مشيمتي، أحنُّ إلى تلك الخلوة المقدّسة، بعيداً، عن قيل أهل الأرض وقالهم، وتكالهم، وتناحرهم، وشهواتهم، ونزواتهم. أحنُّ إلى ذلك البرزخ البنفسجي. أحنُّ إلى تلك الطمأنينة الأبدية. إلى أمي طبعاً مع كل المحبة والاحترام" (الرواية، ص5).

وعلى الرغم من طول ذلك الإهداء، فإنّه لا ينفكُّ عن مضمون الرواية والإحساس بالغربة والحنين إلى الرحم الأولى، وإلى رحم الأرض كذلك، وإن كان التكالب، وقيل أهل الأرض، وقالهم، وتناحرهم، وشهواتهم، ونزواتهم هي طبيعة الحياة وصراعتها، وكدها، ونكدها، إلا أن الإنسان في لحظة من الضيق، يودُّ أن يهرب من تلك الحياة إلى رحم هادئة، وبرزخ بنفسجي يحس معه بالطمأنينة الأبدية، ويأتي الإهداء بنوع من الألم الذي يرغب معه الكاتب في العودة إلى ذلك المسكن الأول.

ومن هنا تعاضد الإهداء مع العنوان ليأتي الكل منسجماً مع مضمون النصّ وعوالم الحكايات فيه لشباب حاولوا الحصول على حياة كريمة بالهجرة، فأعادتهم الأقدار إلى وطنهم، كلٌّ منهم يشكو همّه ويعبّر عمّا لاقاه في هجرته، وكأن الكاتب يريد أن يقول: إن الوطن مهما قست ظروفه، وكان أكثر

بؤساً؛ يظل مأوى ومنأى للكريم عن الأذى، وحتى لا يموت ويدفن في تلك الأوطان البعيدة؛ لأن "شعور الميت بالغربة هو موت آخر أعمق من الموت ذاته، إنها تعمق الشعور بالموت والوحدة، ولعل أن يُدفن المرء في أرض وطنه فيه نوع من العزاء، فمن حرم حقه على ظاهر الأرض فلن يحرم حقه في باطنها... وإن كان مظلوماً فسيظل شبحه قريباً من مسرح الجريمة والمجرمين، وعندما تتحقق العدالة يكون شاهداً على ذلك..." (الرواية، ص 28).

### المبحث الثاني: عنوانات تدلُّ على المكان

يحضر المكان في عنوانات الرواية اليمنية الجديدة، ويحتل المرتبة الثانية من حيث الكم في مسميات الروايات بعدد (68) روايةً، ويمكن تصنيفها بحسب ذلك الحضور إلى ما يأتي:

- مسمى مدينة محدّدة معلومة جغرافياً، مثل عنوانات الروايات الآتية: حبٌّ في صنعاء القديمة، لصنعاء وجه آخر، لُغلي في صنعاء، ثلاثية صنعاء، ماجدة صنعاء، دبي صنعاء والعودة...
- وهنا تحضر مدينة صنعاء بمسماها المباشر المعروف وتدور الأحداث متخذة من ذلك الفضاء المكاني وعاءً لا يخرج عنه العنوان الرئيس.

ومن المدن كذلك تأتي روايات: صبيّان من كلية عدن، عدن المدينة التي كانت، عدن 2116. ومدينة عدن تأتي في المرتبة الثانية من حيث اتخاذها عنواناً رئيساً للروايات بعد صنعاء، وتلتهما: مدينة تعز بمسماها المحدّد المباشر كما في روايات: الطريق إلى تعز، مشاقر تعز، أو غير المباشر من خلال اسم قديم لها هو "ذي عُدينة".

- مسمّى مكان معلوم داخل تلك المدن أو من أسماء القرى والحصون، مثل روايات: باب اليمن -جُزَيْز، سمسرة وردة، بيت بؤس، سوق علي محسن، حافة إسحاق، حصن الزيدي، جوهرة التّعكر، العنّين، وقش.. هجرة الشمس، الثّجّة... إلخ.
- مسمى مدينة أو دولة، مثل روايات: الصين: الرفاهية بعيون عربية، بلاد القائد، أرض المؤامرات السعيدة (كلاهما تدلُّ على اليمن)، حكايا من اليمن، الأيقونة.. العودة إلى أرض الجنّتين، كوبنهاجن في بيتنا، ضائع في إثيوبيا، أرض العسل، الرحيل إلى قندهار.
- مسمّى مكان من الخيال وقد يكون ذا بُعد مرجعي: تاريخي أو جغرافي أو خيالي، مثل روايات: الجزيرة السرية، جزيرة كاميريا، كهنوف، مدينة الموتى، مملكة الجوّاري، سكّان المجرّة، طريق مولى مطر، عقرون 94، غرب القاش، أرض المومياء، جزيرة المطففين، ديسابورا، برّ الدّناكل...

- مسعىً مكان مفتوح أو مغلق، مثل روايات: المشرحة، بئر زينب، البئر، النوافذ الصّفرَاء، حانوت شوذب، بيت أبي، بين بايين، الباب الضيق، فندق، من حائطه، قعادة نفرين، سجون مفتوحة، نخلة وبيت، الحقل المحترق...
- مسعىً مكان مجازي، مثل روايات: دروب مغادرة، طريق الحوت، وراء البرقع الأسود، تحت اللثام، خلف جدران الأنوثة، ذات الجنتين، دوحة الرؤيا، أرضك يا غريب...

سيمائية عنوان رواية (الحقل المحترق) (الشّيباني، 2021)



رواية "الحقل المحترق" للروائي والفران التّشكيلي اليمني ريان الشّيباني جاءت في (223ص)، وهي العمل الثاني له بعد رواية "نزهة كلب" ط1، 2017م. وستناول سيمائية العنوان من خلال مستويات ثلاثة هي:

### 1- المستوى اللغوي

ينبني عنوان (الحقل المحترق) على جملة اسمية موصوفة، فالحقل: خبر لمبتدأ محذوف تقديره اسم الإشارة (هذا)، والمحترق: صفة للحقل. وهنا يبدو ثبات الجملة الاسمية وعدم حركتها الدال على نتيجة لفعل انتهى، فبين الحقل الدال على الخضرة والنبات بكلّ ما يحتويه من جمال وخصوبة وحياء، وبين الصفة التي هي على النقيض من الحقل، وهي (المحترق) الناتجة عن النار التي سببت ذلك الحريق مفارقة وتضاد.

وقد ظهرت نتيجة تلك النار احتراقاً، وفي لفظة (المحترق) على وزن (المفتعل) ما يوحي بالنتيجة المؤكدة فالحريق قد عمّه وأصبح الحقلُ محترقاً، وصار الوصف جزءاً من كينونة حاصله، ونتيجة لوصف حدث ما سبّب ذلك الاحتراق، وفي الوقت نفسه هو صفة لمكان كان حقلًا أخضر نابضاً بالحياة، فأصبح ميتاً محترقاً لا مجال فيه -كما يبدو- لحياة أو بادرة لتلافي ذلك الحقل.

والحقل كذلك يدلُّ على مكانٍ فيه سعة نسبية فالحقل واسع ولهذا فهو يحمل دلالة مكان مجازي لأيّ رقعة في وطن ما، وقد يكبر ليدلَّ على وطن بأكمله أصابه الحريق.

ولا تخلو دلالة حرق الحقل من عقوبة ما، وقد تأتي سبباً ناتجاً عن ذنب معين، قد يكون مكتسباً أو مفروضاً، ولهذا فاحتراق الجنة في قصة أصحاب الجنة كانت عقوبة لبعض أهل اليمن في الزمن القديم، وقد أوردها القرآن الكريم للعبارة والعظة، وما يزال العقاب ينزل بأصحاب الحقل/الحقول على اختلاف الأزمان والعصور.

## 2- المستوى البصري

من خلال لوحة الغلاف الأمامية يتبين أن الصورة التي توسّطت الغلاف، وأخذت مركزاً واضحاً في فضائه هي لما يشبه الوردة الحمراء ذات الساق الأخضر، ولكن اللون الأحمر فيها يوحي باحتراق هذه الوردة بدليل أن أطرافها العلوية تجمع بين الخط الأبيض المتعرج على حواف الوردة واللون الأزرق الذي يوحي باللهب الأزرق في اشتعال النار كما يعمُّ اللون الأسود فضاء الغلاف.

ويعتلي جزءاً من الغلاف أفقٌ أزرق يتناسب مع اشتعال أعلى الوردة، ولهذا لا تبدو الوردة واللون الأسود المحيط بها والأفق الأزرق سوى مُعززات للاحتراق، وإن كان ساق الوردة الأخضر يرمز للون الحقل الأخضر. ولهذا فالاحتراق والسواد واللون الأحمر هي الألوان الغالبة على لوحة الغلاف، وهي دالة على ذلك الحريق، يعززها من الناحية اللغوية كتابة العنوان باللون الأحمر.

ولا يوجد من البياض سوى اسم الكاتب الذي يأتي وسط السواد وأعلى اسم الرواية ليشتع بشيء من الأمل في هذا السواد المحترق، كما يوضع العنوان التجنيسي (رواية) باللون الأبيض كذلك، وأيقونة دار النشر في أسفل الغلاف. وهو بذلك يحقق وظائف العنوان الثلاثة: التعمية/التسمية من خلال اسم الكاتب وعنوان الرواية، والوصفية وفيها قدر من التحديد لحقل موصوف بالاحتراق، والإغرائية (الإيحائية) من خلال هذا الحدث والوصف لذلك المكان الذي يدعو للفضول في معرفة سبب الحريق وتداعياته.



## 3- علاقة العنوان بنصّ الرواية

رواية "الحقل المحترق" مقسّمة إلى قسمين: الأول: بعنوان الرابع من تشرين (من ص7-104)، والثاني: الرابع من تشرين نفسه (ص105-223)، وبذلك فإنّ بنية الرواية الزمنيّ كأنه يدور في يوم واحد بما فيه، ولكن الرواية تحفل بالاسترجاعات، والاستباقيات الكثيرة في خطاها السردية.

والرواية تستلهم أحداثها من حقبة تاريخيّة مهمّة في تاريخ اليمن الحديث، وهي الفترة التي توتّى فيها الوالي العثماني (محمود نديم بك آق ديلك) حكم اليمن ما بين عام 1911 و عام 1918 وطبيعة الأوضاع السياسيّة التي كانت تعيشها اليمن جرّاء المتغيّرات السياسيّة التي سبقت الحرب العالميّة الأولى وأعقبها.

ومن هنا فإنّ الرواية تقوم على التخيل التاريخي من خلال استرجاع الشّخصية المتخيّلة لوالٍ عثمانيّ يسمّى "آق ديلك بيك" (ص17)، ويسرد تفاصيل طفولته وشبابه بين إفريقيا والأستانة وفرنسا قبل أن يتمّ توليته والياً عسكرياً على بلدة (قدار) في العربية السّعيدة (الصيفي، 2022). وثمة إسقاط تاريخي مهم يربط التاريخ بالحاضر تُلمح إليه الرواية في أكثر من موضع، وهو أن التدخّل الخارجي يأتي بطلب من الداخل، فتعيين هذا الوالي يكون بفرمان وختم من الإمبراطور الأعظم، ويأتي "عطفًا على رسالة طلب تدخّل واضحة وصرحة مدموغة بتوقيعات أكثر من مائة زعيم محلي" (الرواية، ص18).

وكما يرى (المحمودي، 2024) ونوافقه الرأي، فقد استمدّت رواية (الحقل المحترق) عنوانها من مركزية الحدث، وتداعيات لحظته الزمنية، وتبلورت هذه المركزية في حدثٍ احتراقٍ حقول الفلاحين، حينما أقدم على ذلك آخرُ والٍ لإمبراطورية الخلافة على اليمن، حيث كان لهذا الحدث فاعليته في الوصول بالربيع من تشرين 1918م، إلى ذروة التحوّل والانتقال من عهدٍ إلى عهد، وإلى ميلادٍ نظامٍ حكمٍ جديد.

ذاك التحول، الذي أشار إليه المؤلّف، في تصريح صحافي عن روايته بأنها "تقدّم ملامسةً شيقَةً لمرحلةٍ من التاريخ اليمني التي كانت في بداية القرن العشرين، باعتبارها محورًا للأسئلة الشائكة حول تشكّل المأزق الوجودي للحالة اليمنية عمومًا... ويحترز بأنه عمل روائي غير تاريخي بالمعنى الحرفي للأحداث، والحبكة غير التقليدية للسرد" (موقع يمن فيوتشر، 2024).



وجاء الإهداء في الرواية إهداءً خاصاً إلى زوجة الكاتب (صابرين)، ولكنه مُرَدَّف بشطر بيت من أغنية شعبية تقول: "شُلُّوا لكم صنعا مع الأراضى" (الرواية، ص5)، وهو بمثابة تصدير للعمل كان يجب أن يكون في صفحة مستقلة، وبحسب الكاتب يقصد به "كيف أن مزاج نهب المدن، أصبح من البساطة بمكان ليطمَّ التغمي به" (تواصل شخصي، واتساب، بتاريخ: 2023/12/23م).

وقد يبدو هذا من وجهة سيميائية أمراً مرتبطاً باستنكار الكاتب لهذا الفعل والنَّهب للأراضى، وذلك مرتبط بجو الرواية العام المتواشج بالأرض في الريف أو في المدن، ولكن لعلَّ في تكلمة البيت الغنائي ما يبيِّن الثمن وهو تنازل القائل عن المدينة (صنعاء) وأراضها في مقابل الحبيب الذي لن يتنازل عنه، (أمَّا حبيب قلبي ما ناش راضي)، أي لن أرضى به بديلاً، ولهذا فالمعنى الشَّعبي ومبالغته ليست كما قصدها الكاتب مع وجهة ما قد يُقرأ من هذا الشطر لكن تكلمته تذهب به بعيداً في وجهة نظر المحيِّين والتمسُّك بالحب.

وهكذا تتضح دلالة العنوان لرواية (الحقل المحترق) وسيميائيته في ارتباطه بالمكان الذي يوصف في الرواية بالسعيدة وبإحدى مناطقها (بلدة قدار) وما يجري فيها من صراع سياسي بين الوالي الخارجي (التركي) والملك الداخلي (الوطني)، أي بين صراع الخارج والداخل، وما يلاقيه أبناء البلد من قهر وتجويع وفتن وحروب وانتهاك وحرق لبلدتهم وحقولها مما يؤكِّد نجاح دلالة العنوان على المحتوى النصي للرواية، وأهمية ذلك الاختيار ونجاحه في سيميائية العنوان الدال على المكان والحدث معا.

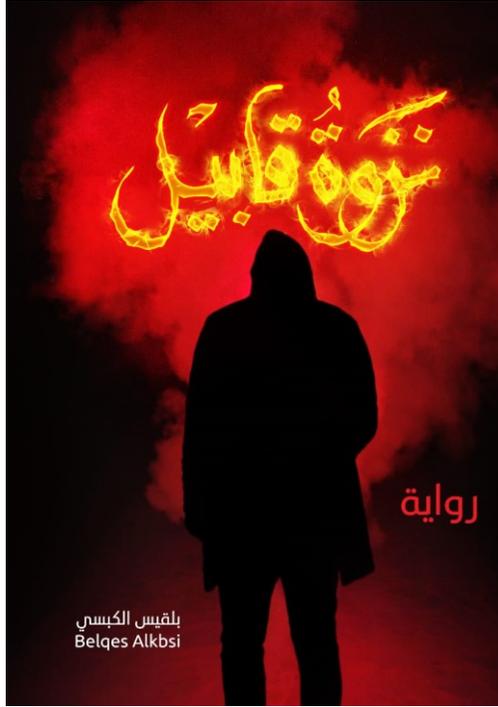
### المبحث الثالث: عنوانات تدلُّ على اسم شخصية أو حيوان

هذا النوع من العنوانات يرتبط بالشخصية الروائية بشكل يجعل لها الصدارة في الاهتمام، ولكنه يأتي في المرتبة الثالثة في الروايات اليمينية وفيه مؤشر على تراجع سيطرة عنوان الشخصية المباشر والتقليدي الذي كانت تعتمد الروايات في مراحلها القديمة، حيث كان يسيطر فيها عنصر الشخصية في أغلب المسّميات، ولكنه يأتي هنا بعدد (52) رواية، يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

أولاً: ما يدلُّ منها على أسماء شخصيات مفردة (ذكوراً أو إناثاً)، مثل روايات: الأميرة حُسن، داليا، سالمين، (عماد.. حكاية مسافر)، (محمد، نعمة النسيان.. نقمة الذاكرة)، عزيز، سُلّاف، ملكة الناصر، الشيخ فَرَح وَد تكتوك: حلال المشبوك، مريوم، عقلان، أبو صهيب العزي، زهر الغرام، نسبية، (الخوئي.. نقطة فوق الحاء)، سمير نادية، عائشة، فاتن، شادن، أورفيوس المنسي، نادينكا [اسم زوجة البطل الروسية]، تقيّة، نزوة قابيل...

ثانياً: ما كان اسماً الشخصية مضافاً إليه أو موصوفاً، مثل روايات: تغريبة منصور الأعرج، تغريبة يوسف، ملاذ آدم، أحزان سلى، دموع بلقيس، عيال قوته، يوميات حبيبة، أو معطوفاً على شخصية أخرى، مثل: سونيا وأسامة...

ثالثاً: أسماء يرد فيها الحيوان، مثل روايات: البومة، عصفور الحقل، السلحفاة التي لا يراها الحمقى، السَّلاحف العرجاء، نزهة كلب. ومنها ما يكون فيها الحيوان خرافياً مثل رواية: قدما غول. سيمائية عنوان رواية (نزوة قابيل) (الكبسي، 2020)



هي الرواية الأولى للكاتبة بلقيس الكبسي بعد عدد من الأعمال الأدبية تنوعت بين القصة القصيرة (5 مجموعات) والشعر (3 مجموعات)، ونص مسرحي فائز بجائزة رئيس الجمهورية للشباب، 2010م. وتقع الرواية في (170 صفحة).

وستتناول سيمائية العنوان من خلال مستويات ثلاثة هي:

### 1- المستوى اللغوي

ينبني عنوان (نزوة قابيل) على جملة اسمية خبرها مكوّن من مضاف ومضاف إليه، فنزوة: خبر لمبتدأ محذوف تقديره اسم الإشارة (هذه)، وقابيل: مضاف إليه.

وفي الجملة الاسمية -كذلك- ثبات وعدم حركة، وإن كانت النزوة أمرا متغيرا يدل على نفسية مضطربة تحركها نزواتها، وأما قابيل فهو يحمل دلالات كثيرة، منها تلك الشخصية المعروفة في تاريخ كل الأديان وفي تاريخ الجريمة بأنه أول من مارس القتل على هذه الأرض، بل إنه أول من قام بهذا الفعل الذي يُزهق الروح، ويقتل الإنسان، وعليه وزر من فعل هذه الفعللة أبدا.

قابيل هو الرمز للأخ الممسك بزمام القتل والممارس له في مقابل الشخصية الأخرى (هابيل) الضحية المسالمة التي أخبرنا عنها القرآن الكريم بأنه لن يمد يده ليقتل أخاه، ﴿لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ [إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ] [المائدة آية 28]، فكان ضحية ذلك الاستسلام واليقين والتسليم بالقدر، ومخافة الله.

ومن هنا فإن اختيار هذا الاسم جاء مقصوداً؛ ليحمل ظلال أول فعلٍ للقتل، ومن بعده تعلم جميع (القوابيل) مهنة الحرب، واحترفوا لذة القتل، فهذه النزوة التي لم تتكرر لدى قابيل تكررت في أبنائه؛ لأنه لم يمارسها سوى مرة واحدة، ثم انتبى كل شيء، فلم يجد مبرراً للقتل بعد ذلك، بل مضى يبحث عن كيف يوارى سوءة أخيه، لكنها في أبنائه القوابيل الجدد (الذين ورثوا عنه القتل في جيناتهم) صارت نزوةً تنتابهم كالمريض بين حين وآخر، ومن هنا ندرك دلالة العنوان المكثف من خلال اسم الشخصية الدال على موضوع الرواية وعالمها الحكائي.

## 2- المستوى البصري

من خلال لوحة الغلاف الأمامية، يتبين أنّ الصورة التي توسطت الغلاف هي لظليّ رجل يبدو لابساً معطفاً أسود، لا يُرى منه سوى ظله الغائم، الذي يغلف باللون الأحمر فضاء الصورة القاتمة، التي توحى بأجواء الحرب، والحرائق والدمار، يعززها لهيب أصفر، حُطَّ به العنوان (نزوة قابيل)؛ ليبدو ملتهباً بحوافٍ مشتعلة، ودخان الصورة هو السمة الغالبة على اللون، فيعطي المشاهد إحساساً بالخوف من خلال ظل رجل كأنه قادم من أفلام الرعب المغلفة بالغموض.

ثم يأتي لون كتابة الجنس الأدبي (رواية) مكتوباً بالأحمر وسط دخان من السواد. وليس من بياض في الغلاف سوى اسم الكاتبة بالعربية والإنجليزية، ولعلها بالتسمية بالحروف الإنجليزية تريد إيصال رسالة ما، منها التأثير بأغلفة الأفلام والإعلانات عنها، وكأن هذا الذي يحدث إنما هو من أفلام الخيال لقسوة ما يجري وعدم حقيقته، أو لأن ذلك ضرب من الرعب الذي يُوحى به الغلاف، "فاختيار اللون الأسود لوناً مكتسحاً وطاغياً، يبعث برسالة تلقائياً إلى المتلقي، مضمونها الحزن والغموض والضيق والأفق المسدود" (أوحسين، 2022، ص9).

وقد أحسنت المصممة ثريا الكبسي -ولا شك أن ذلك باتفاق مع الكاتبة- في هذا التصميم المعبر الذي يشدُّ القارئ، ويغمسه في جو الرواية من أولى عتباتها.

### 3- علاقة العنوان بالنص الروائي

تتكون الرواية من فصول عشرة مرقمة تبدأ باستهلال كما في قولها: "قد يتعثّر قلبك الموشى بالطعنات لبضع وجع، لكنه لا يطيل السقوط، يواصل كفاحه ولا يأبه بنزيف الخناجر، مهما اشتدّت الظلمات من جدار العتمة يرتد الضوء" (الرواية، ص4).

ثم يأتي العنوان للفصل الأول على النحو الآتي: (الواحدة قهراً بعد منتصف الرعب بتوقيت الإجمام)، (ص5)، وهو عنوان يختلط فيه الانزياح الشعري بالمتن السردي محدداً زمن بداية الرواية بالواحدة وهذه الساعة تميّزها القمر، وهي في المساء، ولكنها بعد منتصف الرعب، والتوقيت هو توقيت الإجمام.

وهكذا ستمضي عناوين الفصول العشرة المكوّنة للرواية، متسلسلةً ومركزةً على الزمن على النحو الآتي: 2- (الثانية أفولاً إلا نبضٌ بتوقيت الفقد، ص16)، 3- (الثالثة اشتياًً وبضع وله بتوقيت الحب، ص30)، 4- (الرابعة صمّتاً ونصف هجر بتوقيت التخلّي، ص60)... وهكذا حتى الفصل العاشر: (العاشر يقيناً بتوقيت الرجاء، ص146)، وتركز الرواية على وصف الزمن خلال عشر ساعات، هي ساعات عصيبة بين الواحدة بعد منتصف الليل، حيث تصفُ (توق) بطلة الرواية منزلها الذي "أصبح هشيمًا تقناته النيران" وأهلها "والدي وأخي مدفونون تحت الأنقاض، أسمع صوت أنينهم الخافت، تظهر بعض أطرافهم... (الرواية، ص5) حتى العاشرة صباحاً، مُهية بهذا العنوان الدال على الأمل، والرجاء، واليقين بالعودة مخاطبة (يزن) بقولها: "عُد كما يجب لي أن أكون، عُد كما عهدتك من ذي سُد، عُد أيها الأمجد، والعود أحمد، عد كما وعدتني، وسأعدك بأن أعود كما كنت، عد لترميم قلبي المغدور" (الرواية، ص146).

فبين البداية والحرب والدمار والظلام والقصف وتدمير منزل البطلة (توق) والضياع، وفقد الأهل والمنزل والوطن، والوقوع تحت هذا الابتلاء الكبير، وبين الأمل بالعودة وانتهاء الحرب وعودة الحب تسير الرواية بلغة شعرية ذات انزياحات ومجازات كثيرة.

لكن تلك اللغة الشعرية المحلقة لم تُفقد الرواية عنصر السرد بكل مكوناته من شخصيات وأحداث وزمكان، ولكن بلغة هي لغة الشاعرة أكثر منها لغة الساردة الروائية، وقد اتخذت الكاتبة من الحدث مادة ولحظة معينة من الحرب على صنعاء ذات ليل لتحكي الحرب والحب في اليمن.



تبدأ الرواية بالقول: "العتمة مشبعة بالهدم، أصوات تئن تحت الأنقاض تنذر بالهلاك، وأخرى تتعالى مغدورة بالعجز، الليل توقف عن الزحف، حيناً تكوّم رمادا، الحسرة في فؤادي تتكسد، وبيتنا أصبح ركامًا، وأنا وحيدة أتخبّط في ظلمة ليل موحش، كمن فُقتت عيناها. (صنعاء) الصامدة منذ (القرن الخامس قبل الميلاد وقد يزيد)، مدينة (سام) الحصينة ذات الأبواب السبعة" (الرواية، ص5).

تمضي الرواية راصدة الدمار ومعاناة ضحايا الحرب وبشاعتها من خلال قصة حب بين الشخصية المحورية (توق) الرواية، وشخصية (يمان) -ابن عمها- الذي اختار جهات القتال للدفاع عن الوطن. والبطلة الرواية (توق) ذات الاسم الشعري، فقدت أفراد أسرته، وظلّت مأساتها تعلقو، وبكاء فقدتها يزيد كتكلي فقدت كلّ عزيز، ولا تجد شيئاً من عزاء إلا في بوحها لحبيها (يمان)، الذي يكتب إليها من مواقع الدفاع عن الوطن صفحات العشق والهيام، لتحتم تلك الرسائل الكثير من صفحات الرواية، بعاطفة غامرة، وشوق ملتهب.

وهي ترسل رسالة أمل، وسط الجراح، والدمار، والحرب مفادها أنّ الإنسان يتغلب على الحرب بالحب، ويتجاوز الدمار بأمل البناء، وينتصر على التشرد بخلق الأمل في العودة، مهما كانت الأم اللحظة، وقسوة الموت، وفظائع الدمار، لكن ستظل أطراف البناء، ورمز الحياة متمثلاً في (توق) التي لها من اسمها نصيب التطلع للحياة والتوق إلى النجاة وتجاوز اللحظة الحرجة، و(يمان) الذي هو رمز لكل يمني -"من بلد الإيمان يمان"- وفيه دلالة من جذره اللغوي، ومكوّنه وطينة أرضه.

وفي اختيار أسماء الشخصيات في الرواية -إضافة إلى اسم عنوانها- سيميائية مقصودة تُحسب للغة الرواية وأسلوبها الشعري الذي يُغري القارئ بأن يكمل تلك الرواية، التي -على الرغم من مأساة بطلتها ومعاناة بطلها وحربه التي يخوضها- تظل لغتها الشعرية هي العزاء الوحيد الذي يخفّف من تلك المعاناة، وإن كانت لا تستطيع إخفاء الدماء، والجروح، والفقْد، والدمار.

ولهذا فإن (نزوة قابيل) هي العنوان الأنسب لهذا المحتوى المؤلم، لأنه لا يُعرف لتلك النزوة سبب واضح سوى الرغبة في استمرار القتل والتلذُّذ به.

وحين يختفي الإهداء -بوصفه جزءاً من سيميائية العتبات الموازية- يحضر الاستهلال في صفحة مستقلة بقول الكاتبة: "لن أخوض أية حروب فاشلة، ستكلل معاركي بنصر مبین، مهما



تمادى الألم؛ سأمحه مزيداً من الأمل، لن أجازف بالقلب، سألزم الصلاة والسلام والحب، يقينا سأنتصر Belges Alkbsi" (الرواية، ص3)، في هذا الاستهلال تبرز الثنائية التي انبنت عليها الرواية: ثنائية الحب والحرب، والعزيمة على الانتصار من خلال الأمل وعدم المجازفة بالقلب، والتزام الصلاة، والسلام، والحب.

#### المبحث الرابع: عنوانات تدلُّ على الزمن.

هي أقل العنوانات حضوراً من حيث الكم في الرواية اليمنية بعدد بلغ (20) رواية، ولعل في ذلك دلالة على أمرين: الأول: سيطرة مسميات الحدث، والوصف، والمكان، والشخصيات على التوالي، والآخر: أن الزمن ارتبط بالحرب وبالأحداث الدامية، ولهذا فقد ظهر في الروايات بوصفه معطى عاماً تتقاطع معه مكونات السرد وتعتني به في بنيتها بشكل عام.

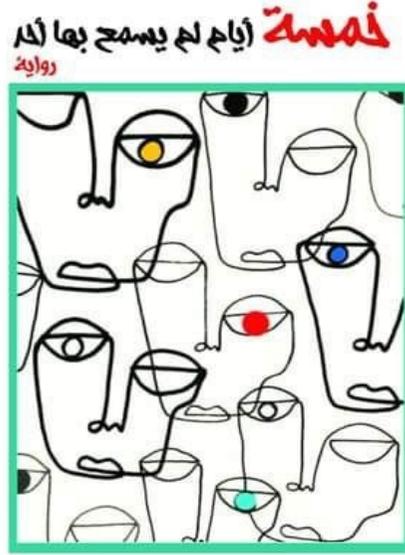
وأما ظهوره في العنوان فقد بدا في سيميائيته زمنًا غائماً، وليلاً طويلاً، وفجرًا معتمًا، وهو في العموم بلا هويّة إذ يقود إلى الشتات والغربة والضياع، ولهذا فحين نطالع تلك العنوانات الدالة على زمن سنجدتها تسير في ثلاثة أقسام:

أولاً: ما جاء تناصاً واضحاً مع عنوان رواية "الحب في زمن الكوليرا" للكاتب الكولومبي غابرييل غارسيا ماركيز، حيث استخدمها مع تغيير مفردة واحدة كلٌّ من: عبد الله عباس الإيراني في رواية الحب في زمن الكلاشنكوف، وأحمد الأصبحي في رواية حب في زمن البريسترويكا (بمذاق عسل جردان)، وإن أردفها الأخير بعنوان إضافي.

ثانياً: عنوانات روايات بزمن مُهم يدلُّ على التشاؤم والخوف والحرب، والشتات، مثل روايات: زمن الشتات، زمن الهروب إلى الشمال، مواسم الهذيان، مسامرة الموتى، ليل، الفجر المعتم، في ثلاث ليال، رعب الساعة التاسعة، خمسة أيام لم يسمع بها أحد...

ثالثاً: زمن يدل على تاريخ محدد له ماضي وأحداث مرتبطة به مثل رواية (2011) أو له مستقبل غامض تخيُّلي استباقي مرتبط بمكان مثل رواية (عدن 2116)، وقد يأتي الزمن عاماً مهمماً لكنه يفتح على عوالم الحب أو الأمل، مثل روايات: ربما يوماً ما، فيما بعد، عودة الزمن الآخر، سنوات الوله، بداية الرحلة، وغيرها.

\*سيمائية عنوان رواية (خمسة أيام لم يسمع بها أحد) (أحمد، 2021).



بدر أحمد

بدر أحمد

خمسة أيام لم يسمع بها أحد

دار طموح الجديدة



رواية (خمسة أيام لم يسمع بها أحد) لبدر أحمد، (في 230 صفحة)، تأتي بعد روايتين سابقتين له هما: أمطار سوداء، 2012م، تناولت وحشية الحرب ومصير الربيع العربي، ورواية بين بايين، 2018م، التي تحكي قصة شخص مجهول الهوية، فتح عينيه في الظلام، وبمرور الوقت اكتشف أنه في زنزانة مظلمة صامتة، وهكذا يبني الروائي عوامله السردية الواقعية في أفق فلسفي، وواقعية مخيفة كاشفة ترى الحياة سجنًا صغيرًا، الخروج منه لا يعني أنك ستكون حرًا -كما يقول الكاتب- (عادل، 2018).

وستتناول سيميائية العنوان الدال على الزمن من خلال مستويات ثلاثة هي:

### 1- المستوى اللغوي

ينبني عنوان (خمسة أيام لم يسمع بها أحد) على جملة اسمية مبتدؤها مقدر (هذه) والخبر مكون من مضاف ومضاف إليه لعدد (خمسة) وتمييز (أيام)، وجملة فعلية في محل جر صفة لأيام، وهذا العنوان الطويل نسبيًا يختلف عن عناوين الكاتب السابقة، ويقوم على بنية التشويق لدى القارئ ليعرف تفاصيل هذه الأيام الخمسة، ثم لماذا لم يسمع -وهل الأيام تُسمع؟- بها أحد؟



وهنا تنبني الرواية على عنوان جديد مختلف عن طرائق العناوين التقليدية للروايات أو القصص عمومًا، فهو عنوان مركّب من جملتين: جملة اسمية (ثابتة) وجملة فعلية منفية، تدعو القارئ إلى السؤال، وتحثه وتُغريه بمعرفة حقيقة هذه الأيام الخمسة، وبهذا التحديد، فلماذا خمسة، وليس أكثر ولا أقل؟ ولماذا هي مجهولة؟ كل ذلك يجعل العنوان أكثر تشويقًا، ويغدو العنوان "علامة نصية، تسعى إلى الكشف عن ملامح المجهول المنتظر (النص)، وتخلق جوًّا من الألفة، يستأنس بها القارئ قبل أن ينخرط في رحلة استكشاف النص، والتسلسل إلى ردهاته الداخلية" (أشهبون، 2011، ص15).

ثم إنَّ هناك دلالة تتناصّ مع مفردة الأيام التي تدلُّ ثقافيًّا على أيام العرب التي كانوا يسمُّون بها مواقعهم وأحداثهم، مثل يوم ذي قار، ويوم حنين، ويوم الأحزاب، وغيرها من أيام الله.

### 2- المستوى البصري

كُتِبَ العنوان بخط حديث في فضاء غلافٍ يغلبُ عليه اللون الأبيض بما يحمله من معاني النقاء، وفي أعلى الغلاف كلمة (خمسة) بلون أحمر، وبنط أبيض من بقية العنوان (...أيام لم يسمع بها أحد) المكتوبة باللون الأسود، وباللون نفسه يُكتب في أسفل الصورة التشكيلية المتمركزة في فضاء الغلاف اسم الكاتب، والعنوان التجنيسي (رواية) الذي يكتب تحت العنوان الرئيس بالأعلى بلون وردي.

وأما اللوحة فهي تخطيط في تأثير تكعيبي، ينتمي للفن المعاصر، وهو أقرب لتوليفة من أشياء كثيرة، ويحتوي على وجوه ناقصة وعيون ملوثة تبدأ من أعلى باللون الأسود، فالأصفر، فالأزرق، فالأحمر، فالأبيض (مرتين)، فالسماوي، وتخرج تلك الوجوه غير المنتظمة الشكل عن إطار الرؤية في اللوحة المحددة بلون أخضر فاتح كأنه برواز للوحة، وهي على وجه العموم قريبة من التكعبية. وهذا التعدد اللوني لجزئيات الصورة يكسبها تنوعًا وغموضًا في آن واحد، لكنّه لا يطغى على اللون الأبيض الغالب على الفضاء البصري للغلاف. بما يشكّل غلافًا جديدًا يعطي القارئ انطباعًا بالاختلاف من خلال هذه اللوحة، كما أعطاهم الفضاء اللغوي في كتابة العنوان التشويق والغموض الشفاف.

### 3- علاقة العنوان بالنص الروائي

هذه الرواية تتكون من عشرين فصلًا مرقمةً بالأرقام اللاتينية (1- XX)، وبمسميات أشهر السنة الميلادية بحسب الأسماء السريانية المستعملة في بلاد الشام والعراق- ومن هنا تبدو المثاقفة في



الرواية أو ربما التأثير بالقراءات الشامية حيث تظهر كثير من مفردات بلاد الشام مثل: (المختار، والخاندار، والخازوق، والشركسية، وخزانة البطيركية، والراهبات، وغيرها من الأسماء والمصطلحات والثقافات).

وتسير الرواية في الحديث عن عائلة محيي الدين النقاش، فناجي عواد (الضابط المتجبر)، فزياد النقاش، وتبدأ من الفصل الخامس حتى التاسع عشر بهذه الطريقة وتؤرخها باليوم الأول- حتى الخامس، ومن 3 كانون الثاني/يناير (ص58) حتى اليوم الخامس 7 كانون الثاني/يناير (ص218)، ومن قبلها تأتي فصول تعرّفنا بالشخصيات المذكورة.

وتختم الرواية بعنوان (بعد ثلاثة أيام/ العاشر من كانون الثاني/يناير 2018، وآخر جملة في الرواية "تمت 30 تشرين الأول/ أكتوبر 2019م)، وهكذا نجد الزمن وتحديد في عموم الرواية، وبالتأمل في علاقة العنوان الخارجي بالنص، فإنه ينعكس على محتواها الداخلي، ولم يدخل الكاتب مباشرة في أحداث الأيام الخمسة، التي لم يسمع بها أحد، بل عرّفنا في البدء على الأطراف الأساسية للرواية وشخصياتها، وهي عائلة محيي الدين النقاش برقم 1 وتاريخ 2017/12/31 ليلة رأس السنة، "هذا اليوم استثنائي في تاريخ بلدي، التي قيل إن عدد القطط والكلاب فيها أكثر من عدد البشر، ليس لأن عامًا من الحرب انقضى وآخر يقف على أهبة الاستعداد، وإنما لأن أحداثا استثنائية حدثت فيه..." (الرواية، ص7)

هكذا يُطالعنا الاستهلال بتاريخ محدّد وليلة رأس عام جديد، ووصف لعام من الحرب مضى، لكن البلدة غير محدّدة، فهي عامّة (بلدي)، ثم تصف الرواية -من تلك الأحداث الاستثنائية- حدثًا مربعًا، لأربع جثث ممزقة، تتحلّل في خزان مياه البلدة، فيغلقون عليها الخزان إلى الأبد، ثم حديث عن عائلة محيي الدين النقاش، وزياد النقاش، وناجي عواد.

ثم يركز السارد على خمسة الأيام التي عاشها كل من زياد النقاش، وأسرته، وناجي عواد، ببعض التفاصيل المتشابهة، والكثير من الخصوصية لكل طرف من الأطراف السردية، رغم أن السرد كان يجري على لسان زياد النقاش وبتقنية (الراوي العليم) في كل الفصول، وحول جميع الشخصيات.

ولكن "عدم تحديد البلد، جعل الكتاب يخرج من الإطار المحلي، إلى الأفق العربي، والدولي أيضًا، وهذا يحسب للرواية، ويدلّ على ذكاء الكاتب" (البدرى، 2021).



وثمة مصطلحات عامة مثل (الكارتيل) وبلاد الموز والموانئ وغيرها مما يفتح المكان على آفاق متشابهة من البلدان، وتظل مفردة الحرب حاضرة بما يجري فيها من دماء ونهب وعبث ومغالطات للمنظمات وغيرها "حين اندلعت الحرب، وفي منتصف شهرها الأول، سقط أول الصواريخ على ضواحي البلدة" (الرواية، ص 19)، وتتخلل السرد والأحداث كما في قوله: "كانت رحي الحرب في تلك اللحظات تدور في مكان ما على هذه الأرض التي أدمنت شرب الدماء منذ فجر التاريخ، ما إن تنتهي حرب حتى تلد حرب أخرى "ماتريوشكا" عبثية من الحروب والأزمات" (الرواية، ص 46-47).

ومن حيث الزمان فقد التزم الراوي بالحديث عن الأيام الخمسة وما بين 3 و7 يناير الكثير من الألم، والحزن، والأحداث. والرواية - وإن لم تحدد مكانا أو (بلدا) بعينه- فذلك لتنتقل في آفاق الحضور العربي والإنساني، ولكنها لا تبتعد عن القارئ المدقق في أنّها لا تخرج عن آفاق الحرب والصراع الذي يدور في بلد محدد قتلته الحرب والفرقة والفساد، وقد ينطبق ذلك على جميع البلدان التي تتشابه في هذا المصير، وتلك الدائرة المفجعة.

وعليه فإنّ ما يربط العنوان الخارجي بوصفه عتبة أولى، وما تنقسم إليه فصول الأيام الخمسة التي لم يسمع بها أحد هو نوع من الاحتجاج على العالم بما يحدث وما يلاقيه اليمن واليمنيون، ولكن لا أحد يسمع، وإن سمع فلا أحد يفعل شيئا، وما زال الأمر على ذلك الحال الحزين كما هو في حالات شخصيات الرواية التي منها "ناجي عواد" الذي نجا من عائلة يهودية تضمّ أبويه وأحد عشر ابنا ماتوا جميعا غرقا في يوم واحد.

ومن هنا تتضح شخصيته الناقمة المغامرة المتسلطة التي لا تستقرّ على حال، فهي ذات نزوات متعددة، وكذلك عائلة "زياد النقاش" الذي يذهب للموت من خلال إرغامه على التجنيد ليقاتل ولا يدري لماذا، ولا يدري من هو عدوه، وأين هو، فكان مثل غيره كبش فداءً دون أن يعرفوا جميعا لماذا يموتون، وفداءً لمن.

وتلك هي خلاصة ما يدور في بلدٍ أنهكته الحرب، وأكلت أبنائه ومقدراته وحياته، ولم يسمع بذلك أحد، ولم يستجب لألامه أحد.

وإذا كان الإهداء في هذه الرواية (إلى مروة عبد القاهر) إهداءً شخصياً لابنة أخي الكاتب، ولكونها مشروع كتابة فعلت في ذلك دلالة على الاستمرارية في فعل الكتابة عبر جيلٍ قادم، وربما لا علاقة مباشرة لهذا الإهداء بالمتن، ولكن العبارة الاستهلالية في مطلع الرواية تكمل دور العتبات في



إضاءة النصّ وعالمه؛ حيث تبدو وكأنها خلاصة حكيمة من أمّ تكلّى هي "شفاء الشركسية والدة زياد النقاش- بطل الرواية وراوي أحداثها- وهي تنصّحه بقولها: "كن جباناً يا ولدي! كن جباناً؛ فلا شيء في هذا العالم يستحقُّ أن تُهْرَقَ دمك لأجله" شفاء الشركسية 3 كانون الثاني 2018 (الرواية، ص6). هذا الاستهلال يلخّص الكثير من الرفض لإراقاة الدم من أجل من لا يستحقّ الحياة أصلاً.

### النتائج:

جاءت العنوانات في الرواية اليمنية الجديدة متنوعةً وكثيرةً، فمن حيث الكميّ شهدت الرواية المعاصرة بين عامي 2015 حتى منتصف 2022 صدور (299) روايةً، وهو عددٌ يفوق ما أنتجته الرواية في عقودها السابقة مجتمعاً، وهذا يدلُّ على غزارة الإنتاج الروائي في سنوات الحرب الأخيرة التي تزايد فيها ظهور أسماء شابةٍ كثيرة رافقت الأسماء من الأجيال السابقة التي لها حضورها المتواصل في الإنتاج والكتابة الروائيّة، ومن خلال الرصد البيبليوغرافي والعنوانات الكثيرة يتبيّن أنّ ثمة مقاومة من نوع خاص قد رافقت المبدع ليعبّر عن راهنه بالكلمة، ويظهر وجوده وصوته المحتجّ من خلال الكتابة. ومن أبرز نتائج هذا البحث ما يأتي:

- انقسمت عنوانات الروايات إلى أربعة أقسام منها: عنوانات تدلُّ على حدثٍ أو وصفٍ، وهي تمثّل أعلى عددٍ في الروايات، حيث بلغت (159) عنواناً، كان الحدث والوصف في أغلبه يدور حول حقل دلالي واحد كبير هو حقل الحرب والموت ونتائجها التي سيطرت على الكاتب، ووجّهت العنوان لوصف ما يعيشه من أحداث؛ سواء كانت تلك الأحداث حاضرةً بشكل مباشر في مضمون الرواية ومرتبطة بحكايتها وخطابها أم كانت -غير مباشرة- كما في الإسقاطات التخيلية التاريخية والاجتماعية المختلفة، ومنها ميدان الحب الذي لا يهنا فيه المحبّون بسبب ما يحيط بهم من إحباط وألم وحالة مدمّرة لكل جميل من مظاهر الحياة واستقرارها.

وجاءت رواية (مهاجرون بلا منأى- رواية من زمن الحرب) لهايل المذابي شاهداً على ذلك الشّتات، وتلك الحكايات لأصحابها المهاجرين في بلاد لم يجدوا فيها موئلاً ولا منأى ولا معيناً يخفّف عنهم، فكان العنوان وعتباته من أبرز ما يتعالق بالمتن وحكايات أولئك المهاجرين.

- حضر المكان في عنوانات الرواية اليمنية، محتلاً المرتبة الثانية من حيث الكم في مسميات الروايات بعدد (68) روايةً، منه ما يدلُّ على مدينة محددة، مثل: صنعاء، وعدن، وتعز، وهي المدن الكبرى التي عانت من ظروف الحرب ومآسها.

وللمكان حميمته التي يتشبَّث بها الكاتبُ بوصفه ملاذًا ومأوى يريد أن يكون هادئًا مطمئنًا، وثمة أماكن أخرى كثيرة ظهرت في العنونات حملت قصصًا واقعية وأخرى متخيلة، وفيها من موضوعات الحزن، وتسريد التاريخ، والتخييل ما يعبر عن طبيعة المرحلة وقضاياها، وكانت رواية (الحقل المحترق) لريان الشيباني وسيمائية عنونها ولوححتها دليلًا على طبيعة حضور المكان في هذا القسم من الروايات.

- حملت العنونات الدالة على اسم الشخصية أو الحيوان المركز الثالث من حيث العدد ب(52) رواية، وانقسمت إلى عنونات تدلُّ على أسماء شخصيات مفردة (مذكرة ومؤنثة)، وأخرى جاءت أسماء الأعلام فيها مضافًا إليه، وثالثة للحيوانات مثل: الغول، والكلب، والبومة، والسلاحف العرجاء، وغيرها، وكلها تحمل دلالات، منها الخرافية، ومنها التشاؤمية أو الدالة على بطء الحركة، وغيرها من المحمولات الرمزية المعبرة عن طبيعة الحياة الراهنة، وقد عالج البحث رواية (نزوة قابيل) لبلقيس الكبسي التي كان عنوانها وغلافها مرتبطين بالمحتوى الذي يعالج الحرب وقصف مدينة صنعاء، وتدمير منازل أهلها وما لاقته أسرة (توق) وابن عمها (يمان) من موت، ودمار، ومعاناة عبَّرت عنها الرواية بلغة شعرية مؤثرة.

- جاءت العنونات الدالة على الزمن في المرتبة الأخيرة، فلم تتجاوز (20) روايةً، وربما يكون ذلك دليلًا على سيطرة الحدث والوصف، والمكان والشخصيات، ولارتباط الزمن بالحرب وبالأحداث الدامية، ومن هنا فقد ظهر الزمن في الروايات بوصفه معطى عامًا تتقاطع معه مكونات السرد الأخرى، وتعنتي به في بنيتها، كما بدا في سيميائيتها زمنًا غائمًا، وليلاً طويلاً، وفجرًا معتمًا - في أغلب مسميات الروايات - وهو في العموم زمنٌ بلا هويةً يقود إلى الشتات، والغربة، والضَّياع.

وقد وقف البحث عند رواية (خمسة أيام لم يسمع بها أحد) لبدر أحمد مبيِّنًا علاقةً تلك الأيام والعنوان وغلافه بمحتوى النص وعالمه.

وأخيرًا نوصي بأن تنهض دراسة علمية أو كتاب نقدي بدراسة سيميائية العنوان في الرواية اليمنية بشكل أكثر اتساعًا وتناولًا وتصنيفًا، فالمجال فيها خصبٌ والدلالات واسعة.

### المراجع:

- أحمد، بدر. (2021). *خمسة أيام لم يسمع بها أحد* (ط.1). دار دلمون الجديدة.  
أشهبون، عبد المالك. (2011). *العنوان في الرواية العربية* (ط.1). النايا ومحاكاة للدراسات والنشر والتوزيع.



- أوحسين، إبراهيم. (2022). الرواية الصرخة وما بعد النزوة... قراءة في رواية "نزوة قابيل" للأدبية اليمنية بلقيس الكبسي، *الرواية في اليمن تجديد وتجريب* (ط.1)، دار عناوين بوكس. 5-14 ص.
- باقيس، عبد الحكيم محمد. (2014). *الرواية اليمنية في ثمانين عاما* (ط.1). إصدارات دار جامعة عدن للطباعة والنشر.
- باقيس، عبد الحكيم محمد. (2020). *الرواية اليمنية في زمن الحرب، مجلة نزوى*، (102). 280-283 ص.
- البدرى، بدرية. (2021). *تكامل السرد والحدث والعاطفة في رواية "خمسة أيام لم (يسمع) بها أحد" لليمني بدر أحمد، موقع الرواية*، <https://cutt.us/AZjki>
- بلعابد، عبد الحق. (2008). *عتبات (جبرار جنيت من النص إلى المناس)* (ط.1). الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف.
- بنكراد، سعيد. (2012). *السيميايات مفاهيمها وتطبيقاتها* (ط.3). دار الحوار.
- الجزار، محمد فكري. (1998). *العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي* (ط.1). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حمداوي، جميل. (2014). *شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي)* (ط.1). دون ناشر.
- حمداوي، جميل. (2015). *سيميوطيقا العنوان*، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني.
- دماج، وليد. (2022). *الإبحار في عالم الرواية.. تجربة مبتدئ شهادة، الرواية في اليمن تجديد وتجريب* (ط.1). دار عناوين بوكس. 492-497.
- ابن ذريح، قيس (قيس لبني). (2004). *ديوانه* (ط.2). دار المعرفة.
- رحيم، عبد القادر. (2010). *علم العنونة* (ط.1). دار التكوين للتأليف والترجمة.
- الشَّنْفري، عمرو بن مالك. (1996). *ديوانه* (ط.2). دار الكتاب العربي.
- الشيباني، ريان. (2021). *الحقل المحترق* (ط.1). دار خطوط وظلال للنشر والتوزيع.
- الصَّيْفِي، أماني. (2022). *الرواية اليمنية ما بعد الربيع العربي*، <https://cutt.us/Zkmak>
- عادل، سماح. (2018). *حوار مع الكاتب بدر أحمد، اليمنيون يقاومون الحرب بالرواية والقصة*، <https://cutt.us/usMua>
- أبو طالب، إبراهيم. (2022). *موسوعة بيبليوغرافيا الأدب اليمني، الجزء الثاني "بيبليوغرافيا الرواية اليمنية من 1927- يونيو 2022م* (ط.1). دار عناوين بوكس.
- عبيد، كلود. (2013). *الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رميتها، ودلالاتها)* (ط.1). المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد).
- العمرى، عطية. (2024). *التحليل السيميائي للنصوص الأدبية*: <https://cutt.us/Bxknv>
- الكبسي، بلقيس. (2020). *نزوة قابيل* (ط.1). دار الأمان.



المحمودي، عبده منصور. (2024). *الحقل المحترق لريان الشيباني، تقاطعات الماضي والمصائر الشائكة*،

<https://www.alfaisalmag.com/?p=22630>

المذابي، هايل علي. (2021). *مهاجرون بلا منأى -رواية من زمن الحرب (ط1)*. المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.

مسكين، حسينة. (2013/ 2014). *شعرية العنوان في الشعر الجزائري المعاصر [أطروحة دكتوراه غير منشورة]* جامعة وهران، الجزائر.

الملجعي، علوي. (2021). *الرواية اليمنية والحرب الأخيرة*، <https://almaidaniyamag.com/ar/2021/12/26/yemeni-novel-war>

ابن منظور. (د.ت). *لسان العرب* (عبد الله علي الكبير وآخرون، تحقيق). دار المعارف.

موقع يمن فيوتشر: الرابط: <https://yemenfuture.net/art/1857>

#### Reference

Abū Ṭālib, Ibrāhīm. (2022). Mawsū‘at Bibliyūghrāfiyā al-‘Adab al-Yamanī, al-juz’ al-Thānī "Bibliyūghrāfiyā al-riwāyah al-Yamanīyah min 1927-Yūniyū 2022m (1<sup>st</sup> ed). Dār ‘Anāwīn Būks, (in Arabic).

‘Ādil, Samāḥ. (2018). Ḥiwār ma‘a al-Kātib Badr Aḥmad, al-Yamanīyūn yuqāwimūn al-ḥarb bi-al-Riwāyah & al-Qiṣṣah, <https://cutt.us/usMua>, (in Arabic).

Aḥmad, Badr. (2021). Khamsat Ayyām lam yasma‘ bi-hā ‘Aḥad (1<sup>st</sup> ed). Dār Dilmūn al-Jadīdah, (in Arabic).

al-Badrī, Badriyah. (2021). Takāmūl al-Sard & al-Ḥadath & al-‘Āṭifah fī riwāyah "Khamsat Ayyām lam yasma‘ bi-hā ‘Aḥad" lil-Yamanī Badr Aḥmad, Mawqī‘ al-Riwāyah, <https://cutt.us/AZijkj> al-Kibsi, Bilqis. (2020). Nazwah Qābil (1<sup>st</sup> ed). Dār al-‘Amān, (in Arabic).

al-Jazzār, Muḥammad Fikrī. (1998). al-‘Unwān & Sīmiyūṭīqā al-ittiṣāl al-‘Adabī (1<sup>st</sup> ed). al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).

al-Madhābi, Ḥayil ‘Alī. (2021). Muḥājirūn bi-lā Man‘á-riwāyah min zaman al-ḥarb (1<sup>st</sup> ed). al-Markaz al-dimuqrāṭī al-‘Arabī lil-Dirāsāt al-Istirāṭījiyah & al-siyāsiyah & al-iqtisādiyah, (in Arabic).

al-Maḥmūdī, ‘Abduḥ Maṣṣūr. (2024). al-Ḥaql al-Muḥṭariq "li-Rayyān al-Shaybānī, Taqāṭu‘at al-māḍī & al-mṣāyr al-shā‘kh, <https://www.alfaisalmag.com/?p=22630>, (in Arabic).

al-Maljamī, ‘Alawī. (2021). al-riwāyah al-Yamanīyah & al-ḥarb al-Akhīrah, <https://almaidaniyamag.com/ar/2021/12/26/yemeni-novel-war/>, (in Arabic).

al-Ṣayfī, Amānī. (2022). al-Riwāyah al-Yamanīyah mā ba‘da al-Rabī‘ al-‘Arabī, <https://cutt.us/Zkmak>

al-Shanfará, ‘Amr ibn Mālik. (1996). Dīwānih (2<sup>nd</sup> ed). Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).

al-Shaybānī, Rayyān. (2021). al-Ḥaql al-Muḥṭariq (1<sup>st</sup> ed). Dār Khuṭūṭ & Zilāl lil-Nashr & al-Tawzy‘.

al-‘Umarī, ‘Aṭīyah. (2024). al-Taḥlīl al-Sīmiyā‘ī lil-Nuṣūṣ al-Adabīyah: <https://cutt.us/Bxknv>, (in Arabic)

Ashhabūn, ‘Abd al-Mālik. (2011). al-‘Unwān fī al-Riwāyah al-‘Arabīyah (1<sup>st</sup> ed). al-Nayā & Muḥākāh lil-Dirāsāt & al-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).



- Awḥsayn, Ibrāhīm. (2022). al-Riwāyah al-Ṣarkhah & mā ba‘da al-Nazwah ... Qirā‘ah fi riwāyah "Nazwah Qābīl" lil-Adībah al-Yamanīyah Bilqīs al-Kibṣī, al-riwāyah fi al-Yaman Tajdīd & Tajryb (1<sup>st</sup> ed), Dār ‘Anāwīn Būks, (in Arabic).
- Bāqays, ‘Abd al-Ḥakīm Muḥammad. (2014). al-Riwāyah al-Yamanīyah fi thamānīn ‘Aman (1<sup>st</sup> ed). Iṣḍarāt Dār Jāmī‘at ‘Adan lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, (in Arabic).
- Bāqays, ‘Abd al-Ḥakīm Muḥammad. (2020). al-Riwāyah al-Yamanīyah fi zaman al-ḥarb, Majallat Nazwā, (102). 280-283, (in Arabic).
- Bil‘abīd, ‘Abd al-Ḥaqq. (2008). ‘Atabāt (Gérard Genette min al-naṣṣ ilá al-manāṣ) (1<sup>st</sup> ed). al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm Nāshirūn, & manshūrāt al-Ikhtilāf, (in Arabic).
- Bingarād, Sa‘īd. (2012). al-Sīmiyā‘īyāt mafāhīmuhā & taṭbīqātuhā (3<sup>rd</sup> ed). Dār al-Ḥiwār, (in Arabic).
- Dammāj, Walīd. (2022). al-‘Ibḥār fi ‘Ālam al-Riwāyah .. tajribat mubtaḍ’ shahādah, al-Riwāyah fi al-Yaman Tajdīd & Tajryb (1<sup>st</sup> ed). Dār ‘Anāwīn Būks. 492- 497, (in Arabic).
- Ḥamdāwī, Jamīl. (2014). Shi‘riyah al-Naṣṣ al-Muwāzī (‘Atabāt al-Naṣṣ al-‘Adabī) (1<sup>st</sup> ed). Dar Al-Reef for Printing and Electronic Publishing, (in Arabic).
- Ḥamdāwī, Jamīl. (2015). Simiyūṭīqā al-‘Unwān, No published date, (in Arabic).
- Ibn Dhariḥ, Qays (Qays Lubnā). (2004). Drwānih (2<sup>nd</sup> ed). Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Ibn Manzūr. (D. t). Lisān al-‘Arab (‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr & Ākharūn, taḥqīq). Dār al-Ma‘arif, (in Arabic).
- Mawqī‘ Yemen future: link: <https://yemenfuture.net/art/1857>, (in Arabic)
- Miskīn, Ḥusaynah. (2013/2014). Shi‘riyat al-‘Unwān fi al-Shi‘r al-Jazā‘iri al-Mu‘aṣir [PhD thesis] Jāmī‘at Wahrān, al-Jazā‘ir, (in Arabic).
- Raḥīm, ‘Abd al-Qādir. (2010). ‘ilm al-‘Ānwanah (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Takwīn lil-Ta‘līf & al-Tarjamah, (in Arabic).
- ‘Ubayd, Kulūd. (2013). al-Alwān (dawruḥā, taṣnīfuḥā, maṣādiruḥā, ramziyatuhā, & dalālatuhā) (1<sup>st</sup> ed). al-Mu‘assasah al-Jāmī‘īyah lil-Dirāsāt & al-Nashr & al-Tawzī‘ (Majd), (in Arabic).





## The Surface Structure in Maqbool Al-Alawi's Novel *Ziryab*: A Semiotic Study

Salma Aqeel Mutlaq Al-Shammari\*

[Salma20166@hotmail.com](mailto:Salma20166@hotmail.com)

### Abstract:

This research seeks to explore the discursive and narrative components of Maqbool Al-Alawi's Novel *Ziryab*. It contains an introduction, two sections, and a conclusion. The first section is entitled: 'The Narrative Component', while the second section is entitled: 'The Discursive Component'. The researcher used the narrative semiotic approach. The most important conclusion is that the process of the researcher's investigation of meaning begins from the narrative component to the discursive component, which helps to control the formal paths that serve as thresholds through which the researcher leads to familiarity with the fundamental connotations that constitute the text's texture and give it its semantic coherence. The success of *Ziryab*, the main actor in the novel, created movement in the text, and the pictorial paths associated with it are represented by the narrative program that revolves around two basic axes: getting rid of slavery and achieving the dream of fame. *Ziryab* established a group of narrative programs with multiple pictorial paths.

**Keywords:** Factorial Structure, Narrative Program, Discursive Component, Pictorial Path

---

\* M.A. Scholar in Literary Studies, Department of Arabic, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Shammari, Salma Aqeel Mutlaq. (2024). The Surface Structure in Maqbool Al-Alawi's Novel *Ziryab*: A Semiotic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 135 -155.

© 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.



## البنية السطحية في رواية (زرياب) لمقبول العلوي: دراسة سيميائية

سلمى عقيل مطلق الشمري\*

[Salma20166@hotmail.com](mailto:Salma20166@hotmail.com)

### الملخص:

يسعى هذا البحث إلى استكشاف المكونين الخطابي والسرد في رواية (زرياب) لمقبول العلوي. وقد جاء في مقدمة، ومبحثين وخاتمة، المبحث الأول وعنوانه: المكون السرد، أما المبحث الثاني فهو بعنوان: المكون الخطابي. واستعمل المنهج السيميائي السرد، وقد توصل إلى عدد من النتائج، من أهمها: أن عملية تحري الباحث عن المعنى تبدأ من المكون السرد إلى المكون الخطابي الذي يساعد على ضبط المسارات التصويرية التي تكون بمثابة العتبات التي يفضي الباحث من خلالها إلى الإلمام بالدلالات الجوهرية التي تشكل قوام النص وتكسبه تماسكه الدلالي. أن نجاح (زرياب) الفاعل الأساسي في الرواية قد خلق حركية في النص، وتتمثل المسارات التصويرية المرتبطة به عن طريق البرنامج السرد الذي يدور حول محورين أساسيين، هما: التخلص من العبودية، وتحقيق حلم الشهرة، فقد أسس زرياب مجموعة من البرامج السردية المتعددة المسارات التصويرية.

الكلمات المفتاحية: البنية العاملة، البرنامج السرد، المكون الخطابي، المسار التصويري.

\* طالب ماجستير في الدراسات الأدبية - قسم اللغة العربية - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشمري، سلمى عقيل مطلق. (2024). البنية السطحية في رواية (زرياب) لمقبول العلوي- دراسة سيميائية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 135-155.

© 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.



## المقدمة:

شهدت الرواية العربية تطوراً ملحوظاً في الآونة الأخيرة، وما يميزها اليوم هو خصوصيتها السردية، لا سيما عندما يمتزج النص الروائي بالتاريخ، هذا الامتزاج الذي يعد منبعا أساسيا لدى الروائيين في كتاباتهم الأدبية، بحيث يتداخل السرد بالأحداث التاريخية، ومن الكتاب والأدباء الذين اعتمدوا هذا النوع من السرد الروائي (مقبول العلوي) في روايته (زرياب) مرتكزا فيها على مرجعيتين أساسيتين في السرد وهما: المرجعية الواقعية التاريخية والمرجعية المتخيلة الروائية، إذ تحكي هذه الرواية السيرة الذاتية التاريخية للموسيقار المشهور (زرياب) الفنان الذي ذاع صيته في المغرب العربي.

وبتنوع القراءات وتعدد النظريات التي تدرس النصوص السردية تبرز السيميائية بوصفها منهجا أكثر فاعلية في قراءة النصوص السردية، بالوقوف على هندسة معاني النص ورسم ملامحه، والانتقال في التحليل من المستوى السطحي بمكونيه السردى والخطابي، إلى المستوى العميق ضمن شبكة من العلاقات المنظمة.

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول إن رواية "زرياب" من النصوص الروائية التي تعد نموذجا للتحليل السيميائي المتمثل في قراءة النص انطلاقا من المستوى السطحي المتمثل في المكونين السردى والخطابي.

والهدف الذي يصبو اليه البحث إلى تحقيقه يتمثل في دراسة هذه الرواية وفقاً للمستوى السطحي، بوصفه أحد المستويات التي يقوم عليها النحو السيميائي السردى المكون من الأفعال والعوامل والملفوظات بوصفها الأشكال التركيبية الأولية لهذا المستوى، بالإضافة إلى الوحدات السردية الممثلة لنموذج الإنجاز، بالإضافة إلى تقديم شرح واف عن المقولات الدلالية المفهومية بشكل محدد واضح المعالم على مستوى البنية الأولية للدلالة، كما أنها تشرح بشكل واف مكونات المستوى السردى في النص الروائي المحدد (غريماس، 2018، ص 19، 20).

وفي ضوء ذلك جاء هذا البحث للوقوف على المتن الحكائي للمدونة محل الدراسة "زرياب" بوصفه نصا قابلا للتطبيق، وذلك بدراسة بنيته السطحية المتمثلة بالحالات والتحويلات والبرامج السردية والمسارات الصورية.



لم أعر -في حدود مطالعاتي- على دراسة تناولت البنية السطحية في رواية زرياب لمقبول العلوي، حسب الأهداف التي أنوي تحقيقها، ولم أجد دراسات تتقاطع مع موضوعي بحثي.

وفيما يتعلق بالمنهج المتبع، فقد اعتمدنا على المنهج السيميائي السردية، ولمقاربة هذا البحث فقد تكون من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، فالمبحث الأول عنوانه: المكوّن السردية ويشتمل على: البنية العاملة، والحالات والتحويلات والبرامج السردية، أما المبحث الثاني فهو معنون بـ: المكوّن الخطابية، ويتضمن دراسة الصور بشقيها التجمعات الصورية والمسارات الصورية

### المبحث الأول: المكوّن السردية

يعد هذا المكون قسيم المكون الخطابية في البنية السطحية للسرد (السمحي، 2020، ص 209)، وفيه سيتم دراسة الحالات والتحويلات والبرامج السردية وما يتعلق بها من مكونات وهي: التأهيل والقدرة، والإنجاز، والجزاء، ودراسة العوامل السردية وما ينتج عنها من علاقات صراع أو اتفاق.

### أولاً: المكون العاملة

يعد المكون العاملة عنصراً من عناصر مستويات التحليل السيميائي للنصوص السردية، وهي جزء أساسي من البرنامج السردية، المتعلقة بالعوامل والفواعل، إذ تتعلق العوامل بمستوى تركيب النص السردية، أما الفواعل فيكمن دورها في التحرك داخل السرد، والتمظهر في الخطابات (غريماس، 2018، ص 145).

و"تظهر البنية العاملة أكثر فأكثر مثل بنية قادرة على استيضاح تنظيم المتخيل البشري، إنها إسقاط لأكوان جماعية وفردية" (غريماس، 2018، ص 146، 147).

فالعامل: هو "نموذج وحدة تركيبية ذات طابع شكلي خالص سابقة على كل استثمار دلالي و/ أو إيديولوجي" (بن مالك، 2000، ص 15).

ويشتمل مصطلح العامل في السيميائية الأدبية على جميع الكائنات الحية من البشر والحيوانات والجمادات، ويشير العامل إلى مفهوم الممثل، في المكان الذي تتحقق تأليفية الفواعل



المتجسدة في الصورة أو في المكان الفارغ الذي تستغل فيه الأشكال التركيبية والدلالية (بن مالك، 2000، ص 15، 16).

وتعرف البنية العامليّة بأنها: "بنية قارة جامعة لحركة العلاقات بين العوامل باختلاف أنواعها" (بوشفرة، 2008، ص 49). وتشتمل البنية العاملية على ستة عوامل، هي: الذات التي تكمن وظيفتها في البحث عن الموضوع، أما المرسل فهو الذي يدفع الذات للاتصال بالموضوع، والمرسل إليه وهو متلقي الموضوع بواسطة الذات، أما المعارض فهو الذي يحاول عرقلة جهود الذات ومنعها من الوصول إلى الموضوع (برنس، 2003م، ص 10).

إن الأساس الذي يقوم عليه البرنامج السردي هو التمييز بين الحالات والتحويلات، أي التمييز بين الحالات المتعلقة بالكينونة (être)، أو الملك (voir)، وبين التحويلات المتعلقة بالفعل (faire) المنجز (بوشفرة، 2008، ص 52).

فالذات هي الشخصية المحورية التي تتحدد علاقتها بالموضوع (الهدف) من حيث رغبتها بالاتصال أو الانفصال عنه، أما المرسل فهو الدافع أو المحرك للعامل الذات (البطل) نحو تحقيق الموضوع أو هدف ما، أما المرسل إليه فهو: "الطرف المستفيد من تحقيق الهدف، ويمكن أن يكون البطل نفسه، كما يمكن أن يكون طرفاً آخر من أطراف الرواية" (بركة، وماتيو، والأيوبي، 2002م، ص 86).

أما العاملان المساعد والمعارض فيجسدان علاقة الصراع بين الذات (الشخصية المحورية) والموضوع (الهدف) (Greimas, 1996, p 178). فالعامل المساعد يحاول تسهيل وصول الذات إلى هدفها، فهو "يتدخل لتقديم يد العون له، بغية تحقيق مشروعه العملي وإصابة هدفه المنشود" (بوشفرة، د.ت، ص 51، 52).

على حين تتحدد وظيفة العامل المعارض في خلق الحواجز المعوّقة لمسار البطل (الذات)، فمهمة العامل المعارض هي خلق مجموعة من المعوّقات التي تعرقل اتصاله بالهدف وتمنعه من الوصول إليه (بوشفرة، د.ت، ص 52).

وتبعًا للعوامل التي تركز عليها البنية العاملة، وبواسطة رواية زرياب لمقبول العلوي، يتضح أن الذات هي "زرياب"، أما المسار السردى فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

### 1. المسار السردى في الوضعية الافتتاحية

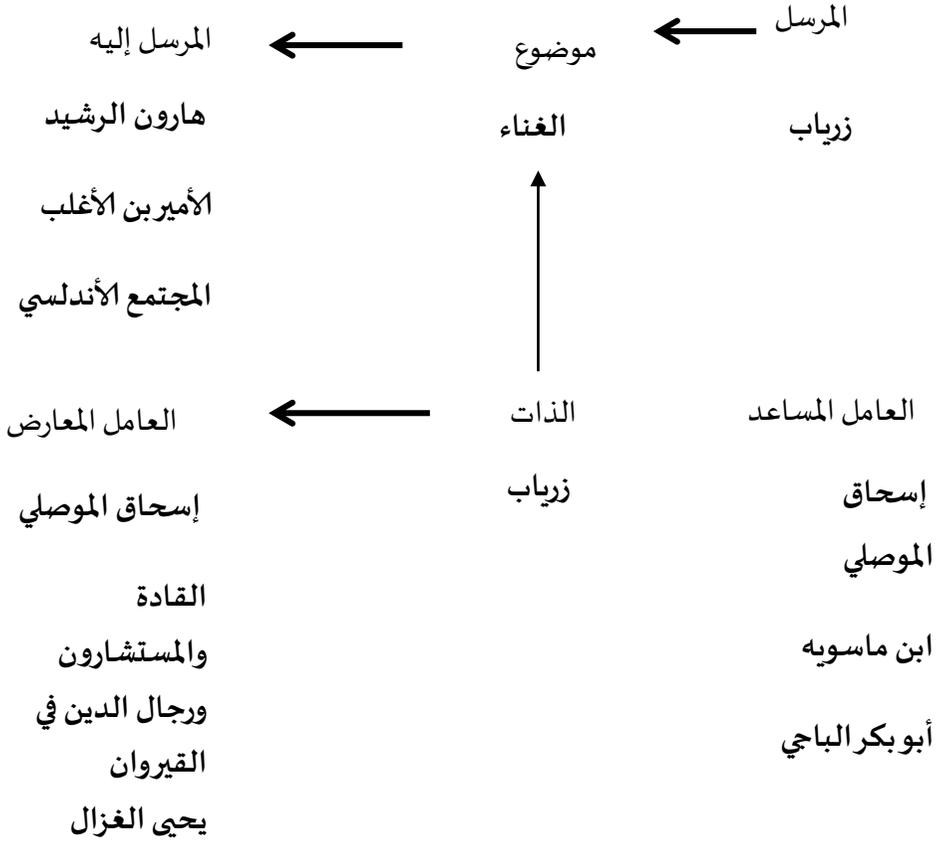
تمثل الوضعية الافتتاحية للنص حالة زرياب وهي حالة غير مكتملة بسبب فقدانه للحرية من قبل أسياده، فلا خيار أمامه في اختيار اسمه، أو منفاه أو سير حياته، فقد وقع في مأزق العبودية في جميع تفاصيل حياته، مما شكل مصدرا لقلقه واضطراب حياته، يمكن ترجمة ذلك إلى برنامج سردي، يقوم فيه أسياده بدور وإحداث فصل بين (ذات الحالة/ زرياب)، و(موضوع القيمة/ الحرية)، وتفشل محاولاته في البداية باستعادة (موضوع القيمة)، فنجدته يرفض اسمه الجديد ويعلن احتجاجه فيقول: "اسمي علي بن نافع، وكنيتي أبو الحسن."

هذا هو اسمي الذي اختاره لي والدي الذي خرجت من صلبه، واختارته أمي التي حملتني في ظلمة رحمها تسعة أشهر وأرضعتني من ثديها في مهدي وطفولتي. ولكن سادتي الجدد -ولا أعلم لماذا- أطلقوا عليّ اسم زرياب. وحينما رفضت وأعلنت احتجاجي لغرابة هذا الاسم وغموض معناه، قالوا لي: اصمت. فليس لك من الأمر شيء، فنحن السادة وأنت من جملة العبيد" (العلوي، 2014، ص 7)، وعند سؤاله عن معنى اسمه يفقد القدرة على الدفاع عن اسمه الأصلي (الحقيقي) فيقول على لسان أستاذه الموصلى متسائلا: زرياب؟ ماذا يعني هذا؟

لا، لا أريد هذا الاسم. أريد فقط أن أدعى باسمي القديم.

لم أستطع أن أقول تلك الكلمات في وجه سيدي، فقد كتمتها بين جوانحي وسكتُ على مضض. وجدت أنني لا أملك حق الرفض، فالتزمت الصمت" (العلوي، 2014، ص 21)، وبعد عجزه عن الدفاع عن اسمه يعلن إذعانه وقبوله للاسم الجديد قائلا: "لكنني مع مرور الأيام وتكرار مناداتي بهذا الاسم من سيدي ومن في القصر من عبيد وجوارٍ وإماء، كنت أهجس لنفسي باسمي الجديد والغريب قائلاً لها: أنا زرياب، وزرياب يعني الطائر الأسود الجميل..." (العلوي، 2014، ص 22).

البنية العاملة للوضعية الافتتاحية: تحققت الوضعية الافتتاحية للنص عن طريق بنية عاملية يمثلها النموذج الآتي:



في هذه البيئة نقلت رسالة فرض العبودية والتسلط من قبل السادة على (فئة العبيد والخدم) ممثلاً بالعبد زرياب وهو محور الرواية الذي يحاول رفض هذه العبودية المتمثلة في كل شيء حتى في تفاصيل حياته الصغيرة من اسمه إلى غنائه إلى منفاه، فقد حكم على زرياب أن يكون عبداً وتجرد من كل صفات الإنسان الحر.

## 2. المسار السردى في متن الرواية

يمثل هذا المسار بداية زرياب مع العزف على العود إذ يتدرب على يد أستاذه "إسحاق الموصلي" الذي كان مولعاً بالعزف والغناء، ويقلده في التعامل مع العود، كما يأخذ منه طريقة صناعة أوتار عوده من أمعاء شبل النمر فيقول له أستاذه:



"اصنع بها أوتار عودك. ألم تخبرني مسبقًا بأنك تنوي أن تصنع لنفسك عودًا يخصك؟ ها هي الفرصة قد جاءتك. اغتنم هذه الأمعاء الثمينة وشدّ بها أوتار عودك، ولنترَ النتيجة" (العلوي، 2014، ص31).

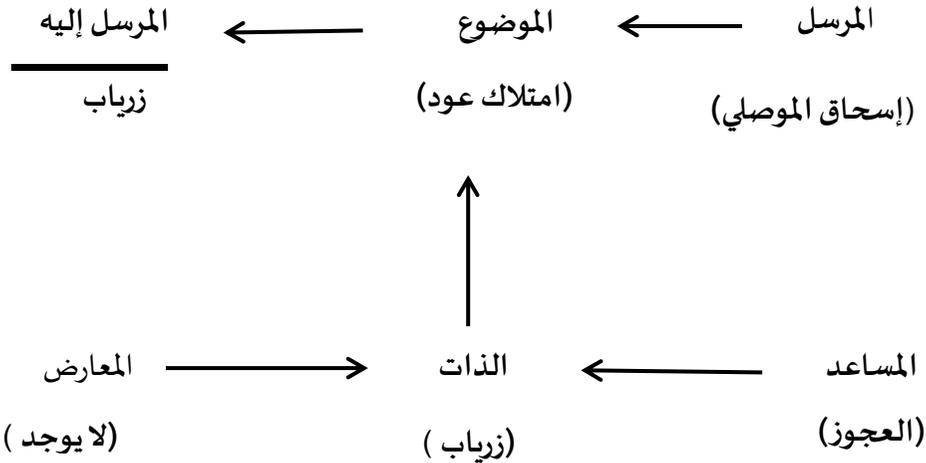
كانت الفكرة الملحّة على زرياب هي صناعة عود خاص به مكون من خمسة أوتار، فبدأ بالبحث عن نجار ماهر للقيام بهذه المهمة، وكانت صناعة العود الخاص بزرياب هي البداية لدخوله عالم الغناء، فيقول:

"في تلك اللحظة كان مشروعى الصغير المؤجل دومًا قد بدأ يكبر ويكتسب شرعيته ووجوده. عود يخصني أنا في الدرجة الأولى" (العلوي، 2014، ص31).

ويتضح ذلك في قوله: "إن حاجتك وما ترغب فيه لديّ، إنني من أقدم النجارين في السوق، والكل يشهد بذلك لي. سأضع كل خبرات السنين في صنع عودك، فقط أمهلني شهرين وسأكون سعيدًا بتشريفك وتسليمك ما ترغب فيه" (العلوي، 2014، ص32). يحقق زرياب حلمه وهو صناعة العود الخاص به عن طريق النجار العجوز.

البنية العاملية لمتن الرواية:

ويمكن توضيح تفاصيل البنية العاملية المتعلقة ب(امتلاك عود)، في الترسيمة الآتية:



في البنية الثانية تحدث رغبة جامحة لدى زرياب في الحصول على عود خاص به، بمساعدة أستاذه إسحاق الموصلبي، فيحقق حلمه من خلال النجار ويصنع العود بخمسة أوتار.



## 3. المسار السردى في الوضعية الاختتامية

تمثل الوضعية الاختتامية للنص حالة زرياب بعد تعرضه للنفي والرحيل من قبل أسياده، بعد عرض موهبته على الخليفة هارون الرشيد الذي أشاد بغنائه وأعجب به، وقد أدى هذا إلى انقطاع علاقته بسيدته إسحاق الموصلبي فيقول: "أصبحت علاقتي بسيدي إسحاق في مهب الريح" (العلوي، 2014، ص 67)، يقوم سيد زرياب بتهديده ويأمره بالخروج من بغداد فيقول: "لا مكان لك هنا بعد اليوم" (العلوي، 2014، ص 70).

"أمامك خياران، إما أن تغادر أرض العراق إلى أي مكان تشاء أو... أو تختار البقاء هنا، ولكنك سوف تتحمل تبعات قراراتك هذا، ولك عليّ أيمان مغلظة وموثقة، لأنزعن قلبك من صدرك وأرمي جثتك في أحد النهرين وأجعلك أثرًا بعد عين" (العلوي، 2014، ص 72).

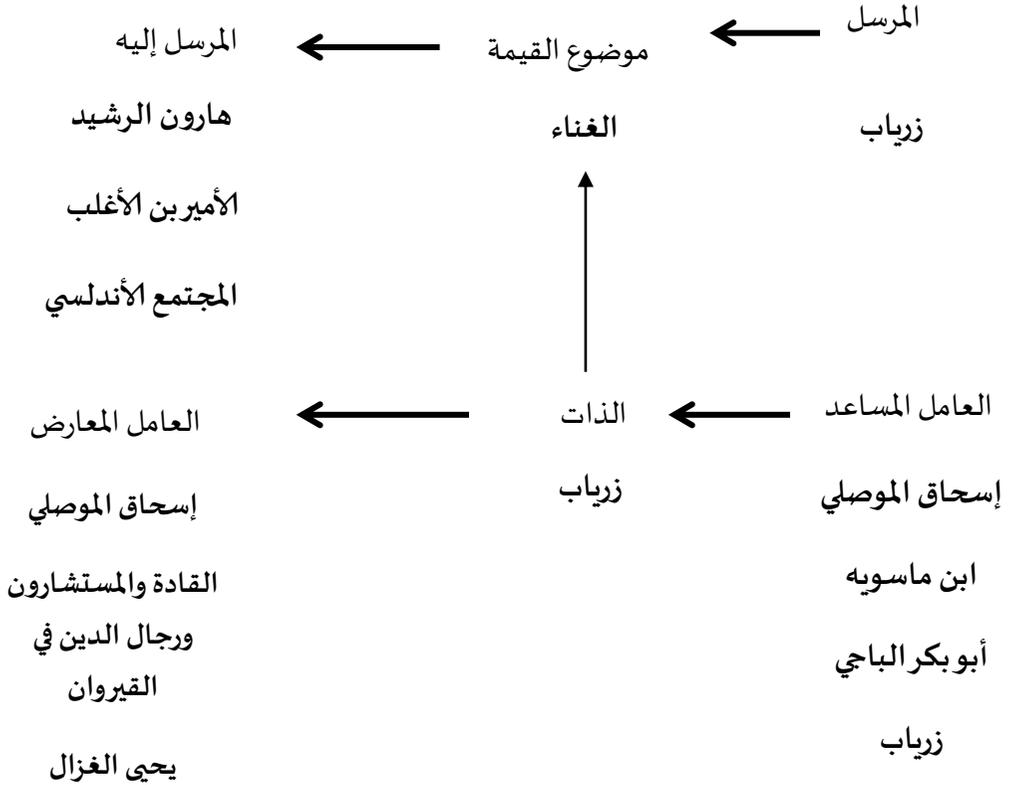
يرحل زرياب من العراق ويتجه أولاً إلى القيروان ويتعرض لما تعرض له في بغداد، بسبب الوشاة والحساد المقربين من الأمير زيادة الله بن الأغلب فيقومون بالوشاية بزرياب فيقول: "وقد قاوم الأمير كل هذه الوشائيات وأصمّ أذنيه، ولكنه مع مرور الوقت والدأب الذي لا يكلُّ ولا يمل من الوشاة بدأ جدياً يفكر في طردى" (العلوي، 2014، ص 181).

تأخذ العلاقة بين زرياب والأمير بن الأغلب منحى آخر فتنحول من علاقة ود واحترام إلى علاقة عداوة فيهدده الأمير ويمهله فترة زمنية قصيرة بالخروج من القيروان فيقول: "فوجدته يقول لي بالحرف الواحد: إنني يا ابن السوداء أمنحك ثلاثة أيام لكي تغادر القيروان وإن وجدتك بعد هذه الثلاثة في أرض أفريقيا كلها فأنا في حل من دمك" (العلوي، 2014، ص 182).

ينتقل زرياب إلى الأندلس ويجد ضالته هناك فيقول: "إن الأمير عبد الرحمن بن الحكم من خيرة الأمراء، فهو إلى جانب حزمه وقوة شكيمته يعشق الحياة ويقدر أصحاب المواهب أيًا كان نوع هذه الموهبة" (العلوي، 2014، ص 198)، استطاع زرياب تحقيق حلمه في الأندلس على الرغم من تعرضه للحسد ومحاولة يحيى الغزال ثنيه عن تحقيق هذا الحلم إلا أنه حقق حلم الغناء وهو الحلم الذي طال انتظاره وبسببه تعرض للنفي وأجبر على الرحيل، فيقول: "أما اليوم أشكر لهم هذه التسمية وأشكرهم على طردى من بغداد. فلولا ذلك لم أكن في يوم ما زريابا الذي أكونه الآن ولم أعرف قرطبة التي غدت موطنى الحقيقي الذي أستحقه" (العلوي، 2014، ص 214).

## البنية العاملية للوضعية الاختتامية:

تجسدت الوضعية الاختتامية من خلال بنية عاملية يمكن بيانها عن طريق الترسيم الآتية:



في هذه البنية يحقق زرياب رغبته في الغناء، وعلى الرغم من وجود المعوقات والعراقيل في حياته وتعرضه المتكرر للنفي من قبل الوشاة والحساد فإنه يصل إلى حلمه ورغبته الجامحة في الغناء والعزف.

## الأصناف الوظيفية المكونة للوحدة السردية:

تشكلت الرواية من العديد من الأصناف الوظيفية المكونة للوحدة السردية الكبرى وهي كالاتي:

الأصناف الوظيفية	الوظائف	ملخص الجمل السردية
اضطراب يتمثل في فقدان القدرة على الدفاع عن	وأعلنت احتجاجي لغرابه هذا	رفضه لاسمه الجديد
الاسم وغموض معناه، قالوا لي:		



ومن ثم إذعانه وقبوله اسمه الحقيقي  
اصمت. فليس لك من الأمر  
لاسمه على مضمض  
شيء، فنحن السادة وأنت من  
جملة العبيد  
التحول في حياته  
التدريب على العود، وصناعة  
عود خاص به  
صنع عودك،  
تحقيق زرياب رغبته في الغناء  
لم أكن في يوم ما زريابا الذي  
ونجاحه وتفوقه في ذلك، بعد  
أكونه الآن.  
تعرضه للنفي أكثر من مرة  
تقبل زرياب لاسمه وشكره  
أنا زرياب وأحمد الله أن سادتي  
الأوائل في بغداد قد سموني  
لسادته  
زرياباً  
فإنني أشكر لهم هذه التسمية

من خلال ما سبق، نجد أن الاضطراب، ورفض زرياب لاسمه الجديد هو الوظيفة الافتتاحية، وأن وجود الحل بتحقيق زرياب لحلمه في الغناء، وقبوله لاسمه الجديد، وحمده لله، وشكره لسادته هو الوظيفة الاختتامية، فرفض ذات زرياب لما فرض عليه من سادته جعل حالته مضطربة ففقد حريته (موضوع القيمة)، وبإذعانه وقبوله لاسمه الجديد، ومن ثم التحول الجذري في حياته وذلك بالتدريب على العود والعزف مع أستاذه، واقتحامه عالم الغناء، وتعرضه للنفي من العالم المحيط به، وحزم الذات ورغبتها الجامعة في تحقيق حلم الغناء وهو موضوع القيمة وفشلها في البداية في تحقيق ذلك لا سيما في بغداد والقيروان، ومن ثم نجاح الذات في تحقيق موضوع القيمة (الغناء) في الأندلس، فالنتيجة النهائية تتمثل بأن كل ما تعرض له من عبودية وأشياء فرضت عليه كانت تحمل في طياتها الخير له!

### البنية السطحية لنص الرواية:

تهتم البنية السطحية لأي نص أدبي بدراسته من خلال مكونين هما: المكون السردى والمكون الخطابى، ويندرج تحت كل منهما عناصر أو مكونات فرعية، وسيتم استكشاف ذلك على النحو الآتى:

### المكون السردي:

تكتشف الذات بعد انتقالها من مدينتها الأصلية (الموصل) إلى بغداد أنها فاقدة للحرية، ويتمثل ذلك في فقدانها القدرة على التصرف بحرية وفرض أشياء كثيرة عليها تتعلق بأدق تفاصيل حياتها، ويمثل السادة المكون المعيق الذي يحول دون امتلاكها لحريتها، إذ تمثل الحرية موضوع القيمة المفقودة من قبل الذات.

ينطلق النص الروائي في ثلاث مراحل وهي: المرحلة الابتدائية التي كانت الذات فيها فاقدة لموضوع القيمة (الحرية)، إذ تحاول الذات رفض العبودية والانفصال عنها فهي تعيش واقعا ترفضه بأكمله، مع عدم قدرتها على إظهار هذا الرفض، لذلك تفشل الذات في التمسك بموضوع القيمة (الحرية).

في المرحلة الأولى تفقد الذات موضوع القيمة (الحرية)، وتسعى بعد ذلك إلى إحداث تحول وصلي للاتصال بموضوعها الذي فقدته، ويعد السادة معيقا لها، برفضهم عليه العبودية، والتحول عند الذات هو تحقيق الحرية والاستقرار لها، ويمكننا توضيح هذا الاضطراب والتحول بالترسيمة العاملة الآتية:

الذات (زرياب) ← موضوع القيمة (الحرية) → المعارض (السادة)

تفقد الذات الاتصال بموضوعها مما يؤدي إلى اضطرابها، فتحاول استعادة موضوعها وتحقيق التوازن إلا أنها تفشل. فالذات المعارضة لديها مشروع تحاول تنفيذه، إذ ينتهي النص بتحقيق كل من الذات والمعارضة لمشروعها، فعندما تستسلم الذات للواقع المفروض عليها، وتحاول تقبل وضعها الراهن، ينجح السادة في تنفيذ مشروعهم، مما يؤدي إلى إحداث اضطراب لدى الذات.

في المرحلة الثانية: تتحول الذات إلى موضوع القيمة الجديد (العود) فيكون العامل المضاد هو المحرك للذات وتحفيزها بامتلاك العود، فيختار زرياب لذاته عالم العزف والطرب، وفي هذه المرحلة يحقق نجاحا في امتلاك العود بمساعدة العامل أستاذة، ويتضح ذلك بالترسيمة العاملة الآتية:

الذات / زرياب ← موضوع القيمة / العود → المعارض / لا يوجد



المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الصراع بين الذات والعوامل المساعدة والمضادة معا، فقد كان إسحاق الموصلبي هو العامل الذي سعى إلى وصول زرياب إلى مجلس الخليفة هارون الرشيد، لاسيما أن الذات ( زرياب) تمتلك المؤهلات التي تدفعها إلى تحقيق النجاح في موضوع القيمة الغناء وهي الصوت الجميل والإجادة، وفي الوقت ذاته كان العامل المعارض (إسحاق الموصلبي) الذي يسعى إلى إخراج زرياب من أرض العراق، فتفشل الذات في تحقيق موضوع القيمة (الغناء)، وتضطر الذات إلى الانتقال من مكان إلى آخر لتحقيق موضوعها، وتستقر في النهاية بأرض الأندلس، فالدافع والمحفز للانتقال هو الاستقرار وعن طريق هذا الدافع وتحقق الذات موضوع القيمة وتنجح في ذلك. فالذات استسلمت لأوامر السادة، واختارت التنقل والرحيل للبحث عن الاستقرار المفضي إلى تحقيق الموضوع، لذلك يمثل الاستسلام الحالة، ويمثل الدخول في عالم الطرب والغناء تحولا.

### المكوّن الخطابي:

يعد المكون الخطابي ملازما للمكون السردى فهما يشكلان معا "البنية السطحية"، فالمكون الخطابي يعبر عن مضمون الخطاب عن طريق تنظيم مجموعة من الصور بعدها سيميائياً عنصراً دلالياً محدداً ومدركاً في أثناء القراءة" (أريفيه، وجيرو، وبانينيه، وكورتيس، 2002، ص 110).

ويقسم المكون الخطابي إلى قسمين هما: المسارات التصويرية والتجمعات التصويرية، ويقصد بالتصوير المرحلة التي تشتمل على جميع الصور من أسماء وأفعال وظروف سواء زمانية أم مكانية (غريماس، 2008، ص 22)، والمسارات التصويرية: هي عنصر أساسي من عناصر المكون الخطابي، تؤدي إلى انتظام سلسلة من الوحدات المعجمية ضمن مستوى الخطاب (غريماس، 2008، ص 22).

المسارات التصويرية للذات "زرياب":

### المسار الأول: الاحتقار العرقي

يرتسم المسار الصوري للذات "زرياب" منطلقاً من تسلسل البرامج السردية، ففي البداية أسس "زرياب" برنامجاً سردياً يهدف إلى التخلص من الاحتقار العرقي، نلمس المسار الصوري من خلال المقاطع السردية التي جاءت في النص الروائي كالاتي: "ولكن سادتي الجدد -ولا أعلم لماذا- أطلقوا عليّ اسم زرياب" (العلوي، 2014، ص 7) ... "كان الآخرون يفكرون عوضاً عني، ويصنعون أقداري" (العلوي، 2014، ص 7) ... "وهل يملك السي والرقيق ومن هم على شاكلي قلباً لكي يحب أو

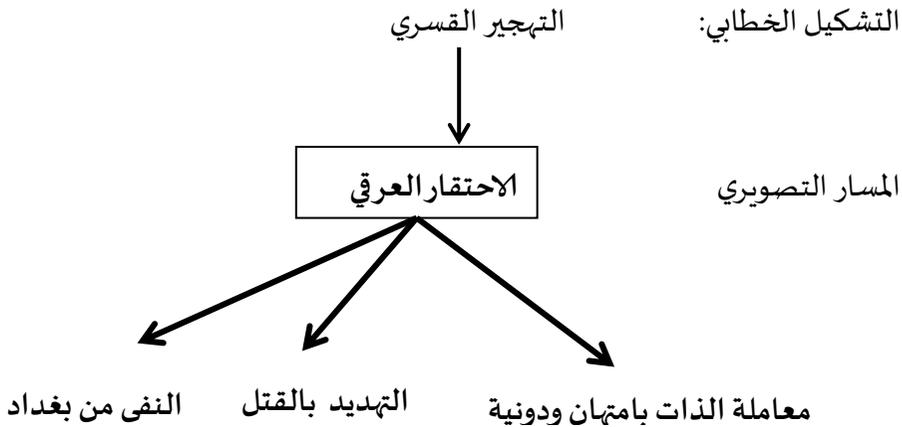
يكره" (العلوي، 2014، ص 13) ... "وتصالححت مع كل تلك الوجوه وتلك الأقاويل التي كانت تصمني بالعبودية والرق" (العلوي، 2014، ص 17).

إن هذه الصور السابقة منحت النص الروائي خصوصيته، وساهمت في إنتاج الدلالة، ومن الصور التي استوقفتنا في هذا المسار: سادتي، السبي، الرقيق، العبودية، الرق.

تتحقق تيمة "الاحتقار العرقي" بواسطة صورة الذات وتعبيرها عن الاستسلام لسيدها إذ يقول: "أليس هو ولي نعمتي، ومن حقه أن يفعل بي ما يشاء؟" (العلوي، 2014، ص 68).

من الصور المتضمنة للاحتقار العرقي وتتحقق ضمن تنوع السياقات وتنطلق من تصور التهديد والتعامل السيء من قبل السادة: (حريق، بالخسة، والمكر، بخشونة، وقسوة) وعند التأمل، نجد أن هذه الصور تنتظم في صور جوهريّة أي سيمات نواتية تدل على الاحتقار العرقي.

تتشابك وحدات الصورة مشكلة مسارا صوريا يمكن أن نطلق عليه "الاحتقار العرقي"، الذي ينتج عنه تشكيل خطابي يحيلنا ضمنيا إلى: التهجير القسري:



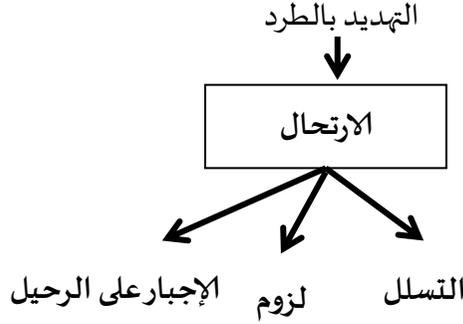
### المسار الثاني: الارتحال

يندرج هذا المسار التصويري ضمن البرنامج السردى الملحق للذات "زيباب" من خلال الوحدات التصويرية الآتية: "كنت أتسلل من بيتي مثل اللصوص. أقضي حوائجي ثم أعود من دون أن يشعر الآخرون بوجودي بينهم" (العلوي، 2014، ص 105)، "فقد شعرت بالخوف، فلزمت بيتي وأغلقت بابي عن كل ما يدور حولي مؤثرا السلامة" (العلوي، 2014، ص 105)، "أمسكني من تلايبي وضغط على صدري وقال لي:

- سترحل أليس كذلك؟ لا تجربني على أن أقتلحك اقتلاعا من هذه المدينة" (العلوي، 2014، ص 108).

التشكيل الخطابي:

المسار التصويري:

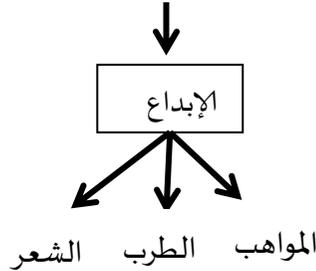


المسار الثالث: الإبداع

ترتسم الصور في المسار الثالث على النحو الآتي: (المواهب، الطرب، الشعر، الأدب) لتشكل مسارا تصويريا يحيلنا على تغيير الخطة، وينبثق عنه تشكيل خطابي نوضحه كالآتي:

إعادة الاعتبار

التشكيل الخطابي



المسار الصوري

أما الصورة فهي عند فريق إنتروفون: "وحدة دلالية ذات مضمون ثابت تعرف بنواتها الدائمة، وتحقق إضماراتها بشكل مختلف حسب السياق" (إنتروفون، 2012، ص 35)، وقد استند غريماس في مصطلح "الصورة" على الباحث يامسليف (غريماس، 2018، ص 21)، الذي عرفت لديه بأنها: عملية الفصل بين مستويات الدال والمدلول عن الوحدات الصغيرة والعميقة، وفي الوقت نفسه لكل واحد من المستويين عندما يتم تناوله بشكل منفصل (غريماس، 2018، ص 159).

وسنكتفي بدراسة الصورتين المحوريتين وهما صورتنا (العبد) و(السادة)، فقد تجلت صورة (السادة) في قمع الذات (العبد/ زرياب) وفرض كل شيء عليه فهو من وجهة نظر السادة مجرد عبد

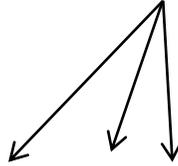
يتوجب عليه تنفيذ كل ما يمليه عليه سادته؛ لذلك يعد رفض الذات للأوامر المتعلقة بشخصيتها خروجاً عن طاعة السادة؛ لذلك فالصورة الأولى تتعلق بالعبد وهي صورة الفتى الضعيف الذي يقبل بكل شيء، وتظهر أولى متعلقاته في بداية الرواية (سادتي الجدد، ليس لك من الأمر شيء).

فصورة العبودية تجلت في فرض الأمور الشخصية والدقيقة على الذات فتقول:

" اصمت، فليس لك من الأمر شيء، فنحن الساد وأنت من جملة العبيد، وسنطلق عليك الاسم الذي نريد".

إن النواة الثابتة لصورة (العبد) هي: (الخدمة)، ويتفرع منها المسار الصوري: ("السبي"، و"الرقيق" و"السيد"، و"وهبي"، و"سيدي الجديد"، و"العبودية"، و"الرق")، وينتج عنها الامتهان وغياب الحرية، وبأن هذا العبد مجرد سلعة يباع ويشترى، وقد ظهرت سمات العبد بشكل واضح في النص، ويظهر هذه السمات تظهر سمات السادة، فهما صورتان متلازمتان، ويمكن تجسيد الصورة الأولى على الترسيمة الآتية:

نواة الصورة ← عبد / خادم

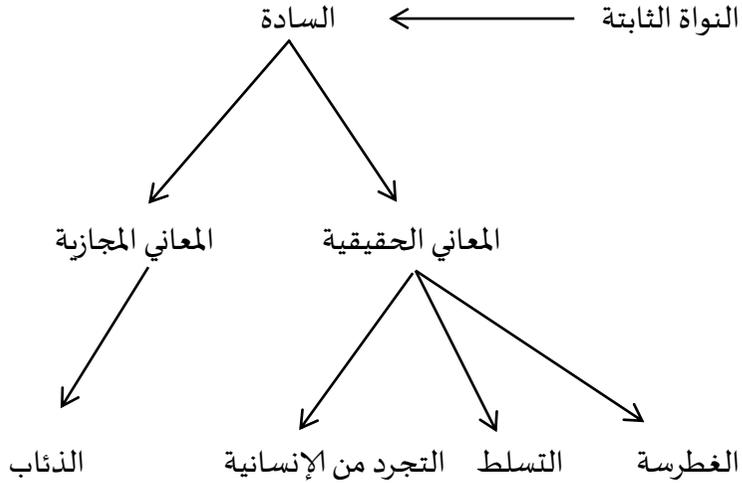


مسارات الصورة ← الرق السبي الهبة

أما الصورة الثانية فهي صورة (السادة)، والنواة الثابتة لها هي: (الحاكم/ الخليفة/ المخدم)، وهي تدل على الفرض والسيطرة والأوامر وقد دلت عليها المعاني الحقيقية: (الغطرسة، التسلط، التجرد من الإنسانية، النمط الملكي)، أما المعاني المجازية فقد تمثلت بـ (الذئاب)، وتدلل هذه المعاني على القوة والسيطرة، وهي سمات دالة على القوة التي تفرض على العبيد، إضافة إلى ذلك فقد



اكتسبت معاني جديدة من سياق الرواية وهي الحقد، الدناءة، وهذه المعاني أفقدت الذات استقرارها، ويمكن تجسيد ذلك من خلال الترسمة الآتية:



إن هذه الصور وما يتفرع عنها تتعارض مع جوهر السادة من الناحية الإيدولوجية المتمثلة بالحاكم أو الخليفة أو الأستاذ إذ يتسم السيد بالحنو على خدمه والتعامل معهم بالعدل وإظهار جانب الرحمة، إذ تتنافى السمات في الرواية مع سمات السادة التي غلب عليها القوة والتسلط والحقد والحسد، وهو ما جعل العبيد يستغربون من هذه الصفات التي لا يجب أن تتوافر في السادة.

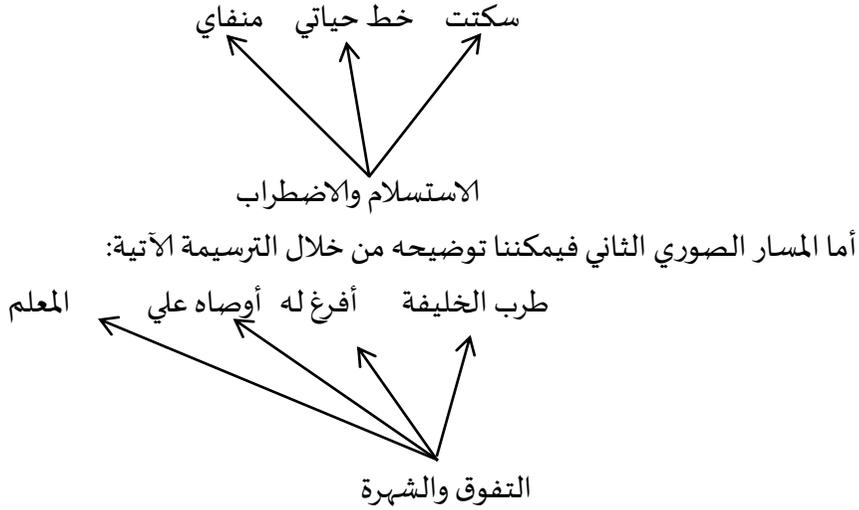
#### التجمعات التصويرية والمسارات التصويرية:

إن ما يميز المسارات التصويرية هو التقاؤها عند نقطة دلالية محددة تجمع بينها، كما أنها تتسم بتعدد مساراتها التصويرية في النصوص، ولا يمكن انفرادها بمسار بصوري واحد، بحيث يشكل منها فكرة مستقلة عن غيرها، إلا أن ما يجمعها هو التفاصيل الدقيقة، وهذا الجامع هو ما يطلق عليه التجمعات الخطابية (واصل، 2018م، ص 113).

ويمكننا تحديد مسارين بصوريين هما: المسار الأول هو المسار المتعلق بالحرية، فالمسار البصري الدال على العبودية هو: (لا أملك حق الرفض، الجوّاري، الإمام، تصمني بالعبودية والرق، السبي، الرقيق)، وفي المسار الدال على الحرية: (اعتقني، عتقاء، حرا) يلتقي المساران البصريان عند تجمعين خطابين اثنين هما: الاستسلام والاضطراب، الشهرة والتفوق، فقد تعلق المسار البصري بالذات



(زرياب)، فهو العبد الذي فُرض عليه كل شيء مما أدى إلى استسلامه وخضوعه لأوامر سادته، ولكنه باستسلامه حقق الشهرة وتفوق على منافسيه من شعراء ومغنين. ويمكننا تجسيد هذين المسارين من خلال الترسيم الآتية:



يمكننا القول إن المسارين الصوريين يدلان على الاضطراب، والاستسلام المفضي إلى تحقيق التفوق والشهرة، فقد التصق بالعبد زرياب عدد من الأمور التي كان يرفضها داخليا إلا أنه استسلم لها وخضع، وقد نتج عن هذا الاستسلام النفي المؤدي إلى تحقيق الشهرة وإبراز التفوق، فقد لُقب زريابُ في الأندلس بالمعلم.

يمكننا استخراج أهم الأدوار المهيمنة في رواية "زرياب" على النحو الآتي:

الممثلون	الأدوار العاملية	الأدوار الموضوعاتية	الصور
		هيئاً سهلاً	عندما يمر بي فيمسح على شعري بحنو بالغ، ص18
إسحاق	فاعل	محِبّاً للحياة	يمنحني وقتاً ثميناً من وقته لتدريبي على
الموصلي	الذات	عاشقاً للدعة، متبتلاً في محراب الحياة	العزف والغناء، ص19 وجدت وجهه طافحاً بالغضب ومربداً بالغيظ، ص64_65

صديقي المقرب	
ابن ماسويه	عامل مساعد الطويلة
ابن ماسويه	رفقاء الكتاب، رفقاء المعرفة، رفقاء رائحة المخطوطات والساعات والظلام ص76
الأمين	عامل معارض
الأمين	الشباب الطويل، الضخم البدن، الأقفى الأنف، الصغير العينين أبيه الراحل ص91
بكر الباجي	عامل مساعد
بكر الباجي	صاحب الخان، علاقته جيدة مع معظم قادة الجيش ومرحبا ومداعبا ثم ينتهبون إلي فجأة فيسألونه عني، ص156
يحيى الغزال	عامل معارض
يحيى الغزال	أكبر حاسد، شاعر جليل، ذو شعر عذب، اجتماع اللطافة والحسد والبغضاء في قلب شاعر، جمال شكله وهيئته.

### النتائج:

- من خلال ما تقدم نختتم هذا البحث بالوقوف على أهم النتائج التي توصل إليها وهي:
- اعتماد الدراسة على البنية السطحية بهدف الوصول إلى البنية العاملة التي تكشف عن المعنى الأولي للنص، حيث يعمل الباحث السيميائي على تفكيكها وإعادة تركيبها بهدف توضيح شكل المضمون وترتيب مدلولها.
  - أن عملية تحري الباحث عن المعنى تبدأ من المكون السردى إلى المكون الخطابى الذي يساعد على ضبط المسارات الصورية التي تكون عتبات يفضي الباحث من خلالها إلى الإلمام بالدلالات الجوهرية التي تخترق النص وتكسبه تماسكا دلاليا.
  - أن نجاح (زرياب) هو الفاعل الأساسي في الرواية، وتتمثل المسارات التصويرية له عن طريق البرنامج السردى الذي يدور حول محورين أساسيين، هما: التخلص من العبودية، وتحقيق حلم الشهرة، فقد أسس زرياب مجموعة من البرامج السردية المتعددة المسارات التصويرية.

- ساهمت المسارات الصورية والتجمعات في توضيح حقيقة الذات وأفعالها في النص مما يعني الكشف عن مجموعة الكلمات الدلالة الجامعة بين وحدات النص الخطابية.

### المراجع:

- أريفه، ميشال، وجيرو، جون بيار، وبانينيه، لوي، وكورتيس، جوزيف. (2002). *السيمائية أصولها وقواعدها* (رشيد بن مالك، ترجمة)، منشورات الاختلاف.
- الأطرش، يوسف. (د.ت). *المكونات السيميائية والدلالية للمعنى آليات إنتاج المعنى في الخطاب السردي*، الملتقى الوطني الرابع: السيمياء والنص الأدبي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، الجزائر.
- إينو، آن، وأريفه، ميشال، وبانينيه، لوي، وكوكي، جان كلود، وجيرو، جان كلود، وكورتيس، جوزيف. (2008). *السيمائية (الأصول، القواعد، والتاريخ)* (رشيد بن مالك، ترجمة) (ط.1)، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.
- بركة، بسام، وماتيو، قويدر، والأيوبي، هاشم. (2002). *مبادئ تحليل النصوص الأدبية* (ط.1)، الشركة المصرية العالمية للنشر.
- برنس، جيرالد. (2003). *قاموس السرديات* (السيد إمام، ترجمة) (ط.1)، ميريت للنشر والمعلومات.
- بوشفرة، نادية. (2008). *مباحث في السيميائية السردية، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع*.
- السمعي علي حمود، والصيادي، نجاة علي. (2021). *المكون السرد في (مأساة واق الواق) في ضوء النظرية العاملة لجريماس، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، (5)، 207-264. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i5.254>
- غريماس، أ.ج. (2018). *سيمياتيات السرد* (عبد المجيد نوسي، ترجمة) (ط.1). المركز الثقافي العربي.
- العلوي، مقبول. (2014). *زرياب، دار الساقى*.
- فريق إنتروفون. (2012). *التحليل السيميائي للنصوص، مقدمة نظرية - تطبيق (حبيبة جري، ترجمة)*، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.
- بن مالك، رشيد. (2000). *قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص عربي - إنجليزي - فرنسي*، دار الحكمة.
- واصل، عصام. (2018). *دراسة سيميائية في قصة (نصف امرأة مؤقتا)، جسور المعرفة*، (4)، 103-120.

### References

- al-‘Alawī, Maqbūl. (2014). *Ziryāb*, Dār al-Sāqī, (in Arabic).
- al-Aṭraṣh, Yūsuf. (N. D). *al-mukawwināt al-Symyā’yh & al-dalāliyah lil-ma’ ná āliyat intāj al-ma’ ná fi al-khiṭāb al-sardī*, al-Multaqā al-Waṭānī al-rābi’: al-Simiyā’ & al-Naṣṣ al-Adabī, Kulliyat al-Ādāb & al-‘Ulūm al-Insāniyah, Jāmi‘at Muḥammad Khayḍar, al-Jazā’ir, (in Arabic).
- Al-Samhi, Ali, Hammoud, & Al-Saeadi, Najat Ali. (2021). The Narrative Composition of Waq Al-Waq Tragedy in the Light of the Actantial Model, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (5), 207-264, (in Arabic). <https://doi.org/10.53286/arts.v1i5.254>



- Arrivé, Michel; Giraud, Jean-Pierre; Panier, Louis & Courtés, Joseph. (2002). *al-Symyā'yah uşūluhā & qawā'iduhā* (Rashīd ibn Mālik, tarjamat), Manshūrāt al-Ikhtilāf, (in Arabic).
- Barakah, Bassām, & Mātyw, Quwaydar, & al-Ayyūbī, Hāshim. (2002). *Mabādi' taḥlil al-Nuṣūṣ al-Adabiyah* (1<sup>st</sup> ed), al-Sharikah al-Miṣriyah al-Ālamiyah lil-Nashr, (in Arabic).
- Brince, Gerald. (2003). *Qāmūs al-Sardiyyāt* (al-Sayyid Imām, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed), Mīrīt lil-Nashr & al-Ma' lūmāt, (in Arabic).
- Būshafrah, Nādiyah. (2008). *Mabāḥith fi al-Symyā'yah al-Sardiyyah*, al-Amal lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', (in Arabic).
- Farīq Interphone. (2012). *al-Taḥlil al-sīmiyā'ī lil-Nuṣūṣ, Muqaddimah Naẓariyyat-taṭbiq* (Habībah Jarīr, tarjamat), Dār Ninawā lil-Dirāsāt & al-Nashr & al-Tawzī', (in Arabic).
- Greimas, A. J. (2018). *Sīmiyā'iyāt al-Sard* ('Abd al-Majīd Nūsī, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed). al-Markaz al-Thaqāfi al-Ārabī, (in Arabic).
- Greimas, A.J. (1996). *Sémiotique Structurale*, ed .Larousse.
- Hénault, Anne, Arrivé, Michel; Panier, Louis; Coquet, Jean-Claude; Giraud, Jean-Claude; & Courtés, Joseph. (2008). *al-Symyā'yah (al-Uṣūl, al-Qawā'id, & al-Tārikh)* (Rashīd ibn Mālik, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed), Dār Majdalāwī lil-Nashr & al-Tawzī', (in Arabic).
- Ibn Mālik, Rashīd. (2000). *Qāmūs muṣṭalaḥāt al-Taḥlil al-Sīmiyā'ī lil-nuṣūṣ 'Arabī-injilyzy-Faransī*, Dār al-Ḥikmah, (in Arabic).
- Wāsil, 'Iṣām. (2018). *Dirāsah sīmiyā'iyah fi qiṣṣat (Niṣf Imra'ah mu'aqqatan)*, *Jusūr al-Ma'rifah*, 4(1), 103-120, (in Arabic).





## Stream of Consciousness in Ali Abu Al-Rish's Novel *Sarah's Shirt*

Dr. Inshirah Sa'adi \*

[Inchirah78@gmail.com](mailto:Inchirah78@gmail.com)

### Abstract

This research aims to approach Ali Abu Al-Rish's Novel *Sarah's Shirt*, who based his text on various psychological states of the characters. Therefore, we chose 'stream of consciousness', a term that was first introduced by the American psychologist William James. The research was divided into an introduction and five sections. The first section dealt with the broken personality and the shadows of the Oedipus complex: the psychological identification with the stream. The second section discussed modern 'stream' techniques in the novel. However, the third section touched on the creative personality and the shadows of Leonardo da Vinci. The fourth section touched on the negative memory in *Sarah's Shirt*. The fifth section focused on the discourse of challenge and the production of the active self. The research concluded that the novel depicted the psychological states of the characters in crisis, alienated, and self-absorbed, away from the apparent behavioral description, but rather by diving into the individual's personal experiences and this term is most appropriate to describe a style of narration based on the flowing form of narration that breaks the stereotype of traditional narration and is concerned with the psychological and mental aspects of the individual.

**Keywords:** Stream of Consciousness, Free Association, Sarah's Shirt, Traditional narrative.

\* Professor of Modern and Contemporary Literature, Department of Arabic Language, Literature and Oriental Languages, University of Algiers 2, Algeria.

**Cite this article as:** Sa'adi, Inshirah. (2023). Stream of Consciousness in Ali Abu Al-Rish's Novel *Sarah's Shirt*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 156-176.

© 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.



## تيار الوعي في رواية (قميص سارة) لعلي أبو الريش

د. إنشراح سعدي\*

[Inchirah78@gmail.com](mailto:Inchirah78@gmail.com)

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى مقارنة رواية (قميص سارة) لعلي أبو الريش، الذي بنى نصه على حالات نفسية متنوعة للشخصيات، ولذلك اخترنا تيار الوعي وهو مصطلح ظهر مع عالم النفس الأمريكي وليام جيمس في مقالاته "اسقاطات علم النفس الاستبطاني" وانتقل إلى النقد الأدبي عام 1918 في مقالة ماي سنكلير التي درست روايات البريطانية دورثي ميلر ريتشاردسون، وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وخمسة مباحث، تطرق المبحث الأول إلى الشخصية المهشمة وظلال عقدة أوديب: تماهي النفس بالتياري، وجاء المبحث الثاني ليناقد التقنيات التيارية الحديثة في الرواية، على أن المبحث الثالث تطرق إلى الشخصية المبدعة وظلال ليوناردو دافينشي، وجاء المبحث الرابع ليتطرق إلى الذاكرة السلبية في قميص سارة، أما المبحث الخامس فركز على خطاب التحدي وإنتاج الذات الفاعلة، وقد توصل البحث إلى أن الرواية قد صورت الحالات النفسية للشخصيات المأزومة والمغترية والمنطوية على الذات بعيدا عن الوصف السلوكي الظاهري، بل بالغوص في التجارب الشخصية للفرد. وأن هذا المصطلح هو الأنسب لوصف نمط من السرد المعتمد على الشكل الانسيابي للسرد الذي كسر نمطية السرد التقليدي، وعُني بالجوانب النفسية والذهنية للفرد.

الكلمات المفتاحية: تيار الوعي، التداعي الحر، قميص سارة، السرد التقليدي.

\* أستاذ الأدب الحديث والمعاصر - قسم اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية - جامعة الجزائر 2 - الجزائر.

للاقتباس: سعدي، إنشراح. (2024). تيار الوعي في رواية (قميص سارة) لعلي أبو الريش، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 156-176.

© 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 أُجريت عليه.

## مقدمة:

يتناول البحث نصًّا روائياً إشكالياً، ويتتبع الوعي الذاتي للشخصيات من خلال أسلوب سردي (تيار الوعي) يُجسّد تدفق مشاعر النَّاس وأحاسيسهم، اعتمده عديد من الروائيين الحدائين أمثال فرجينيا وولف وجيمس جويس وويليام فولكنر وكلود سيمون ونجيب محفوظ؛ في محاولة لتجاوز الواقعية السردية في الرواية، لأنه تمثيل لتدفق أفكار الشخصية وتصوراتها ومشاعرها، وخطوة نحو توجيه الكتابة نحو الذاتية سواء تعلق الأمر بالموضوع أو الأسلوب.

وبتطبيق التقنية على رواية (قميص سارة) نستكشف فكر الشخصيات مباشرة دون وكالة من المؤلف منطلقين من إشكالية صغناها كما يلي:

كيف صور علي أبو الريش العمليات العقلية المعقدة الواعية واللاواعية للشخصيات في قميص سارة؟

وكيف نقل وجهة النظر المعرفية للشخصية؟

ومن أجل الإجابة عن الإشكالية اعتمد البحث على رؤية سيغموند فرويد -مدرسة التحليل النفسي- في محاولة لسبر أغوار الشخصيات من خلال حالاتها الذهنية وأحلام يقظتها وتناقضاتها لتتضح أفكارها لنا وللقارئ بكل تعقيداتها، و عمدنا إلى كشف تأثير تيار الوعي في العملية السردية بالوقوف على تقنيات الرواية التيارية، وقسمنا بحثنا إلى خمسة عناصر، تناولنا في الأول تماهي النفسي بالتيارية بالوقوف على الشخصية المهمشة وظلال أوديب وفي الثاني التقنيات التيارية الحديثة في رواية قميص سارة. أما العنصر الثالث فخصصناه للشخصية المبدعة وظلال ليوناردو دافينشي، وركزنا في العنصر الرابع على الذاكرة السلبية في الرواية وجاء العنصر الخامس والأخير حول خطاب التحدي وإنتاج الذات الفاعلة.

تجدر الإشارة إلى أن دراسة تقنيات تيار الوعي في الرواية على الرغم من شحّتها؛ فإنها ليست بالجديدة ونذكر من الدراسات السابقة تيار الوعي في الرواية السعودية المعاصرة لأحمد يحيى علي، وتيار الوعي في القصة السعودية القصيرة لأحلام عبد اللطيف حادي، ويرجع اختيارنا لهذه المقاربة للنص نفسه من حيث إن أبو الريش اختار في هذه الرواية لشخصياته أن تنساب في تسريد الوجد وهذا ما حملنا على الوقوف على تقنيات تيار الوعي في العمل.

تصوّر رواية علي أبو الريش "قميص سارة" مفهوم الحب، من خلال أربع شخصيات رئيسية درات حولها أحداث الرواية هي: (سارة، سلمان، آدم، عبد الحميد)، فكان لكل شخصيّة منظورها

الخاص للحب ولفلسفته. وعلى الرغم من استنكار العلاقة بين الفلسفة والحب، أو التصور على الأقل أنها علاقة باهتة باعتبار أن الأولى تعتمد العقل والثانية تعتمد العاطفة، فإنهما يلتقيان في الانتماء الإنساني، وعلى هذا بنى علي أبو الريش روايته قميص سارة.

يحيلنا العنوان بوصفه عتبة أولى إلى ظاهر هو سارة، ومضمرة هو آدم، هذا المضمرة لا يتجلى لنا كقراء إلا بالتقدم في قراءة الرواية. إن سارة أم لثلاثة أطفال وربة منزل، حبها الشديد لزوجها أوقعها في أخطاء عديدة دفعت ثمنها مع تقدّمها في السن، وأدخلها في دوامة الحب والخيانة والخوف بسبب زوج نرجسي أخضعها له ولم يقدر طاعتها العمياء، أما آدم فهو الابن البكر، مراهق يعاني من التعلق الزائد بأمه، عرف طفولة صعبة حين وجد والده يمنعه من التقرب من والدته؛ فتولد عن هذا الحرمان الخوف من مواجهة العالم، وانكفاً آدم على قميصها يشتم رائحته ليعوض بعد أمه عنه. ومن هنا كان آدم مضمراً في عنوان الرواية وأشار له الروائي بقميص أمه.

وقد جاء في شكل تنبيه أو لفت انتباه للقارئ وكأني بعلي أبو الريش يقول لنا: قميص هذه الأم هو أصل الحكاية، ولا يرتبط القميص بها فحسب بل بالشخصيات الرئيسية والثانوية جميعاً، وسنقف على دلالاته العميقة أثناء التحليل.

ينفتح النص الروائي على مونولوج داخلي يضعنا أمام شخص مختلف يرى كل شيء في الحياة

مختلفاً ماعدا أيامه التي يعيشها فهو يراها متشابهة:

"لا أحد يشبني، كما أنني لا أشبه نفسي، مثل هذه الغيمة التي تقف على رأسي، كمظلة عظيمة داكنة، ليست هي غيمة الأمس، ولن تكون غيمة الغد، مثل هذا الهواء الذي يصفع وجبي الآن، هو ليس هواء الأمس، ولا الغد كذلك... أنا هنا أقف تحت هذا السقف مذعورا، والسقف يطالعي باستهزاء مرير، وتلك الحشرة الصغيرة ترصد خفقات قلبي، تسيل أقدامها الدقيقة على الجدران الأربعة، كخيوط الماء الدقيقة المنسجمة في علوشاهق، وعيناها اللتان تحدقان في فراغ السقف أشبه بنجمتين صغيرتين ضائعتين في فضاء الكواكب العظيمة... ويشيع في ذهني حريق قديم قدم الدهر.. خيانة ما تحدث في كل مكان، وفي كل زمان وضحايا تتناثر أشلاؤهم، كحبات مسبحة مقذوفة من أصابع مرتعشة.. أقضي النهار كسائر النهارات التي تمر علي." (أبو الريش، 2020، ص 6).

إنه يقرّ أنه لا يشبه أحداً ولا يشبه حتى نفسه، ويقرّ بخوفه، بل بقلقه بسبب الغموض "ولم يتسن لي بعد فهم هذا الغموض الراجع بالخوف جزاء إحساس بأنني كائن قذف به فجأة... ربما



دقيقة غريزية، أجهرت على الثوابت الطبيعية كلها، وجاءت بمخلوق مهشم " (أبو الريش، 2020، ص 6).

لجأ أبو الريش إلى المونولوج كأحد أشكال الخطاب المباشر لعرض الجوهر النفسي للشخصية الروائية آدم، وكشف عن العلاقة الحميمة التواصلية بين الشخصية وذاتها وصياغة مشاعرها وأفكارها مباشرة من دون وساطة الراوي، فالمونولوج "كلام مستقل لأفكار الشخصية لا يتدخل فيه الراوي، ويشكل بذلك نوعاً من الفكر المباشر الطليق للشخصية، إذ هو أحد أساليب رواية تيار الوعي (برنس، 2003، ص 115).

وتيار الوعي مصطلح شاع في مجال علم النفس ثم تطور استخدامه لينتقل إلى مجالات النقد الأدبي وقد عرف بأنه الانسياب المتواصل للأفكار داخل الذهن (زيتوني، 2002، ص 66)، وهو أسلوب فني يستخدمه الكاتب للكشف عما يعتمل داخل شخصياته من صراع بين الشعور واللاشعور، وبين الوعي واللاوعي (المخيلد، 2022، ص 500). إنه مصطلح يرجع في الحقيقة إلى علماء النفس، وأول من ابتدعه هو الفيلسوف، وعالم النفس الأمريكي وليام جيمس، ومن الواضح أن هذا التعبير أكثر ما يكون فائدة عندما يطبق على العمليات الذهنية... وسأستخدمه لأنه قد استقر بالفعل، باعتباره رمزا أدبيا يستخدم للدلالة على منهج في تقديم الجوانب الذهنية للشخصية في القصص فإنه يمكن أن يستخدم -إذن- على نحو محدد، وهذا التحديد هو الشرط الذي أتمسك به وهو الأساس الذي يمكن أن نفهم في ضوئه الشروح المتناقضة الخالية من المعنى في أحيان كثيرة والتي تدور حول "تيار الوعي" (همفري، 2000، ص 21، 22).

يضعنا أبو الريش منذ بداية العمل الروائي أمام شخصية تقدم نفسها بنفسها على أنها شخصية مهشمة، لنكتشف بعد تقدم السرد أن المتحدث هو آدم بن سارة، ونعرف من خلال متتالية سردية أن آدم يعاني من تعلقه غير الطبيعي بوالدته، وهذه المعاناة تطورت إلى درجة اعتزاله العالم في غرفة، إنها معاناة استحالت إلى حالة مرضية يئس كل من حوله في إيجاد حل لها، وضاق الأب سلمان بها ذرعاً، سلمان أب متقاعد من منصب مفتش عام في وزارة العمل بسبب المرض، ثم عمل في العقارات، ولكنه توقف عن ممارسة أي نشاط حين أصيب بوعكة جعلته عاجزاً، وصفه السارد بأنه رجل عصبي ونرجسي ومحب للتملك، حاد الطباع، لا يعترف بالجميل، سيطر على زوجته وجعلها خاضعة له وأراد أن يخضع ابنه، لكنه لم يتمكن من ذلك، فمشكلة سلمان لم تكن مع سارة



فقط، بل كذلك مع ابنه البكر الذي لم يفكر يوماً كيف يحتويه ويخرجه من اضطرابه النفسي، فلو تعامل معه بحكمة لما وصل لهذه الحالة النفسية المزرية بل المرض النفسي الحاد. وهنا سلبت أبو الريش الضوء على ظاهرة التعلق بالأمهات وحاول أن يبسطها للقارئ من عدة جوانب في قالب سردي شائق مزج بين السرد والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع.

### أولاً: الشخصية المهشمة وظلال عقدة أوديب: تماهي التّصفي بالتّياري

يضعنا على أبو الريش في إطارٍ أراد من خلاله وقبل أن تنتهي الصفحات العشر من الأولى من السرد، وبعنا أمام شخصية تعاني من التّعلق الشّديد بالأم رغم تجاوزها مرحلة الطفولة؛ فكأنّ الحبل السّري لم يقطع بين آدم وأمه ساره، فلم يكن بمقدوره مقاومة هذا السيل الجارف من عاطفة التعلق التي عملت الوالدة على دفعها خشية أن يغضب الزوج سلمان أبو آدم، الذي لم يكن يرى آدم ابناً له، بل كان يراه عاراً وعبئاً ثقيلاً، وبدل أن يفكر في معالجة مشكلة ابنه راح يقطع كل سبل تواصل أمه به، واعتبر أن أي خضوع من الأم لرغبات الابن إنما هو إثم تعاقب عليه في حينه.

صوّر علي أبو الريش في المتتالية الوصفية التالية الشخصية المهشمة فقال: "بيد أن آدم انطفاً تحت الخرقه القطنية مختبئاً اختباء الهارب من عقاب بعد زلة مريعة... هكذا يشعر فعلاً، لا يستطيع أن يفسر سلوكه، إلا أنه يحيل كل شيء إلى سر خفي، لا يعرف مكنونه، ولا يفهم كيف يخرج من كهفه المظلم" (أبو الريش، 2020، ص 18).

آدم الذي لا يقوى على الخروج من قوقعته رغم رجاء الأم المتكرر وإلحاحها عليه، لنعرف بعد بضعة أسطر على لسان آدم سبب عدم الاستجابة لنداءات الأم المتكررة فيقول: "من هذين الناهضين كنت أسرب الحليب إلى جسدي الصغير حليب الحياة؛ أمّا الآن فتقول: إنني كبرت، ولا يحقّ لي حتّى أن أكون بجانبهما، أشمّ رائحة قلبها.. كما أنّ أبي يقول: أنت كبرت؛ فانهض، فأفصح عن فحولتك، لا أريد أن يقول الناس: إنّ ابن سلمان ولد فارط" (أبو الريش، 2020، ص 19).

تتجلى هنا عقدة أوديب، فالابن متعلّق بوالدته، ويرى أن الذي يحاربه هو والده، ولا حل لمشكلته - كما ورد في الصفحة ذاتها- إلا بزوال أحد الأطراف الثلاثة، فأدم -رغم تقدمه في السن- لم يتمكن من كبح عقدة أوديب، "فمن الواضح أن كبت عقدة أوديب لم يكن أمراً سهلاً، فقد كان الطفل يدرك أن الوالدين -ولا سيما الأب- يقفان عقبة أمامه في سبيل تحقيق الرغبات الأوديبيّة، ولذلك قام أنا الطفل بتقديم معونة لتحقيق هذا الكبت، وذلك بإقامة نفس العائق في داخل نفسه، وقد استعار قوته للقيام بهذه المهمة من الأب" (فرويد، 1984، ص 25).

وفي نص أبو الريش عاقب آدم نفسه بالعزلة التامة والصمت وعدم المواجهة وهو ما يظهر من خلال حوار سارة مع ابنها "كبرت يا آدم! فلا تفكر كالأطفال، وتغرس رأسك في حجري كالرضيع الجائع.. قم واذهب إلى الخارج، هناك الصبية يلعبون، ومهرولون، ويضحكون، وأنت هنا كالفأر المهزوم، تبحث عن حجر، يخفيك عن الوجود، هذا يغضب أباك، ويجعله يكيل السباب لي، ويتمني بفتح الطريق إلى ضياعك.. قم يا ابني! ولا تجعلني فريسة لتوبيخ أبيك، ولعناته التي تصب على رأسي كالجحيم" (أبو الريش، 2020، ص 20، 21).

تُظهر هذه المتتالية الحوارية أن المشكلة عند سارة ليست في أفعال آدم، بل في ردة فعل أبيه ولولا هذا الصد من والده لما رأت سارة مشكلة في تعلق ابنها بها، وهذا الحوار بينها وبين آدم يولد حقدا وكرها تجاه والده، يظهر في النص من خلال اشتغال خطاب الذاكرة، ونستشهد هنا بذكرات آدم حين كان والده يجذبه بقوة من حضن أمه حين يراه لصيقا بها:

"فكّر آدم في تلك الليلة، عندما كان يختبئ في صدر أمه، فإذا بقبضة غليظة تنتزعه بعنف، مختلطة بزفير أشبه بالزئير، ثم يجد نفسه ملقى على فراشه، بعيدا عن صدر أمه في غرفة باردة، أقرب إلى غرفة الموتى المحشورين في قوالب ثلجية، ينتظرون ذوبهم ليأخذوهم إلى ماثوهم الأخيرة... أجل كان ذلك المثنوى الأخير لإحساسي بالحياة، أبي كان ملك الموت الذي هبط فجأة، وانتشل الجسد من الجسد كما تنتشل الحلمة من فم رضيع لم يكمل رضاعته.. كانت ليلة تغيب فيها الأسئلة، ولا يحضر غير الفزع والزلزلة التي تخطف القلب من قفصه الصدري" (أبو الريش، 2020، ص 21).

إنّ تعلق آدم الأوديبّي بأمه سارة جعله لا يرى في تصرفات أبيه إلا ما يجعله يبغضه ويكرهه، فلم تكن ردة أفعال أبيه على تصرفاته هو فقط، بل كان وابل الشّتائم والانتهاكات الموجهة لأمه سببا جوهريا في هذا الكره، فالأب سلمان سبب في تعاسته وتعاسة أمه أيضا، بل وسبب في فشلها، فشل الأم في احتواء ابنها البكر ومعالجته، وفشل الابن في أن يبقى متّصلا بأسباب الحياة التي بدأ يفقد خيوطها شيئا فشيئا حتى وصل إلى كهفه المظلم الذي لم يخرج منه لا بمساعدة أمه، ولا أبيه، بل بمساعدة أخصائي تربوي كلّفته المدرسة بمعالجته، بعد أن اكتشفت حالته، واهتمت به، وأولته عناية خاصة جدا، رغم انقطاعه عن المدرسة.

وهنا يبرز أبو الريش الدور المنوط بالمدرسة، وهو الرعاية النفسي والاجتماعية قبل الرعاية التربوية والعلمية، وأن على المدرسة أن تكون فاعلة ليس كشريك تربوي، بل كشريك اجتماعي يساهم في وضع أسس صلبة للمجتمع منطلقا من الفرد الذي إذا صلح صلح المجتمع بدوره.

ولأن أبو الريش لا يلعب دور الأخصائي النفسي ولا الاجتماعي رغم تخصصه في أرض الواقع؛ فقد أثت لهذه الفكرة براعة ورتب لها بأحداث جعلت المدرسة تلتفت إلى هذه الحالة، بل تتفوق في علاجها، دون أن يشعر القارئ بتدخل العلم في الرواية.

فالبراعة اللغوية والسردية جعلت العلم يتماهى في النص لخدمته وخدمة الأحداث في مسار منطقي يشد القارئ من بدايات الرواية إلى نهايتها، وبدأ أبو الريش ذلك بالرسائل الوهمية التي تهبط على آدم من فضاءات بعيدة كما ورد في الرواية:

"وراح يقرأ رسائل وهمية، نزلت عليه من فضاءات بعيدة، يفصح فحواها عن نظرة تشاؤمية، تقول: يا آدم! لم تعد ابنا مدللا، لم تعد كأننا يمكن التصالح معه، أبوك الذي يقف في وجهك سداً منيعاً، أبوك الذي لا يحبك لأنك تخالف شريعة العائلات المحترمة، وأمك التي لم تزل تلعب دور المتفرج في ساحة مصارعة الثيران تر اقب فقط، وتكتفي بالتصائح البلهاء، بينما أنت تعاني ما تعانيه أنت فاشل في الحب كما أنك مقصّر في تحصيلك الدراسي" (أبو الريش، 2020، ص 27).

يعلمنا أبو الريش أن آدم يعيش حالة من التوهم التي تزيد من حجم كرة الثلج بينه وبين أبيه، وتفصله عن عالمه الحقيقي وينعكس ذلك على أمور عديدة أهمها تحصيله العلمي المتراجع بشكل واضح "في الأمس اشتكت الإدارة المدرسية إلى والدك، وأخطرتك أنك منطو ولا تشارك زملاءك في النشاطات المدرسية، كما أنك لا تؤدي الواجبات على أحسن وجه، إلى جانب أن كتبك المدرسية محشوة بالرسوم الغامضة؛ ما جعل المذاكرة فيها أمراً متعذراً، أنت بهذا تقضي على مستقبلك، وتهدم طموحات أسرتك، وغدا تصير عالة على الأهل" (أبو الريش، 2020، ص 27).

وإذا كان هذا المقطع السردية يظهر حقيقة آدم في المدرسة فإنه جزء من الرسالة الوهمية التي عرّفنا آدم من خلالها على وضعه في محيطه الأسري والمدرسي، وهنا نقرأ مضمرة الرسالة الوهمية التي تحيلنا إلى مفهومي الوعي واللاوعي عند سيغموند فرويد Sigmund Freud الذي يعتبر الأول جزءاً من العقل يتضمن المعرفة والتجارب التي يمكن للشخص الوصول إليها والتفكير فيها بشكل واضح وواع، ويعتبر الثاني الجزء الأكبر الذي يكون غير واع في العقل ويتضمن الأفكار والرغبات والمشاعر التي لا يمكن للشخص الوصول إليها.

الرسالة الوهمية تحولت إلى واقع بعد أن طلبت إدارة المدرسة من سلمان أن يجد حلاً جذرياً لابنه: "قالت مديرة المدرسة بالحرف الواحد: ابنكم يحتاج إلى رعاية خاصة، وأرجو ألا تفرطوا في إهماله، والإسراع في وضع حد لسلوكه الغريب، الذي يستدعي الحلول الواقعية... اليوم في



حصّة الرسم، طلبت مدرّسة التربية الفنيّة، من التلاميذ جميعهم، أن يرسموا ما يجول في خاطرهم، مبادرة منها في بسط نفوذ الحرّية، التي أطلقت سراحها وزارة التربية، فكانت جميع رسوم الطلبة واضحة المعالم، ومتفائلة، ما عدا آدم؛ فقد تطرق إلى رسم بوهيميّ غامض، ومرعب، وقد رسم شكلا لم يخطر على بال صبيّ في سنّه.. حاولت المدرّسة فهم ما يدور في خلدّه، إلا أنه -كما تعرف- لا ييوح بكلمة، ولا ينبس ببنت شفة... " (أبو الريش، 2020، ص 33).

تهدف روايات تيار الوعي إلى التركيز على نوع من مستويات ما قبل الكلام من الوعي بهدف الكشف عن الكيان النفسي" (همفري، 2000، ص 27)، إن هذا التعريف يجعلنا نؤكّد تماهي النفس بالتّياري في رواية قميص سارة لعلّي أبو الريش، وليست هذه النتيجة بالإنجاز الجديد إذ يذهب بعض النّقاد مثل ليون إيدل إلى تصنيف الرواية النّفسية على أنها رواية تيار الوعي.

### ثانيا: التّقنيات التّيارية الحديثة في رواية قميص سارة

#### التداعي الحر:

إن التداعي الحر تقنية رئيسية في تيار الوعي، ابتدعها فرويد حين كان يطلب من مرضاه "أن يطلقوا العنان لأفكارهم تسترسل، من تلقاء نفسها، دون قيد أو شرط، وطلب منهم أن يفوهوا بكل ما يخطر ببالهم، أثناء ذلك، من أفكار، وذكريات، ومشاعر، دون إخفاء أي شيء عنه، مهما كان تافها، ومعيبا، أو مؤلما، وتعرف هذه الطريقة التي ابتكرها بطريقة "التداعي الحر" (فرويد، 2000، ص14)، إنّ للتداعي ثلاثة عوامل تنظّمه "أولا الذاكرة التي هي أساسية، وثانيا الحواس التي تقوده، وثالثا الخيال الذي يحدّد طواعيته" (همفري، 2000، ص 84).

واستعمل أبو الريش هذه التقنية، في قميص سارة، بشكل مكثف، مع أغلب الشخصيات الرئيسية؛ تقول سارة عن زوجها سلمان: "يوقظ في نفسي مشاعر الخوف، مختلطة بمشاعر أخرى ... إن هذا الرجل صدّ، وردّ، وجدار سميك يمكنني الاحتماء به، رغم تزمّته ... في جهامة سلمان أذرع حماية، ولا شك في أنه كان، في أحيان كثيرة، يختفي في غيرته، وصراعه المرير مع نفسه، وكذلك حقه على آدم ... الآن آدم كبير، وذهب في سبيله، ولم يعد في حاجة إلي، ولكن، كيف أفتح عيني، ولا أجد آدم، ولا سلمان؟ سلمان ضعيف، لا يلزمني كثيرا، الغض الذي يلهب جسدي، يبدو أن نداءه الداخلي ساري المفعول..." (أبو الريش، 2020، ص 186).



لم تكن سارة في رواية أبو الريش لتقول هذا لأي شخص إلا لنفسها في مناجاة داخلية تحدث بها النفس في وقت أصبح فيه زوجها سلمان رمز القوة والتسلط لسنوات طوال، لا يقوى على شيء وكانت سارة في مقام سابق قد أخبرتنا وهي في موقع الساردة أن سلمان تغير بعد مرضه جذريا: "... سلمان يعود إلى المنزل، بشخصية تبدو غريبة، لقد تغير كل شيء جذريا، في حياة الرجل، وبدا كأنه مخلوق جديد، يحل ضيفا على أهل البيت؛ هو الآن لا يمضغ الأسئلة المموجة، ولا يثرثر بتلك الثرثرة السمجة، يجلس -فقط- في غرفة الاستقبال، بصمت مطبق، كأنه يعد الأيام القادمة، يرفع أصابعه، ويزرد ريقه بصعوبة، وبين فينة، وأخرى ينظر إلي بتمهل ... لا يخاطبني باللهجة المعتادة ذاتها، في بعض كلماته رقة خفية، تزحف على شفتيه، كأنها فراشة مقصوصة الجناحين " (أبو الريش، 2020، ص 58).

يبدع علي أبو الريش في ترويض اللغة لحياسة نفوس أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها مهترئة، نفوس لم يوقفها شيء عن ممارسة سلطة غاشمة خولها لها جنسها الأسى جنس الذكر، نتحدث هنا عن سلطة الزوج الذي لا يعرف المودة والرحمة، بل الامتلاك والسيطرة، ولا يعرف الحب والحنو على أبنائه، بل الزمجرة والصراخ والعقاب فقط، لأن هذا الابن كسر أفق أمنياته، بل كسر الصورة التمثال التي رسمها هو في ذهنه بعيدا عن الظروف النفسية والاجتماعية والسياقات التي يكبر فيها الابن.

صوّر علي أبو الريش انكسار سلمان بالمرض فقط، إنه الانكسار الجزئي، فالمرأة العربية عموما لا تتخلى عن زوجها في مرضه وإن أذاقها من المر ألواناً، ربما ليس محبة وإنما إذعانا لسلطات أخرى سلطة الأبناء وسلطة الأهل وسلطة المجتمع وسلطة العيب والعار.

صور أبو الريش نمودجا موجودا في الحياة حتى وإن تغيرت أوضاعه الصحية أو المادية أو الاجتماعية، يظل يعامل الآخر/المرأة من برجه العاجي، وخير ما نستشهد به عبارة أبو الريش على لسان الساردة سارة: "لا يخاطبني باللهجة المعتادة ذاتها، في بعض كلماته رقة خفية"، بعض الرقة فقط، فقد جاءت هذه الرقة بعد فوات الأوان، فراشة بلا جناحين لا تطير، بل تجثم على شفاه بكماء أمام أذان صماء.

تتكّرر مشاهد الأب المتسلط الذي لا يعترف بأخطائه على مدار السرد، ونقف هنا عند مواجهة آدام لوالده بدعم من الأخصائي عبد الحميد، يقول آدم: "أنا أحب أبي، لكنّه كلّما اقتربت منه يقصيني عنه، وعن أمي".

وهنا تلمع عينا سارة التي سرعان ما تدخّلت قائلة:  
لا حبيبي، كلنا نحبيك، أبوك يحبك، وأنا أحبك، لكن دع عنك الوسواس والظنون فقط  
لتجد أنّ الجميع في خدمتك.  
ثم يخرج سلمان عن صمته قائلاً:  
و أنا أوكد على كلام أمّ آدم، هي مجرد وسواس وألاعيب الشيطان، لو تخلّص منها لاكتشف  
أنّه لا توجد هناك مشكلة" (أبو الريش، 2020، ص 132).

على الرغم من أن سلمان يعرف أن ابنه آدم يعاني من اضطراب نفسي حاد أوقفه عن  
الدراسة، بل عن الحياة كلها، فإنه لم يتخذ خطوة واحدة من أجل الوقوف معه، ولم يقو حتى في  
حضور الأخصائي أن يقول لابنه إنه يحبه رغم اعتراف آدم بحبه لأبيه، إلا أن جبروت سلمان حال  
دون أن يقول كلمة تسهم في شفاء آدم الذي غرق لسنوات في غياهب جب الإحباط والوحدة  
واللاجدوى من الوجود.

فكان رد سلمان على آدم كرد فرعون على موسى وهو يغرق: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ  
فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ ءَأَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ  
بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [يونس: 90]، فرعون قال: آمنت برب موسى حين أدركه  
الغرق، وكذلك سلمان قال: أوكد على كلام أم آدم وأدم يغرق ولا يحتاج إلا للاعتراف صادق من  
أبيه يحبه له ليكون كعائد إلى أبيه من حدود الشك التي أبقاها سلمان، بل زادها حين قال: إنها  
ألاعيب شيطان.

عمل علي أبو الريش في قميص سارة على تصور مشكلة تعلق الابن بأمه، وكيف يسهم من  
حواله في إغراق الطفل المريض عوضاً عن الأخذ بيده نحو بر الأمان، والمشاهد تتكرّر مع سلمان  
الأب؛ فعدم الاعتراف بالحب دُعم بعدم الاعتراف بالقدرات الفنية للابن المريض الذي لولا عناية  
المدرسة به وإصرارها على انتشاله من حالته لما حرك سلمان ساكناً.

إن الفضل يعود لعبد الحميد اختصاصي التربية الذي جاء من مدرسة آدم ليساعده على  
تجاوز الصدمات النفسية التي يعاني منها، وتعرف على آدم بصفته فناً: "وأولى هذه الخطط كما  
قال عبد الحميد أنّه سيقوم بدور فنان، يأتي لزيارة المنزل، ويعرف من الأسرة أنّ آدم امتهن الرسم



حرفة، وأنتج عدّة لوحات، وأنه جاء ليُشاهد هذا الإبداع.." (أبو الريش، 2020، ص 92)؛ ليفصح لنا أبو الريش عن أولى الخطوات لإيجاد حلول للمشاكل النفسية وهو اختيار المدخل المناسب. والمدخل المناسب بالنسبة لحالة آدم هو موهبة الرسم لديه، الحلّ الذي لم يلتفت إليه أحد من الأسرة، وعلى الرغم من ذلك فسلمان كان يجد الفرصة ليوصل تدمره لآدم من كون الرسم لا يعوض المدرسة ولن يوفر له ما يحتاجه كما تفعل الشهادة المدرسية، ونستدل هنا برده على آدم حين عرض عليه أول لوحة رسمها: "دخل آدم محتضنا اللوحة، تتبعه أمه في مساندة معنوية.

وقف آدم عند طرف السرير بعد أن ألقى التحية على والده وقال في سرور:

أليست جميلة؟

جميلة

ثم قال بصوت مخنوق:

ومن رسمها؟ آدم!

أنا.

ولم اخترت هذه الصورة بالذات؟

رأيت صاحبها في الجمعية في محلّ الحلوى، وأعجبني أيّما إعجاب فقلت: يجب أن تكون

هذه لوحتي التي سأقدّمها في المعرض الذي وعدني به الأستاذ عبد الحميد.

يعتدل سلمان في جلسته، ويبثّ احتجاجه بصورة مهذّبة قائلاً:

-أي معرض هذا؟ وهل ستقتصر مهمّتك في الحياة على التجوال في المعارض الفنية، وترك

المدرسة؟" (أبو الريش، 2020، ص 152).

يعلم سلمان أن ابنه آدم مر بظروف صعبة وأن الرسم كان المنفذ الوحيد لعالمه الذي أوشك

على الانهيار، وأن الأستاذ عبد الحميد أخبرهم أن الرسم هو وسيلة من وسائل إثبات الذات والطريق

التي سيعبرها آدم لذاته المهشمة وأن الألوان التي يستعملها سترسم سماء أخرى لطفل عانى من

مشكلتين: الأولى تعلقه بأمه (عقدة أوديب)، والثانية صده وتركه في عالم ينهار كل ثانية، مع العلم أن

آدم حاول أن يؤثت عالماً جديداً من خلال الرسم لم يفهمه أحد. "أجمل نشاط للطفل وأكثره تركيزاً

هو اللعب وربّما يمكننا القول إن كلّ طفل يلعب فإنه يتصرف كالشاعر وذلك عندما يخلق لنفسه

عالماً خاصاً به، أو إذا ما توخينا الدقّة فنقول إنه ينقل تفاصيل عالمه إلى نظام جديد ينال رضاه"

(فرويد، 2017، ص 63، 64).

وهذا ما حاول عبد الحميد أن يوصله للجميع أثناء الاجتماع بكل الأسرة "عبد الحميد شخص تحدّث بلهجة دافنة بصفته اختصاصيًا اجتماعيًا، اعتبر أن قضية آدم لا تحتمل التأجيل، وأن ما يواجهه الشاب أمر في غاية الأهمية" (فرويد، 2017، ص 91). وفي الوقت الذي يفترض أن يهتم سلمان بصحة ولده فإنه يبحث عن الشهادات التي تكفل لابنه العيش الكريم كأن الشهادة عوض عن الصحة، أو كأن المشاكل الصحية مجرد مس شيطان.

### ثالثًا: الشخصية المبدعة وظلال ليوناردو دافينشي

اختر أبو الريش أن يجعل آدم رساما ويتقاطع هذا الاختيار مع الرسام الإيطالي ليوناردو دافينشي دون غيره من رسامي العالم، لأنهما يتقاسمان التعلّق بالأم، وإن كان الأمر يختلف نوعا ما بالنسبة لآدم بطل أبو الريش في نقطتين أساسين:

-الأولى: في كون آدم ابن شرعي عكس ليوناردو الذي ولد في بلدة صغيرة تدعى فينيتشي، توسكانا، قرب فلورنسا. من علاقة غير شرعية بين أمه الفلاحه وأبيه كاتب العدل سليل العائلة الغنية. قضى الطّفّل ليوناردو سنواته الأولى يحوطه إحساس عار الأبناء غير الشرعيين وسط إخوته من أبيه. ويبدو أن ذنب ميلاده أثر في مشاعره تُجاه أمه (دافينس، 2023).

-الثانية: في كون آدم تعلق فعليا بأمّه بينما ليوناردو دافينشي تعلق بأمه في ذهنه لا في الواقع، وقال سلفادور دالي في يوميات عبقرية: "من معرفتنا بأفكار الجوكندا كان واقعا في غرام أمه، ودون أن يدرك رسم لوحة تمتلك كل صفات الأم المتسامية. أنثى ضخمة الصدر تنظر لكل من يتأملها بطريقة أمومية خالصة بينما في الوقت نفسه تبتسم بطريقة ملتبسة ذات معنيين، وكل فرد يستطيع أن يرى اليوم ذلك العنصر الشهواني في ابتسامتها" (دالي، 2005).

فالأول تعلق فعلا، والثاني تعلق خيالا؛ لأنه عاش مع إخوته لأبيه وهذا ما جعل فرويد في قراءته للجوكندا يقول: "حينما نجح ليوناردو في أن يخلق، في وجه موناليزا، الإحساس المزدوج المتضمن في هذه الابتسامه، أعني احتواءها على الرقة غير المحدودة والوعيد المشؤوم (بعبارة باتر)- حينما نجح ليوناردو في ذلك مخلصا -حتى في هذا لمضمون ذاكرته المبكرة، ولما كان حبه لأمه قد أصبح قدره، فإنّه حدّد مصيره، وحدّد أنواع الحرمان التي كانت مخبأة له" (فرويد، 1975، ص 67).

إنّ تعلق آدم الزائد بأمّه وقسوة أبيه ورفضه لهذا المرض النفسي الذي كان يستوجب العناية في بدايته، ولّد كرها دفينًا نكاد نقول إنه متبادل بين الأب وابنه، ولم ينظر آدم نظرة سوية لأبيه رغم



ردود الأخير المستفزة والمحبطة، إلا حينما حرك عبد الحميد ثقته بنفسه من خلال تقييم إنجازاته الفنية، وحينما أثبت نجاحه المدهش كما وصفه أبو الريش "أتذكرت الآن أنّ لك أبا بعد سنوات من التجاهل والعقوق؟!"

ارتعدت فرائص آدم، وانتابه شعور غريب، وعلى الرغم من موقفه من تصرفات أبيه كلّها، إلا أنه لم يضع ذلك كله في حسبانته، فلما قرر المجيء إلى أبيه كان قد محق تراكمات الماضي، وأعلن عن فتح صفحة جديدة... قال في لهجة تزدهر بالتواضع، ولأوّل مرة يبدي هذا السلوك منذ حقق إنجازَه الفني المدهش:

....

ماذا تريد مني الآن؟ هات رأسك أقبلها

حاشاك يا أبي، أردت فقط أن تقبل مني أن أناديك أبي

يهز سلمان رأسه متعجبا قائلاً:

أنا أبوك رغما عن أنفك... " (أبو الريش، 2020، ص 245، 246).

إن التحوّل الذي أحدثه الفن في حياة آدم لم يطل نفس سلمان المتسلطة الفظة الغليظة، فالنفس التي كانت تعتبر الأب وغدا خصما وعدوا لدودا تهذبت بالرسم.

ونعود هنا إلى عبارة آدم حين اكتشف والدته سارة أنه قد أخذ قميصها: "هذا قميصي! أبحث عنه منذ فترة، ولم أجده، ماذا تفعل به هنا؟ ولماذا تحتفظ به على كتفك؟ ألم تجد خرقة سواه، تضعها على جسدك؟!"

وقبل أن تهتمّ بسحبته من فوق كتفه يجذبه من يدها، وفي لهجة متوتّرة، يقول: دعيه ولا تأخذي مني، لقد أخذك الوغد مني، ألا يكفي هذا؟!" (أبو الريش، 2020، ص 55).

هذه المكاشفة بين آدم وأمه -ونستعير هنا المصطلح الصوفي (المكاشفة) - هي مكاشفة بالأخبار عمّا في قلب آدم من حب لأمه وكره لأبيه تحوّلت بالفن، بل استقامت، وهذا ما يتوافق مع رأي سيغموند فرويد القائل إنه "بالإضافة إلى الكراهية التي تهدف إلى التّخلص من الأب كمنافس، يوجد عادة أيضاً قدر من الحنين له، وهذان الموقفان الذهنيان يرتبطان ليخلقا تقمصا لشخص الأب، فيود الصبي أن يكون في مكان والده لأنّه يعجب به ويريد أن يصبح مثله" (فرويد، 1975، ص 102، 103) وهو ما فعله آدم حين قرّر أن يبدأ العمل من أجل أن يساعد والدته بعد مرض والده سلمان

ليتحمل المسؤولية مثله: "رفع الأستاذ عبد الحميد حاجبيه مدهوشا عندما فاجأه آدم بخطوته الجديدة، وقال في لهجة:

كيف ستعمل وتدرس في آن معا، وأنت الآن على مشارف الثانوية العامة يا آدم؟! (أبو الريش، 2020، ص 279).

إنّ آدم نموذج للشخصية الروائية التي تؤكد النظرية النفسية القائلة بكون النتاج الفني عملية إبداعية ناتجة عن تنفيس ذات الفرد المبدع من المؤثرات السلبية التي تحول بينه وبين توازنه النفسي، والإبداع في عمومه حيلة دفاعية تحقق هذا التوازن النفسي كما قال بذلك فرويد وفروم وغيرهما، إذ يرى فرويد أن الفرد عندما يعيش حالة من الضغوط الاجتماعية والحرمان لرغباته الجنسية، يحوّل طاقة الحرمان إلى طاقة مقبولة اجتماعيا تساعده في تكامل شخصيته وتوازنها؛ فحين يتعدّر إشباع رغبات الفرد في الحياة الواقعية يتحول مجرى الطاقة إلى نشاطات أخرى هي الخلق والإبداع الفني.

#### رابعا: الذاكرة السلبية في قميص سارة

أشرنا سابقا إلى أن للتداعي الحر ثلاثة عوامل تنظمه:

أولها الذاكرة التي أطلق أبو الريش العنان لها في نصه الروائي المدرّس، فجاءت استعملاتها متنوعة إذ "إن تمرين الذاكرة هو استعمالها، والحال أن الاستعمال يحمل إمكانية سوء الاستعمال، وبين الاستعمال وسوء الاستعمال يندس طيف الإيمائية السيئة. إن الذاكرة مهددة بشكل كلي في استهدافها الصادق للحقيقة عن طريق سوء الاستعمال" (ريكور، 2009، ص 104)، قد لا نجرؤ على القول إن استعملات الذاكرة في قميص سارة كانت سيئة ولكن نجزم بأنها ذات فعالية شديدة في استعطاف القارئ واستمالته لشخصية دون أخرى أحيانا، واشمئزاه من شخصية كان ينظر لها قبل أن تفتق جروح الذاكرة بعين الرأفة وتشرّب عنقه في ثنايا السرد بحثا عن مصيرها وراحتها النفسية، وهي براعة كبيرة من الروائي علي أبو الريش الذي جعل للذاكرة في نصه وجوها كثيرة يصنعها الحضور والغياب في نفس الوقت.

وهنا نقف عند يوم وفاة سلمان والد آدم وزوج سارة: "في هذا اليوم نفسه أنبأني أمي بوفاة أبي بعد عودتي من العمل، حينها شعرت بالألم، وقد أدتني كثيرا عبارتها القائلة: لقد ذهب أبوك إلى غير رجعة، انهارت الأرض من تحت قدمي، كما انهرت أنا، أحسست بتغيّر مفاجئ في حياتي، ولم أتألم قطّ مثلما تألمت تلك اللحظة، كأن شيئا ما طعنني في الصدر، أبي، نعم هو أبي الذي كان

يقايضني بأمي، ويساومني على حب لا ينقسم على قسمين...أمي هي أرضي التي نكبت بها عندما واجهتني القوة التي لا تلين، ولا تعترف بأدميتي، ولا تؤمن بأنّ للحب وجهاً مشرقاً، لذا دفنته بترابي تختبئ الشمس خلف كسوفها إلى الأبد" (أبو الريش، 2020، ص 283، 284).

إن المتأمل في هذا المقطع السردي الذي يسرد فيه آدم وجعه لحظة فقدة لأبيه، سرعان ما يستشف أن خبر فقد الأب لم يمنع الذاكرة السلبية من أن تطفو في الوقت ذاته، لتقول لأدم: اليوم مات الرجل الذي كان سبباً في مرضك وعزلتك وتأخرتك وعدم توازنك، لأنه لم يكأف نفسه لحظة بأن يكون أبا حقيقياً، ونُدكر هنا أيضاً بطلب آدم الغريب، والمتمثل في الرغبة بأن يسمح له والده بأن يناديه أبي، واستغراب الثاني من هذا الطلب، لأن الأبوة عند سلمان أبوة بيولوجية فقط تستوجب الطاعة العمياء، بل الرضوخ، إن طلب آدم حمل مضمرة كبيرة لا تكشف مخبواتها إلا بقراءة هذا المقطع بتمعن؛ فسلمان كان العدو الذي سلب آدم آدميته وأمه كانت أرض نكبتة.

#### خامساً: خطاب التّحدي وإنتاج الذات الفاعلة

مارس علي أبو الريش لعبة الطبيب النفسي في نصّه، فتابع حالة الشخصية المأزومة، بل المقهورة إلى أن أوصلها لبر الأمان، دون أن يشعرنا بأنه ينظر لإحدى المدارس النفسية، بل جعل القارئ ينساق نحو قناعات جديدة وهي أن العلم هو الحل عوضاً عن الهروب إلى الميتافيزيقيات حين يتعلق الأمر بالاضطرابات النفسية، ولا يخفى على أحد أن وجود الإنسان المقهور، "يتلخص في وضعية مأزقية يحاول في سلوكه وتوجهاته وقيمه ومواقفه مجابهتها، ومحاولة السيطرة عليها بشكل يحفظ له بعض التوازن النفسي، الذي لا يمكن الاستمرار في العيش بدونه. هذه الوضعية المأزقية هي أساساً وضعية القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تفلت من سيطرته وتمارس عليه اعتبارها، والممسكون بزمام السلطة في مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ" (حجازي، 2005، ص 10)

وبدأت أزمة آدم منذ أن عجز والده عن فهمه، وشكك أهله في إمكانية شفائه رغم أن محاولاتهم الحقيقية من أجل ذلك بقيت في الدرجة صفر، فانعكس ذلك على سلوكه من عزل وصمت وبعدها تبول لإزادي بسبب تدهور حالته: "الأطفال لا يكذبون، وما نقلته حصّة هو الأمر الأكيد، فعلاً آدم يتبول في فراشه.." (أبو الريش، 2020، ص 61).

فالأم عوضاً عن أن تدقّ جرس الاستنفار فضلت أن تخفي الأمر عن زوجها، ولولا أن حصّة ذكرت الأمر أمام والدها لظلت الأم تخفي كل ما يتعلق بالأبن خشية سخط والده، وحصّة هي الابنة الثانية لسلمان وسارة، كبرت وهي ترى تصرفات آدم الغريبة لكنها لم تؤثر عليها، وتمكنت من النجاة

من الأوضاع النفسية التي كانت تعيشها الأسرة، والتي لولا تدخل المدرسة وإرسالها لأخصائي اجتماعي تابع حالة آدم لكان آدم ضاع وضاعت معه أسرته.

ومن خلال السرد تظهر ثمرة هذا التحدي الذي رفعه عبد الحميد رفقة آدم، ما أمكن من إرجاع آدم للحياة وللمدرسة، بل وترميم روح مهترئة كانت على حافة الضياع.

إن عودة آدم إلى مقاعد الدراسة بعد غياب سنوات، تنفيذًا لطلب الأخصائي عبد الحميد الذي أصر على رجوعه وهو بعمر العشرين، هي انتصار للعلم وللإرادة "عندما رأت سارة الحقيقية المدرسيّة معلّقة على كتف آدم لم تنطق بكلمة فقد وقفت جامدة وسط غرفة الجلوس؛ بينما نظر إليها آدم بعينين، تشعان بالفرحة... كان سلمان يجلس على الأريكة غارقا في الدهشة... والصغيران ناصر وحصّة اللذان كانا يلهوان عند النافذة، ويتابعان شجار صغيرين في الشارع تركا النافذة، وشاركا الوالدين الدهشة" (أبو الريش، 2020، ص 210).

لم يكن المنظر الذي أصاب جميع الأسرة بالدهشة ليرد على بال أحدهم ولو كحلم عابر، كسحابة صيف، لأن الثقة في شفاء آدم كانت منعدمة، وعدم القدرة على احتواء الألم الذي يشعر به آدم وسع الهوة بينه وبين أهله، لكن المدخل المناسب لهذه الحالة الاضطرابية المزمنة جعل شفاءها أمرا ممكنا ملموسا على أرض الواقع؛ فالأستاذ عبد الحميد شارك آدم وجعه وألمه وخيباته بكل ما لديه من قوة وحماسة وحب وضمير، واكتفى الأب بالرعب من العار الذي سيُلحقه به هذا الابن، واكتفت الأم بالخوف من لحظة هجوم الأب عليها بسبب تصرفاتها التي يفترض أن تكون تصرفات أمومية، فكل أم تترك كل شيء في سبيل أبنائها، إلا سارة تركت الابن وركضت وراء زوج لا تملك مفتاح بوابة الرضى في عالمه.

جعل على أبو الريش للمدرسة مكانة مهمة كشريك اجتماعي منتج في المجتمع، وصور بشكل سردي ممتع لا بشكل تنظيري مساهمتها في توازن آدم وجعل كذلك اهتمام المدرسة بأعمال آدم الفنية سببا في شفائه ونجاحه وانعاقه من سراديب الظلمة والقهر "في صباح هذا اليوم طلبت منه إدارة المدرسة أن يعدّ رسوماً لمجالات حائط، واشترطت عليه الإدارة أن ينهي هذا العمل مساء اليوم ليحلبه غدا إلى المدرسة..". (أبو الريش، 2020، ص 216).

إن كل ما قدمته المدرسة عبر اختصاصيها الاجتماعي عبد الحميد، يعد سببا جوهريا في تماثل آدم للشفاء بعد صراع نفسي استمر لسنوات: "يشعر آدم الآن بحالة نقاهة بعد شفاء.. يشعر



بانقفاضة عارمة، حرّزته من قيود حديدية صدئة، الآن يستمع إلى الاختصاصي بقلب منشرح، وهو جدير بأن يتحلّى بالجمال الروحي الذي كان ينتمي إليه أبدا.. " (أبو الريش، 2020، ص 224).

وزيادة على الشفاء كانت المدرسة سببا في تفوقه في الدراسة: "في حفل بهيج على مستوى المدرسة، ضمّ الهيئة التدريسيّة والطلبة، تسلم آدم في غياب وليّ أمره درع التفوّق للطلبة النابغين من المنطقة التعليميّة" (أبو الريش، 2020، ص 230).

ورغم غياب ولي الأمر فإن تفوق آدم هو شفاء لأمه أيضا التي لم تعرف كيف تتصرف مع مشكلة نفسية عصبية لم تلق من يوجهها لاحتوائها بشكل جيد، تفوق آدم في دراسته: "كم كانت أمّي تنضح بالمسرات عندما علمت أنني حققت ستا وتسعين درجة من المئة! وما كادت تصدّق نفسها، كأنّها تذكّرت المقولة نفسها، فهزّت رأسها قانطة محتجّة على التنبؤات الفاشلة، والأكاذيب والتصريحات المغرضة" (أبو الريش، 2020، ص 314).

إن الدور الذي لعبته المدرسة في قميص سارة هو ترسيخ مفهوم صلاح الفرد حتى يصلح المجتمع، وصناعة أمة تبدأ من صناعة الفرد أولا، وهنا يكون أبو الريش قد نبه لأمر لا يلقى له بال في أوطاننا العربية وهو الدور التربوي الذي انعدم في مدارسنا، حيث أصبحت المدرسة العربية تعرج، لأنها تقوم على ساق واحدة هي ساق العلم وبترت ساق التربية لأنها أصبحت لا تراها من مهامها.

إن تشجيعات المدرسة لأدم كانت وراء فوزه بالمرتبة الثانية في المعرض: "بعد ذلك نودي باسم آدم فائزا ثانيا؛ ما جعله يرفع وجهه في السماء ثانية، ويحدّق في وجه الأستاذ الذي صدّقت رموشه ابتهاجا بالنجاح الباهر.. نعم، عدّ عبد الحميد نيل الجائزة الثانية إنجازا كبيرا بالنسبة إلى شاب، لم يزل هاويا بمقياس الذين يتذوّقون الفن" (أبو الريش، 2020، ص 330).

يعتبر هذا الفوز بمثابة إعطاء شرعية وجودية لأدم، فالرسم أضفى توازنا على شخصيته، مما جعله يهجر القلق ويشعر بالاطمئنان والتوافق الاجتماعي، وبعد ذلك أرجع قميص أمه إلى خزانتها بعد سنوات من الاحتفاظ به ويكون بذلك قد وضع نقطة لعلاقة أربكت كل الأطراف "قامت سارة متناقلة لتكتشف سرّ هذا الثوب المطويّ داخل الخزانة، تناولت القطعة البيضاء، وفردت أجنحتها، ثم زعقت:

قميصي! هذا قميصي الذي خبأه آدم منذ سنوات..

أخذت القميص، ولثمته، ثم شمّته، وعصرت قماشته الطيّعة بين يديها، لمست خيوط المفاجأة، كأنّها تعثر على طفل رضيع، تاه لمدّة والتقطته يدها فجأة.. " (أبو الريش، 2020، ص 234).

تحرر آدم بالرسم من قيوده السابقة وأصبحت علاقته بأمه علاقة طبيعية لا تشوبها شائبة "الآن أستطيع أن أقول لسارة: "أحبك" وسوف أضحى من أجلك، وكلّ لوحة أنجزها -رغم اختلاف الموضوعات فيها- هي أنت، لكن بقميص جديد، وروح جديدة.. أستطيع الآن أن أحب بحرية، وأرسم بوضوح، وأحدّد علاقتي بك من دون ريبة أو جزع، وأبصم على اللوحة التي أحببتها باسمي، بلا خوف من رقيب أو متربص" (أبو الريش، 2020، ص 334).

لم ينه أبو الريش نصّه الروائي حتى زرع مساحة خضراء رفع بها معنويات القارئ المحبطة بدءاً من المقطع الاستشراقي الذي أعلمنا السارد من خلاله أن البطل يعاني من اضطراب نفسي: "الآن أرى أمي بصورتها الحقيقية، كنت واهما، وكذلك أبي... يدخل غرفته، يدخل منطقة زرعت بأعشاب الحياة، حلت محل حشائش ميتة... الأوراق الخضراء ترفرف كالأعلام الصغيرة، الأغصان تتشابك في عناق وجودي..

يسمع لأدم صدى صوت داخلي: قميص سارة شق من دبر عندما استيقظت وأنا على مؤامرة اللذة المزعومة... أنت الآن خارج الجب، متطهراً من أثام الخديعة البصرية" (أبو الريش، 2020، ص 335)، يتناص أبو الريش بالقميص الذي شق من دبر مع قميص يوسف الذي كان سبباً في براءته، وكأني بآدم يتبرأ من هذا التعلّق الجنوني بأمّه فيقدّم قميصها من دبر حتى يتحرر من ربة وهم المحبة.

#### النتائج:

- جاءت الرؤية في رواية قميص سارة أحادية، جسدتها شخصية البطل الذي سرد سيرة وجعه ومقاومته ونجاحه، وتقاطعت الرواية التيارية مع السيرة الذاتية في اهتمام المؤلف في كليهما بالشخصية.

- لم يرسم الروائي الشخصية من خلال الوصف التقليدي وإنما من خلال المونولوجات الداخلية.

- وظف الروائي الزمن الداخلي ليعكس اضطرابات الشخصية.

- أن رواية قميص سارة رواية تيارية تتماهى مع الرواية النفسية وتتقاطع معها في كثير من المواطن، حيث صور الروائي بتقنيات خاصة الاضطرابات النفسية والحالات الذهنية التي تعاني منها الشخصية ببراعة.



-تمكن أبو الريش من استنطاق العوالم الداخلية للشخصيات المأزومة بشكل مسترسل لا يشعر معه القارئ بأنه في جلسة طبيب نفسي، وذلك لبراعة الروائي في تطويع اللغة وملاحتها مع المفاهيم النفسية والتقنيات الأساسية لتيار الوعي.

## المراجع

### قرآن كريم.

- برنس، جيرالد. (2003). *معجم المصطلحات*، (عابد خزندار، ترجمة)، المجلس الأعلى للثقافة.
- حجازي، مصطفى. (2005). *التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور* (ط.9). المركز الثقافي العربي.
- دالي، سلفادور. (2005). *يوميات عبقرى*، (أحمد عمر شاهين، ترجمة)، دار الهلال، والهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أبو الريش، علي. (2020). *قميص سارة*، دائرة الثقافة والسياحة.
- ريكور، بول. (2009). *الذاكرة، التاريخ، النسيان*، (جورج زيتاني، ترجمة، ط.1). دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- زيتوني، لطيف. (2002). *معجم مصطلحات نقد الرواية*، دار النهار للنشر.
- فرويد، سيغموند. (1975). *التحليل النفسي والفن، دافنشي - دوستوفسكي* (سمير كرم، ترجمة ط.1)، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- فرويد، سيغموند. (1984). *أنا والهوى*، (محمد عثمان نجاتي، ترجمة، ط.4)، دار الشروق.
- فرويد، سيغموند. (2000). *الموجز في التحليل النفسي*، (محمود علي، وعبد السلام القفاش، ترجمة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فرويد، سيغموند. (2017). *الغريزة والثقافة، دراسات في علم النفس* (حسن الموازي، ترجمة، ط.1)، منشورات الجمل.
- المخيلد، إيمان عبد العزيز. (2022). *تيار الوعي في رواية لُغَط موتى ليوسف المحيميد، الآداب للدراستات اللغوية والأدبية*، (14)، 523-494. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i14.880>
- همفري، روبرت. (2000). *تيار الوعي في الرواية الحديثة*، (محمود الربيعي، ترجمة)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ليوناردو دا فنشي. (2023). *في موسوعة المعرفة*، <https://www.marefa.org>

## Reference

- Qur'an Karim
- Prince, Gerald. (2003). *Mu'jam al-muṣṭalahāt*, (‘Ābid Khazindār, tarjamat), al-Majlis al-‘Alá lil-Thaqāfah, (in Arabic).
- Hijāzī, Muṣṭafá. (2005). *al-Takhalluf al-ijtimā‘ī madkhal ilá Saykūlūjiyyat al-insān al-Maghūr* (9<sup>th</sup> ed.). al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, (in Arabic).



- Daly, Salvador. (2005). *Yawmiyat 'abqari*, (Aḥmad 'Umar Shāhīn, tarjamat), Dār al-Hilāl, & al-Hay'ah al-Miṣriyah al- 'Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Abū al-Rīsh, 'Alī. (2020). *Qamiṣ Sārah*, Dā'irat alththqāfh & al-Siyāḥah, (in Arabic).
- Ricoeur, Paul. (2009). *al-Dhākīrah, al-tārikh, al-nisyān*, (Jūrj zytāny, tarjamat, 1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Kitāb al-Jadīdah al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- Zaytūnī, Laṭīf. (2002). *Mu'jam mshlḥāt Naqd al-riwāyah*, Dār al-Nahār lil-Nashr, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (1975). *al-Taḥlīl al-nafsī & al-fann, Da Vinci – Dostoyevsky* (Samīr Karam, tarjamat 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (1984). *al-Anā al-Huwa*, (Muḥammad 'Uthmān Najātī, tarjamat, 4<sup>th</sup> ed.), Dār al-Shurūq, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (2000). *al-Mūjaz fī al-Taḥlīl al-nafsī*, (Maḥmūd 'Alī, & 'Abd al-Salām al-Qaffāsh, tarjamat), al-Hay'ah al-Miṣriyah al- 'Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Al-Mukhīled, I. A. (2022). Stream of Consciousness in Youssef Al-Muhaimid's Novel "The Murmur of the Death". *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (14), 494-523. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i14.880>, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (2017). *Al-Gharyzah & al-Thaqāfah*, Dirāsāt fī 'ilm alnfnf (Ḥasan al-Mwāzīnī, tarjamat, 1<sup>st</sup> ed.), Manshūrāt al-Jamal, (in Arabic).
- Humphrey, Robert. (2000). *Tayyār al-Wa'y fī al-riwāyah al-ḥadīthah*, (Maḥmūd al-Rubay'ī, tarjamat), Dār Gharīb lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', (in Arabic).
- Lywnārdw Dār vnshy. (2023). fī Mawsū'at al-Ma'rifah, <https://www.marefa.org/>, (in Arabic).





## The Speech Act in the Books of “Al-Fara’idh wal-Hudud” from *Sahih Al-Bukhari*: A Pragmatic and Linguistic Study

Dr. Nujud Esmail Rafei Al-Anazi\*

[nujud120@ut.edu.sa](mailto:nujud120@ut.edu.sa)

### Abstract

The research aims to reveal the Prophetic communication approach, the influential forces that the Prophet relied on, and the use of the speech acts he selected, which successfully achieved their fulfillment purposes. Its material was drawn from *Sahih Al-Bukhari*, the two books of “Al-Fara’idh wal-Hudud” (Obligations and Punishments), and it was divided into an introduction, two sections, and a conclusion. The first section dealt with ‘direct speech acts’ in the two books and the second section discussed ‘indirect speech acts’ in the two books. The research relied on Roman Jakobson’s theory of linguistic communication, the pragmatic approach in general, and Searle’s speech acts in particular. The research concluded that there is a diversity of speech acts between direct and indirect in the Prophet’s speech, especially in the two books of “Al-Fara’idh wal-Hudud”, and this indicates his eloquence and his knowledge of the conditions of his addressees, and the positions of speech and its various contexts. We find him being gentle in the context of encouragement and reform, being firm in the position of rebuke and deterrence, and mediating in other matters, addressing each in a way that suits him which would achieve the goal of the speech.

**Keywords:** Speech Act, Sahih Al-Bukhari, The Book of Al-Fara’idh, The Book of Al-Hudud, Pragmatics.

\* Assistant Professor of Grammar and Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Education and Arts, University of Tabuk, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Anazi, Nujud Esmail Rafei. (2024). The Speech Act in the Books of “Al-Fara’idh wal-Hudud” from *Sahih Al-Bukhari*: A Pragmatic and Linguistic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 177-204.

© 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.



## الفعل الكلامي في كتابي الفرائض والحدود من صحيح البخاري: دراسة لغوية تداولية

د. نجود إسماعيل رافع العنزي\*

[nujud120@ut.edu.sa](mailto:nujud120@ut.edu.sa)

الملخص:

يهدف البحث إلى كشف منهج التواصل النبوي، والقوى التأثيرية التي اعتمد عليها النبي. واستخدام ما كان ينتقيه من الأفعال الكلامية، التي تحقق أغراضها الإنجازية بنجاح. واستقى مادته من صحيح البخاري (كتابي الفرائض والحدود). وتم تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين ونتائج، تناول المبحث الأول: الأفعال الكلامية المباشرة في كتابي الفرائض والحدود: وتناول المبحث الثاني: الأفعال الكلامية غير المباشرة في الكتابين، واعتمد على نظرية التواصل اللغوي لرومان جاكسون، والمنهج التداولي عامة والأفعال الكلامية لسيرل خاصة، وتوصل البحث إلى تنوع الأفعال الكلامية بين مباشرة وغير مباشرة في الخطاب النبوي، ولا سيما في كتابي الفرائض والحدود، وهذا يدل على بلاغته ﷺ، ومعرفته بأحوال المخاطبين، ومقامات الكلام، وسياقاته المختلفة؛ فنجدته يتلطف في سياق الترغيب والإصلاح، ويكون حازماً في مقام الزجر والردع، ويتوسط في غيرهما، فيخاطب كلاً بما يناسبه؛ بما من شأنه تحقيق الهدف من الخطاب. يعد كتابا الفرائض والحدود مظنة الأفعال الكلامية المباشرة الإعلانية/ التصريحية؛ لأن هذين الكتابين يتناولان أهم المسائل التي تهم الفرد والمجتمع، فالأول متصل بتقسيم الموارث، واستحقاق الحقوق، والثاني مهتم بالعلاقة بين الفرد وربه من ناحية، وبينه وبين غيره من أفراد المجتمع من ناحية ثانية.

الكلمات المفتاحية: الفعل الكلامي، صحيح البخاري، كتاب الفرائض، كتاب الحدود، التداولية.

\* أستاذ النحو والصرف المساعد، قسم اللغة العربية، كلية التربية والآداب، جامعة تبوك، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العنزي، نجود إسماعيل رافع. (2024). الفعل الكلامي في كتابي الفرائض والحدود من صحيح البخاري: دراسة لغوية تداولية، الآداب للدراستات اللغوية والأدبية، 6(1): 177-204.

© 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.

## المقدمة:

اتخذ كلام النبي ﷺ صوراً شتى من فنون القول والفعل؛ ليناسب كلَّ مقام مقالَه الخاص به، فتارة نجده يوجه كلامه مباشرة إلى المخاطب، وتارة عبر الحديث بضمير الغائب، وتارة أخرى عن طريق إخبارهم بأخبار أخرى، وهكذا. وإذا كان هذا التنوع في تأدية الكلام ناتجا عن اختلاف المقامات التي قيل فيها الخطاب النبوي، فإنه قد يتنوع أيضا بتنوع موضوعات الخطاب، فمسائل الحدود - مثلا- تختلف عن مسائل العبادات، وهما معا يختلفان عن مسائل المعاملات، وهكذا، ومن ثم فكل منها يحتاج إلى طريقة معينة في تأدية أفعال الكلام من قبل النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

ونظرا لهذا فقد أثرت الباحثة دراسة الخطاب النبوي دراسة تداولية، مركزة على الكشف عن أفعال الكلام فيه، وقد اقتصرَت الدراسة على كتابي: الفرائض والحدود، من صحيح البخاري، وافترضت وجود الأفعال الكلامية فيهما، حسب ما تقتضيه طبيعتهما التصنيفية، وكثرة بعض الأغراض في أحد الكتابين بشكل أكبر من الآخر؛ لأن الأول يستلزم الإخبار، والإقرار، والفرض في الخطاب، والثاني يستلزم التوجيه، سواء أكان بشكل مباشر، أم غير مباشر.

إن الخطاب النبوي قد نال قدرا لا بأس به من الدراسات اللسانية الحديثة، وخاصة التداولية، ولكنها مختلفة عن هذه الدراسة من حيث موضوعها، حيث إن هذه الدراسة تتناول كتابي الفرائض والحدود، دون غيرهما من الكتب والأبواب التي تضمنها صحيح البخاري، وهو ما لم تسبق إليه أي دراسة سابقة -على حد علم الباحثة-، ومن تلك الدراسات:

1. تداولية أفعال الكلام في الحديث النبوي الشريف، للأستاذة نعيمة طهراوي، مجلة الصوتيات، جامعة البليدة، العدد 18. وهو بحث عام في الحديث النبوي، وليس خاصا بكتابي الفرائض والحدود.

2. أفعال الكلام في أحاديث كتاب الصلح في صحيح البخاري: مقارنة تداولية. للدكتورة تنوير هنيدي، مجلة العلوم الإنسانية والإدارية، العدد 29، 2022م. وهو بحث خاص بكتاب الصلح دون غيره.

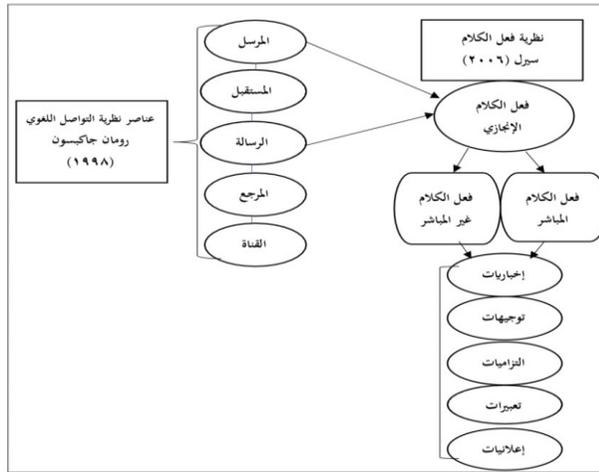
3. الأفعال الكلامية في كتاب الحج من صحيح البخاري: دراسة تداولية، بوخاري نرلمن، بن الشيخ مريم، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، الجزائر، 2022م. وهي مختصة بدراسة الأفعال الكلامية في كتاب الحج.

وتختلف تلك الدراسات عن الدراسة الحالية في الموضوع، حيث إن تلك الدراسات لم تتناول كتابي الفرائض والحدود، الذي هو موضوع هذه الدراسة.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في تحقيق أهدافها المتمثلة في إسهامها في استثمار مفاهيم الأفعال الكلامية في الخطاب النبوي الشريف، من خلال الكشف عن مدى فعالية الأفعال الكلامية في إيضاح المعاني، وتأثيرها في تحليل النصوص، بالإضافة إلى أن هذه الدراسة ترمي إلى ربط التراث العربي العريق بالفكر اللغوي الحديث، من خلال تقصي أفعال الكلام في نصوص صحيح البخاري، والكشف عن الأغراض الإنجازية للأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة؛ كون الخطاب النبوي يعتبر خطابا خصبا يضم مواقف تواصلية حية، تدل على الإخباريات، والتعبيريات، والتوجيهيات، والإعلانيات، والالتزام بفعل أمرٍ ما.

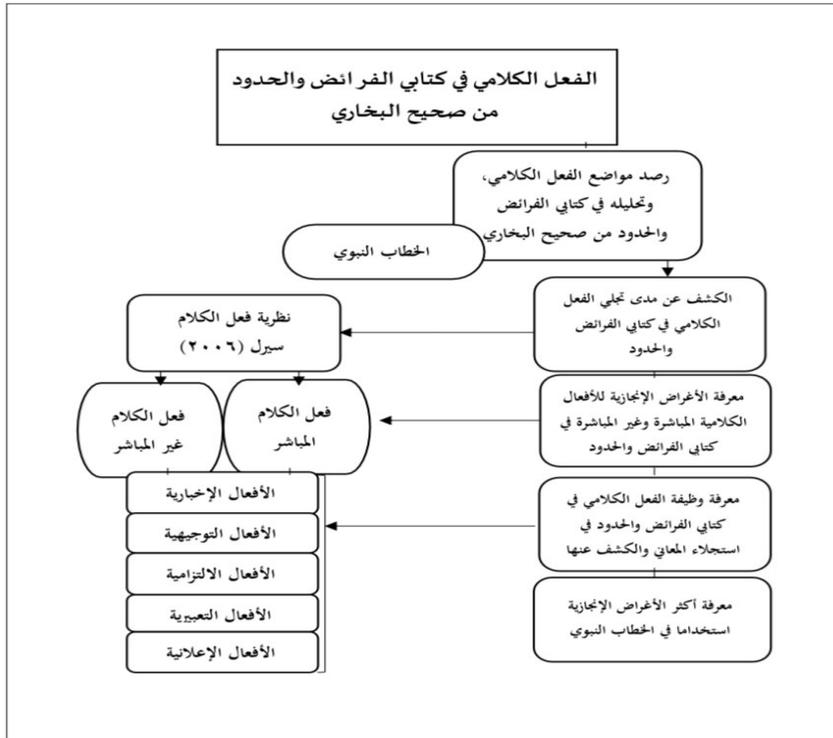
وقد سعت الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1. ما مدى تجلي الفعل الكلامي في كتابي الفرائض، والحدود من صحيح البخاري؟
2. ما هي الأغراض الإنجازية للأفعال الكلامية المباشرة، وغير المباشرة في كتابي الفرائض، والحدود من صحيح البخاري؟
3. ما هي وظيفة الفعل الكلامي -في كتابي الفرائض والحدود من صحيح البخاري- في استجلاء المعاني والكشف عنها؟
4. ما أكثر الأغراض الإنجازية حضورا في الخطاب النبوي من خلال كتابي الفرائض، والحدود؟ وقد استخدمت الدراسة المنهج التداولي، وهو المنهج الذي يتناسب مع طبيعة هذه الدراسة؛ من أجل الوصول إلى نتائج جلية، لأبرز الأفعال الكلامية في كتابي الفرائض والحدود. وقد جاء الإطار النظري بالشكل الآتي:



شكل (١) الإطار النظري للدراسة

أما الإطار المفاهيمي فقد عرض لمحة عن العناصر الرئيسية لتحليل فعل الكلام الإنجازي، وعلاقته بالرسالة الصادرة من المرسل وصولاً للمتلقي. وربط جميع إجراءات الدراسة؛ لتحقيق أهدافها. وإبراز وظيفة الفعل الكلامي الإنجازي في الخطاب النبوي في استجلاء المعاني والكشف عنها. وقد جاء مفصلاً بالشكل الآتي:



شكل (2) الإطار المفاهيمي للدراسة

وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وتمهيد ومبحثين، ثم خاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات، وسوف أعرضها بشكل تفصيلي كما يأتي:

**المقدمة:** وتحتوي على أهمية الدراسة، وحدودها، وأهداف الدراسة، وتساؤلاتها، ومنهج الدراسة، وتصميم هيكلية الإطارين "النظري، المفاهيمي" للدراسة، والدراسات السابقة.

**التمهيد:** وفيه تم الحديث عن نظرية فعل الكلام ودور أوستن فيها، ودور سيرل في تطويرها، وتصنيفاتها، ثم الحديث عن صحيح البخاري، ولا سيما كتابي الفرائض والحدود.

المبحث الأول: الأفعال الكلامية المباشرة في كتابي الفرائض والحدود: ويتضمن خمسة

مطالب:

المطلب الأول: الإخباريات.

المطلب الثاني: التوجيهيات.

المطلب الثالث: التعبيريات.

المطلب الرابع: الالتزاميات.

المطلب الخامس: الإعلانيات.

المبحث الثاني: الأفعال الكلامية غير المباشرة في كتابي الفرائض والحدود: ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: النفي.

المطلب الثاني: الاستفهام.

الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الدراسة.

وفي الأخير: ثبت بقائمة المصادر والمراجع.

وقد أجريت الدراسة على ضوء نظريتين، هما نظرية التواصل اللغوي للعالم رومان جاكبسون 1988- التي أظهرت جوهر التواصل اللغوي من خلال عناصره. وهي: المرسل- المتلقي- الرسالة- والمرجع، والقناة.- (مانفرد، 2003، ص 38)؛ لربط نص الرسالة وتأثير المرسل في المتلقي على ما نصت عليه نظرية أفعال الكلام لـ(سيرل) بخطوات وتصورات، وذلك باستقراء مواضع أفعال الكلام الواردة في كل منهما، وتوضيح ما جاءت به من سياقات ومقامات، وما تضمنته من أغراض إنجازية، غيرت في متلقيها بعض السلوكيات، والمعتقدات، وأثرت فيه سواء كان بشكل مباشر أو غير مباشر.

التمهيد:

شهدت الدراسات اللغوية اهتماما بالغا بالتداولية منذ القرن العشرين، وبانت لها توجهات معرفية تسعى إلى دراسة الفعل الإنساني القصدي، وقد بحث فيها علماء العرب القدامى، وإن لم يسموها بهذا الاسم، فألفوا فيها على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم الفكرية، فاعتنوا بكل ما يرتبط بالتواصل اللغوي بين المتكلم والمخاطب، وتناولوا الكثير من قضايا المقام الخطابي، ومواءمته للحال والمقام. (العمرى، 2010، ص 287). ولم يغفلوا عن الاهتمام بالعلاقة القائمة بين المتكلم والمستمع، فالمتكلم له قصد يصبو إليه من الكلام، والمستمع له فائدة يجنمها من الخطاب، وقد عني النحاة

بالبعد التداولي للظواهر اللغوية ولاسيما النحوية، فللمتكلم قيمة ودور فعال، كما هو للسامع في الخطاب اللغوي. (بوجادي، 2009، ص 216).

ولقد أتاحت تداولية فعل الكلام لتحليل الخطاب نهجا لسانيا حديثا، بحيث حولت الكلام الأدبي، وغير الأدبي إلى فعل لغوي يدل عليه قصد المتحدث، حتى برهنت على أن إدراك المعنى الحقيقي للمنطوق اللغوي متحقق في سياق الاتصالات الفعلية. (العبد، 2011، ص 307-319).

وللخطاب النبوي دور رئيس في توجيه اللغة لتكون لغة فكر، وإرشاد، وواقع، ومستقبل، كما أنها أداة تعبيرية للفعل القولي الإنجازي الذي يفترض القيام به؛ لإنجاز غرض معين، فوظيفته الأساسية هي تحقيق التأثير في المخاطب، وجعله يلتزم سلوكا معيناً تجاه المتكلم.

ومن الدارسين المحدثين من أطلق مصطلح "الخطاب النبوي" استناداً إلى أن الخطاب يكمن في نص رسالة ذات أهداف ودلائل، وهو كل كلام ملفوظ مكتوب، يمثل وجهة نظر من الجهة المتحدثة، ويفترض فيه التأثير في السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة التي صيغ فيها الخطاب بدلالة الزمان والمكان (مياجنة، 2009، ص 10).

فكثيراً ما نستخدم مصطلح "نص" مرادفاً لـ"ملفوظ"، لأنه يعني كل متوالية لغوية مستقلة، مسموعة كانت أم مقروءة، وأنتجت من متلفظ واحد أو أكثر، وتحمل سياقاً يوصل معنى؛ فحين يُستخدم لفظ "الخطاب" يحدث ربط بين الملفوظ بمقام مميز، وحين يُستخدم لفظ: "نص" يتم التشديد على ما يضيف عليه كيانه في سلسلة من الجمل، فالخطاب هو ارتباط النص بالسياق. (مانغونو، 2008، ص 127، 128).

وعند قولنا "خطاب نبوي" فإن ما يتبادر إلى الذهن، هو تلك الدفتان اللتان جمعتا صحيح قوله ﷺ بالسند المتصل والمتن الذي توفر في رجاله العدالة والضبط، وأشهر الكتب التي جمعت صحيح الحديث: صحيح البخاري، وصحيح مسلم.

وقد حظي صحيح البخاري بمكانة خاصة بين المسلمين، حيث نعدّه أحد أشهر وأهم كتب الحديث الشريف، المعروفة باسم (الكتب الستة) التي تضم الأحاديث والتعاليم النبوية التي نُقلت عن النبي ﷺ، وتم تصنيفها من قبل علماء الحديث الموثوقين.



قال القسطلاني (923هـ) عن صحيح البخاري: "لله دُرّه من تأليف، زُفِع علم علمه بمعارف معرفته، وتسلسل حديثه بهذا الجامع، فأكرم بسنده العالي ورفعته"، ووصفه الحافظ الذهبي (673هـ) بأنه أجلُّ كتب الإسلام، وأفضلها بعد كتاب الله.

أما كتابا الحدود والفرائض في صحيح البخاري فهما يعكسان الأهمية الكبرى لتوجيه المسلمين في شريعتهم، وقد شملا قوانين الشريعة والفقه الإسلامي، التي تغطي جوانب متنوعة مثل: الجرائم، والعقوبات الشرعية، والواجبات الدينية. فهما يهدفان بالدرجة الأولى إلى توجيه المسلمين لامتثال الأوامر- من الفرائض الأساسية في الإسلام- واجتناب النواهي والمحظورات. وقد تضمن هذان الكتابان أفعالا كلامية مباشرة، وغير مباشرة، حسب ما يقتضيه المقام، ويقصده المصطفى صلى الله عليه وسلم لتوجيه السامعين للقيام بها.

وقد استطاع المصطفى -صلوات الله وسلامه عليه- أن ينشئ حدثا تواصليا لا ينقطع مع أمته منذ زمن بعيد. ويحرص على التفاعل والتأثير في متلقيه إلى عصرنا الحاضر. والأفعال الكلامية من أهم المرتكزات التي يقوم عليها التوظيف التداولي للنصوص النبوية الشريفة -موضوع الدراسة-؛ أي: قصد دراسة النصوص من بُعد تداولي، يقوم على أساس نظرية الحدث الكلامي، أو النظرية الإنجازية، التي غيرت النظرة المعتادة التقليدية للكلام، التي تعتمد في أساسها على الاستعمال الوصفي للكلام، وهي بمنظورها الجديد قائمة على أن اللغة قوة فاعلة مؤثرة من لدن المتكلمين، توجز الحدث في ردود أفعال المتلقين، وذلك بوضع اللغة موضع الفعل، فكل قول يمثل فعلا، حتى أصبح قول المتكلم فعلا منجزا في الواقع.

فالتعريفات المتعددة للفعل الكلامي تعود إلى اختلاف الأصول الإبستمولوجية التي أطلقها اللغويون. (بوقرة، 2003، ص 189) ومع هذا فالمتفق عليه هو أن تتحدث بلغة تحقق أفعالا لغوية، فالفعل الكلامي عند (فان دايك، 2008، ص 7) هو نتاج لتحليل صيغ الكلام، وإنشاء الصيغ التي تتضمن أحداثا وأفعالا تستجيب لألفاظ الملقى التي يوجهها للمتكلم، وهو حدث دلالي تركيبى ينتج بأحداث صوتية، ونحوية، وصرفية تحدد فعل الكلام وتوضحه.

كما اعتبره العزاوي (2006، ص 221-123) من الأقوال الوصفية التي لها طبيعة خاصة تحقق أغراضا إنجازية، حيث يمتزج بها القول بالفعل، كالطلب، والأمر، والوعد، وغيرها. ويقابلها أغراض تأثيرية بردود فعل المتلقي كالرفض أو القبول. (صحراوي، 2008، ص 11).

فنظرية أفعال الكلام هي: "النظر إلى اللغة على أنها أداء أعمال مختلفة في آن واحد وما القول إلا واحد منها" (علي، 2004، ص 34). فنجد أن كل لفظ يرتبط بحدث ينجزُ به؛ لذا فاللغة ليست وسيلة للتواصل كما تصورها علماء المدرسة الوظيفية، ولا رموزا للتعبير عن الفكر كما تصورها علماء التوليدية، بل هي وسيلة لصنع الحدث والتأثير فيه (صحراوي، 2008، ص 11). وقد رأى اللغويون أن أفضل تجليات الأفعال الكلامية في المجال اللغوي يتمثل في الإنشاء والخبر. فقد أشار أحمد المتوكل (1989، ص 15) إلى أن تطبيق هذه النظرية على بعض اللغويات الأجنبية، نتج عنه نجاح في وصفها، وفي رسم خصائصها التداولية، وكان لها الأثر في الإنجاز اللغوي الذي يريده المتكلم، كما تعد نظرية الفعل الكلامي من أهم النظريات التي أوجدت العلاقة الرابطة بين اللغة والاتصال.

وتعود أصول هذه النظرية إلى أحد فلاسفة جامعة هارفرد البريطانية (نزال، 2023، ص 64)، إذ وضع هانسن الأفعال الكلامية في الدرجة الثالثة ضمن درجات التداولية، وتعتبر نظرية ذات خلفيات فلسفية، مرّت بمسار طويل، فقد ظهرت إرهاباتها في جهود الفيلسوف اللغوي فتجنشتاين في جامعة أكسفورد. ثم تبّنت مرحلة التأسيس الفيلسوف اللغوي البريطاني أوستن - في كتابه "كيف ننجز الأفعال بالكلمات" - (علي، 2004، ص 34). باعتبار أن اللغة ليست مجرد أداة للإخبار والوصف، بل تعتبر وسيطا لبناء الواقع والتأثير فيه.

وهذه المرحلة نقطة انطلاق نحو تحديد مفاهيم نظرية أفعال الكلام، ولا سيما الفعل الإنجازي، الذي صار محورا في هذه النظرية، ومنها كان الانطلاق إلى مرحلة النضج والضبط المنهجي على يد جون سيرل في كتابه "أفعال الكلام"، حيث بدأ بتنظيم مصطلحات الأفعال الكلامية والأسس والقواعد المنهجية المتصلة بالجانب اللغوي (الباهي، 2000، ص 123).

فإذا كان لـ "أوستن" الفضل في إرساء هذه النظرية، فإن لـ "سيرل" الفضل في تطوير مفاهيمها، لاسيما الفعل الإنجازي لأن له قوة تأثيرية في التواصل. وقد نص سيرل على أن الوحدة الصغرى للاتصال اللغوي هي "الفعل الإنجازي"، وأن لكل قوة إنجازية دليلا، يُسمى "دليل القوة الإنجازية"، وهو بدوره يبين لنا نوع الفعل الإنجازي الذي يؤديه المتكلم أثناء نطقه للكلام، وتتمثل - في اللغة الإنجليزية - في النبر، والتنغيم، وعلامات الترقيم. (نحلة، 2002، ص 108، 117). والفعل الكلامي عنده ذو صلة بالعرق اللغوي والاجتماعي (الجيلاني، 1986، ص 29).

وكان أوستن قد فرق بين الفعل الكلامي اللفظي، والفعل الكلامي الإنجازي. كما فرق بين الفعل الإنجازي الصريح والأولي. ثم خطأ بعده سيرل خطوة واسعة تتمثل بما سمّاه الأفعال الكلامية الإنجازية المباشرة وغير المباشرة. ووضع لها حدودها الواضحة للتمييز بين المباشرة وغير المباشرة، بكون المباشرة لا تؤول بعكس غير المباشرة، كما أن المباشرة لا تحمل إلا معنى واحدا مباشرا تؤدي إليه، بعكس غير المباشر الذي قد يحتمل المعنى المباشر أو غيره. (نحلة، 2002، ص 108، 117). وهي كالآتي:

### 1. الأفعال الكلامية المباشرة

هي الأفعال التي يتلفظ بها المرسل أثناء الكلام، ويقصد بها حرفيا ما يقول. وفي هذه الحالة فإنه يقصد أن ينتج أثر الإنجاز على المتلقي. أي أن الأفعال المباشرة هي التي يكون فيها تطابق بين معنى الفعل الكلامي وما يقصده المتكلم، ويفهمه المتلقي. (خراف، 2013، ص 346). ويعني ذلك أن دلالتها حرفية صريحة، متضمنة للمعنى المباشر، بحيث يدركها المتلقي من غير تأويل، أو افتراض سابق.

### 2. الأفعال الكلامية غير المباشرة

وهي الأفعال ذات المعاني الضمنية التي لا تدل على صيغة الجملة حرفيا، بل ترتبط بالسياق في تحديدها والتوجيه إليها. وهي تشتمل على معان عرفية وحوارية، بمعنى أن الأفعال غير المباشرة، لا يطابق فيها قصد المتكلم معنى الفعل الكلامي الذي يفهمه المتلقي، بل هو معنى تلميحي أكثر منه تصريحيا. (بيرم، 2014، ص 116). وقد اعتبرها العرب القدامى فرعا للأفعال المباشرة. بينما وصفها الجليلي (1986م) بأنها أفعال يقوم بها المستمع جراء سماعه لعبارة لها معنى مؤثر فيه، برغم أن هذه العبارات لا تحمل أمرا مباشرا للقيام به أو الكف عنه، وهي ما تعرف بالكنايات.

ويكمن الفرق بين القسمين السابقين في أن القوة الإنجازية للأفعال المباشرة ملازمة لها في جميع المقامات. أما القوة الإنجازية في الأفعال غير المباشرة فتوكل إلى المقام ولا تبرز قوتها الإنجازية إلا فيه. كما أن القوة الإنجازية المباشرة لها نصيب من اسمها في مباشرة أخذها من دلالة اللفظ نفسه. وعلى العكس حين تصل القوة الإنجازية غير المباشرة من خلال العمليات الذهنية الاستدلالية. (نحلة، 2002، ص 108، 117).

ووفقا لما ذكر في مواضع الأفعال الكلامية في كتاب صحيح البخاري، فإن حبيبنا المصطفى ﷺ كان خير موجّه ومرشد لكل من تلقى منه وسمع، فقد كان حديثه نصا مقدسا يحمل وظيفة

تشريعية، ويهدف إلى تمكين مقتضى القول في نفس السامع، وهو موجّه إلى الحاضر في الأصل، وإلى الغائب بالتبعية. كما يحمل حكمة تأثير القوة الإنجازية في نفوسهم؛ لتضمنها أفعال: النصح، والأمر، والنهي، والرجاء، والإرشاد، والطلب - بما يتلاءم مع دعوته ﷺ -.

### المبحث الأول: الأفعال الكلامية المباشرة

#### المطلب الأول: الإخباريات

الأفعال الإخبارية (التقريرات، الأفعال التمثيلية، أفعال الإثبات): ويصف بها المتكلم تقرير حقيقة لقضية ما، وينقل بها ظاهرة واقعة معينة، وتخضع لقياس صدق التعبير فيها أو كذبه. ولنجاحها يلزمه حيافة الحجّة لترجيح صدق محتوى الواقعة التي يقررها. وتشمل التحديد، والتأكيد، والتقرير.

وقد عرّفها سيرل (2006) بتقديم الخبر بوصفه تمثيلاً لحالة موجودة في العالم. كما أنه يعدّها عنصراً أساسياً من عناصر الأفعال الكلامية، وتعني التعهد للمخاطب بحقيقة الخبر، وهذا أهم ما يسمو به الرسول عليه الصلاة والسلام من صدق الحديث، وعصمته من الخطأ والنسيان، وأن كل ما أخبر به من نبوءات غيبية هو من الوحي المتحقق.

وقد وردت الأفعال الإخبارية في باب الفرائض والحدود؛ لتوافق أهداف صاحب الرسالة النبوية عليه الصلاة والسلام، من تقرير، وتعليم حقائق تشريعية، وحدود مفروضة، وتقويم للسلوك، ونشر للقيم التي تحتاجها الأمة الإسلامية قولاً وعملاً؛ لتكون عزيزة بدينها، ومما ورد من ذلك في كتاب الفرائض:

" حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْبِيِّ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: مَا عِنْدَنَا شَيْءٌ إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ، وَهَذِهِ الصَّحِيفَةُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الْمَدِينَةُ حَرَمٌ، مَا بَيْنَ عَائِرٍ إِلَى كَدَّاءَ، مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَّثًا، أَوْ أَوَى مُحَدِّثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَقَالَ: ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَمَنْ أَحْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ، وَلَا عَدْلٌ، وَمَنْ تَوَلَّى قَوْمًا بَغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ، وَلَا عَدْلٌ " (البخاري، 1422هـ).

ينطوي هذا الخطاب النبوي على أفعال كلامية مباشرة تندرج تحت الإخباريات/ التقريريات، وتمثل في الملفوظات الآتية: "المَدِينَةُ حَرَمٌ، مَا يَبْنَ عَائِرٍ إِلَى كَدَا"، و"ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ"، فهي جمل إخبارية تقريرية تفيد تقرير حقيقة معينة، وهي: حرمة المدينة النبوية، وواحدة ذمة المسلمين، وتمثل قوتها الإنجازية في قدرة المتكلم/ النبي ﷺ على إقناع المخاطبين بصحة المقولة، والإيمان بها، ومن ثم تطبيق ما يستلزمه الإيمان بها، من عدم تدنيس حرمة المدينة، وعدم خفر ذمة أي مسلم. ولتأكيدهما، وحمل المخاطبين على الإيمان بها والعمل بمقتضى ذلك الإيمان، ذكر النبي عليه الصلاة والسلام جزءا من يخالف ذلك، وهو: أن عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ. والفعل أحدث معناه: ابتداء البدع وارتكاب الكبائر. ويجاريه في القوة الإنجازية الفعل "أوى": باحتواء المبتدع واستضافته. ومعنى الفعل "أخفر": نقض العهد والأمان. ومعنى لا يُقبل منه صرف ولا عدل: عدم قبول القرض ولا السُّنة من أعمال من يخفر.

ومما ورد في كتاب الحدود ما يلي:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو قِلَابَةَ الْجَرْمِيُّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيٍّ أَنَّ اللَّهَ عَنْهُ، قَالَ: قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفْرٌ مِنْ عُكْلٍ، فَأَسْلَمُوا، فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ «فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ، فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا» فَفَعَلُوا فَصَحُّوا فَارْتَدُّوا وَقَتَلُوا رُعَاتَهَا، وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ، فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَتَى بِهِمْ «فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ، ثُمَّ لَمْ يَحْسُمْهُمْ حَتَّى مَاتُوا» (البخاري، 1422هـ).

يتضمن هذا الحديث فعلا مباشرا إخباريا، إذ سيق فيه إخبار عن حادثة ارتداد نفر من عكل بعد أن أسلموا: "فَارْتَدُّوا وَقَتَلُوا رُعَاتَهَا، وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ"، وهذا الإخبار كان في سياق الحديث عن الحدود، ولا سيما حد الردة، وهذه المسألة هي محور الخطاب النبوي هنا، ولتأكيد صحة هذا الفعل الكلامي ومطابقته للواقع، تم تدعيمه وتأيينه بأحداث أخرى حصلت لهم نتيجة لهذه الحادثة، وكانت بمثابة الجزاء لهم، وتمثل في الملفوظات الآتية: "فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَتَى بِهِمْ، فَفَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ، ثُمَّ لَمْ يَحْسُمْهُمْ حَتَّى مَاتُوا"، فالفعل الإنجازي: (فارتدوا...) يطابق الواقع، من حيث كان وصفا لأولئك المرتدين على الحقيقة، وتمثل القوة الإنجازية فيه في الإخبار عنهم وعن الحد الذي طُبِقَ عليهم، من قطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وعدم حسمهم؛ جزاء ردتهم.

يُلاحظ مما سبق أن الأفعال الإخبارية جميعها كانت أفعالاً مباشرة في الخطاب الإخباري. ولعل هذا راجع إلى القصد من رسالته النبوية، وإرشاد الناس لما ينفعهم في أمور دينهم وديناهم؛ لتحقيق الهدف الأسوى وهو رضا الله عز وجل. وقد وصف ابن المنير (د.ت) كتاب الفرائض بأن الغالب على هذا الكتاب هو التعبد، وحسم وجهات النظر فيه وعدم الخوض بالظن فيه، بخلاف غيره من الأبواب.

كما ارتبطت القوة بقصد المتحدث؛ كي تزيد من فاعلية إنتاج الملفوظات التي تحقق وظيفتي التأثير والإقناع في الموقف الخطابي. لهذا اعتمد النبي ﷺ التقريرات، والإثباتات؛ بغية إبلاغهم التشريعات الإلهية في الميراث، والحدود. أما اتجاه المطابقة فقد كان من الملفوظ من العبارات إلى العالم.

### المطلب الثاني: التوجيهات

الأفعال التوجيهية (أفعال الأمر والطلب): وذلك بتوجيه المستمع للتصرف بسلوك وفعل متلائم مع الخبر الموجه إليه. ولا تحتمل الصدق أو الكذب، وتحمل المستمع على أداء عمل معين، ويمكن أن تُنفذ أو تترك بدون تنفيذ، وتشمل: النداء، والأمر، والنهي، والعرض، والتحضيز، والاستعطاف، والنصح. (كريم، 2011، ص 97). قال سيويو (د.ت، ص 289): "لأنك إذا نهيت أو أمرت فأنت تزجيه إلى أمر، وإذا أخبرت أو استفهمت، فأنت لست تريد منه ذلك، وإنما تعلم خيراً، وتسترشد مخيراً".

ويُقصد بها أفعال الكلام الدالة على توجيه. فقد وظّف الرسول ﷺ الاستراتيجية التوجيهية؛ لتحقيق قوة إنجازية للفعل الكلامي. ويبرز ذلك من خلال أفعال الأمر، والطلب، والدعاء، والنهي، والنصح، والاستفهام، والنداء. فهو عليه الصلاة والسلام يعلم ما يقول وبأي مقام يصرح بذلك. يخاطب الناس موجهاً، وهو أول من ياتمر بما يأمر؛ لذلك كان لخطابه صدى كبير لدى المسلمين، وكان خير من يُقتدى به.

ومن الأفعال التوجيهية المباشرة في كتاب الفرائض:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنَّى، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: " دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَرِيضٌ، فَدَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ نَضَحَ عَلَيَّ مِنْ وَضُوءِهِ فَأَقْفُتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا لِي أَحْوَاتُ، فَزَلَّتْ آيَةُ الْفَرَايِضِ " (البخاري، 1422 هـ، 8/152).

يأتي الفعل الكلامي في هذا الخطاب النبوي على صيغة فعل الأمر (دعا)، أي أنه أمر بإحضار ماء ليتوضأ به، وقد جاء هذا الفعل مباشرا، ولكن لم يأت في سياق تعليم الفرائض، وإنما أتى لتحقيق غاية أخرى، هي الاستشفاء، فقد ورد بعد جملة تدل على أن الغرض منه هو مداوة جابر رضي الله عنه، وهي: (دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَرِيضٌ)، وقد تمثلت القوة الإنجازية للفعل (دعا) في إذعان المخاطبين للأمر، وحملهم على تنفيذه باقتناع ودون تردد، وتوجيه سلوكهم نحو إرادة المتكلم (النبي عليه الصلاة والسلام)، إذ أحضروا ماء الوضوء، يؤكد ذلك قول جابر: (فتوضأ)، وكان امتثالهم لذلك إيمانا منهم بضرورة تنفيذ أوامره؛ كونه نبيا لا يجوز بأي حال مخالفة أوامره.

أما ما ورد في كتاب الحدود من أفعال مباشرة فمثل:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: "جِيءَ بِالنُّعَيْمَانِ، أَوْ بِابْنِ النُّعَيْمَانِ، شَارِبًا، فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ بِالْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ، قَالَ: فَضْرِبُوهُ، فَكُنْتُ أَنَا فِيمَنْ ضَرَبَهُ بِاللِّعَالِ" (البخاري، 1422هـ: 8/158).

فقد جاء الفعل الكلامي المباشر هنا في سياق الأمر (فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ بِالْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ)، وهو فعل صريح في الأمر، والمخاطب/ المخاطبون يفهمون المراد منه من خلال السياقين اللغوي (صيغة فعل الأمر) والمقامي (أن المأمور بضربه كان ثملا من شرب الخمر)، وتتمثل قوته الإنجازية في حمل المتلقين/ المخاطبين على ترجمة هذا القول إلى أفعال، وتحويل صيغة الأمر (فأمر...) إلى فعل حقيقي (فضربه)، أي أنه استطاع بالقول إقناع المخاطبين والتأثير فيهم، وتوجيه سلوكهم نحو تحقيق ما أمروا به، وهو تنفيذ حدي من حدود الله، والمتمثل في ضرب شارب الخمر.

إن المتأمل في أفعال الكلام الواردة في التوجيهات أو الأوامر يجد أنها أفعال صريحة لا تحتمل التأويل؛ كونها تتناول قضيتين من أهم القضايا التي جاء بها الإسلام، وهما: الفرائض والحدود، ولذا كان من الأنسب أن تكون تعبيراتها مباشرة وصريحة، ولا تحتمل التأويل؛ لتؤدي الغاية منها وهي التبين والتوضيح، وإزالة الغموض والإبهام.

#### المطلب الثالث: التعبيرات

الأفعال التعبيرية (الأفعال البوحية الإفصاحية): وهي تعبير المتكلم وإفصاحه عن شعور ما في نفسه تعبيرا صادقا في مواقف معينة. مثل: التهنية، والمواساة، والترحيب، والشكر، والاعتذار. وشرط الصدق في التعبيرات وفق النمط التعبيري مطلوب، فالاعتذار -مثلا- يكون صادقا إذا أسف

المتكلم على فعله، والتهاني تصدق عند شعور المتكلم بالفرح بما يهنئ المستمع عليه (سيرل، 2006، ص 216).

وهي أفعال بوحية تتمثل في الإفصاح عما تحمله النفس من مشاعر. فهي وإن كانت تعبر بالدرجة الأولى عما يشعر به المتحدث فإن أثرها يتعدى إلى المخاطب، وقد ظهر هذا التصنيف بقله في كتابي الفرائض والحدود، وجميعها كانت أفعالاً مباشرة لا تحتل التأويل؛ مراعاة لشعور المخاطبين.

فمما ورد في باب الفرائض:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُنِي وَأَنَا مَرِيضٌ بِمَكَّةَ، فَقُلْتُ: لِي مَالٌ، أُوصِي بِمَالِي كُلِّهِ؟ قَالَ: «لَا» قُلْتُ: فَالشَّطْرُ؟ قَالَ: «لَا» قُلْتُ: فَالثُّلُثُ؟ قَالَ: «لَا» قُلْتُ: فَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ، وَمَهْمَا أَنْفَقْتَ فَهُوَ لَكَ صَدَقَةٌ، حَتَّى اللَّقْمَةَ تَرْفَعَهَا فِي فِي امْرَأَتِكَ، وَلَعَلَّ اللَّهَ يَرْفَعَكَ، يَنْتَفِعَ بِكَ نَاسٌ، وَيُضَرُّ بِكَ آخَرُونَ» (البخاري، 1422هـ: 62/7).

نجد الفعل الكلامي المباشر متمثلاً في الملفوظ (والثلث كثير)، وهو فعل تعبيرى انفعالي يعكس ردة فعل النبي ﷺ تجاه إرادة سعد الإيصاء بماله أو جزء منه لغير ورثته؛ وقد تدرجت التعبيرات النبوية بتدرج سعد في مقدار المال الموصى به، فعندما قال: أوصي بمالي كله، وعندما قال: بنصفه (الشطر) كان الرد: (لا)، وعندما قال: فالثلث؟ كان الرد النبوي بالموافقة، ولكنها ليست موافقة خالصة، إذ إن النبي بحرصه على حصول الورثة على ميراثهم قد استكثر الثلث، رغم جوازه؛ لما فيه من تعسير على الورثة وغمط لحقوقهم. وقد تمثلت القوة الإنجازية في إذعان المخاطب/ المخاطبين لهذا التشريع النبوي، وعدم تجاوزه لما حدده لهم النبي عليه الصلاة والسلام، إلى يوم الناس هذا. وقد ذكر العسقلاني (د ت، ص 520) في فتح الباري، أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان لا يجتهد بمثل قضايا الموارث، وكان ينتظر الوحي لينزل بالحكم.

أما ما ورد في باب الحدود فمثل:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ أَنَسٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ، قَالَ: «اضْرِبُوهُ»

قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَمِنَّا الضَّارِبُ بِيَدِهِ، وَالضَّارِبُ بِنَعْلِهِ، وَالضَّارِبُ بِتَوْبِهِ، فَلَمَّا انصَرَفَ، قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: أَخْزَاكَ اللَّهُ، قَالَ: «لَا تَقُولُوا هَكَذَا، لَا تُعِينُوا عَلَيْهِ الشَّيْطَانَ» (البخاري، 1422هـ: 8/158).

في هذا الحديث يأتي الفعل الكلامي مباشرا، ويتمثل في الملفوظ (أخزاك الله)، وهو فعل تعبيرى بوحى، يفصح عما يجول في نفس المتكلم (بعض الصحابة) تجاه شخص معين (رجل قد شرب الخمر)، وهذا يعد تعبيراً بوحياً صريحاً يعبر عن مدى استنكار الصحابة لشرب الخمر، وكراهيتهم لشاربها، رغم قرب عهدهم بها، ولا عجب، فهم تلاميذ معلم البشرية وهاديها إلى الصراط المستقيم، فالتعبير (أخزاك الله) يعني الدعاء على شارب الخمر بالذل والهوان والحقارة والصغار، وأن يفضحه الله على رؤوس الخلائق، وهي ردة فعل تفصح عما في نفس القائل من التزام بالحدود، وتقديس لأوامر الله ورسوله التي تحرم شرب الخمر، ومعاداة كل من خالف ذلك، وتقويمه وتعديل سلوكه، باليد أو باللسان أو بالقلب، وذلك أضعف الإيمان.

وتتمثل القوة الإنجازية لهذا الفعل الكلامي في رد الرسول الكريم عليه، فمع أن هذا القول يعد جزءاً من العقوبة التي يستحقها شارب الخمر، فإن النبي ﷺ قد خفف من حدة انفعاله؛ ووجهه وسائر الصحابة/ المخاطبين إلى الرفق بالمحدود، ونصحه بالتي هي أحسن؛ حتى لا يعينوا الشيطان عليه.

وقد لوحظ انحصار أفعال الكلام - في هذا القسم - في الأفعال المباشرة؛ لأن لها قدرة إنجازية عالية؛ لتأثيرها الكبير في عملية التواصل؛ ولشدة حاجة النفس إلى التعبير. برغم تنوعها باختلاف، سيكولوجية المتحدث وانفعالاته التعبيرية. مثل: خيبة الأمل، والذم، والتردد، والخوف، والخشوع، والشكر، والعتاب واللوم، والتوجع والحزن. فجميع الانفعالات تعبير شخصي، غايته نقل المشاعر بقوة إنجازية دلالية. أما اتجاه المطابقة فيرى سيرل أن هذا الصنف من التصنيفات ليس له اتجاه مطابقة؛ لأن التعبيرات ما هي إلا تعبير وروح عن الجانب النفسي للمتكلم.

#### المطلب الرابع: الالتزاميات

الأفعال الالتزامية (أفعال الوعد): وتتضمن وعد المتكلم والتعهد بالقيام بفعل معين في الزمن المستقبل، يلزم نفسه به، على عكس الأفعال التوجيهية التي تلزم المستمع بالقيام بها. وغالبا ما تتقيد هذه الأفعال بقصد الصدق، وتشمل: الوصية، والوعد، والنذر، والرهن، والضمانات، والعقود.

الجدير بالذكر أن الأفعال التوجيهية والالتزامية تتجه إلى المطابقة في كليهما لغرض إنجازي واحد، إلا أن المرجع في الالتزاميات هو المتكلم، أما في التوجيهيات فهو المستمع. كما أن تأثير المتكلم على السامع يكون ظاهراً في التوجيهيات، ولا يظهر في الالتزامات. (الشهري، 2000، ص 158).  
وغايتها الكلامية تكمن في التزام المتحدث بفعل أمر ما. ويتضمن هذا النوع القسم، والتعهد، والوعد والوعيد- ترغيباً وترهيباً-، فنجدها جميعها أفعالاً مباشرة. فمما ورد في كتاب الفرائض:

حَدَّثَنَا عَاصِمٌ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُنْبٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ: أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ جَالِسٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَقْضِ بِكِتَابِ اللَّهِ، فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ: صَدَقَ، أَقْضِ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِكِتَابِ اللَّهِ، إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَرَزْتِي بِأَمْرَاتِهِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَأَقْتَدَيْتُ بِمِائَةِ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ، ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَرَعَمُوا أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، فَقَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لِأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، أَمَّا الْغَنَمُ وَالْوَلِيدَةُ فَرَدُّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ، فَأَعُدْ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَارْجُمِهَا» فَعَدَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا. (البخاري، 1422هـ: 8/171).

في هذا الخطاب النبوي يتجلى الفعل الكلامي المباشر من خلال فعل الوعد (الالتزام) الذي يلزم المتكلم نفسه بتحقيقه وتنفيذه، في الزمن المستقبل، أي بعد التلطف بالقول/ الوعد، ويتمثل في هذا الحديث في الملفوظ التالي: (لأقضين)، حيث إن النبي عليه الصلاة والسلام، قد قطع على نفسه عهداً بالقضاء بين الخصمين في هذه المسألة بكتاب الله، مؤكداً ذلك بثلاثة مؤكدات لغوية، هي: صيغة القسم (والذي نفسي بيده)، واللام الداخلة على الفعل نفسه، ونون التوكيد الثقيلة اللاحقة به (لأقضين)؛ وهذه المبالغة في التوكيد تحتم على المتكلم/ النبي ﷺ الإيفاء بتنفيذ عهده الذي قطعه على نفسه بالقضاء بين الرجلين وفق ما جاء في القرآن الكريم، وهذا أمر لا شك في حصوله؛ لأنه وعد والتزام صادر عن نبي كريم، ورسول معصوم، لا يكذب، ولا يخلف وعداً، ولا ينقض عهداً.  
وتتجلى القوة الإنجازية للفعل الكلامي في تنفيذ ذلك الوعد، المتمثل في القضاء بين المتخاصمين في مسألة الزنا بحكم الله تعالى، وهو ما حصل بالفعل، بعد لحظة التكلم، حيث صدر الحكم النبوي الآتي:

"أَمَّا الْغَنَمُ وَالْوَلِيدَةُ فَرَدُّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ، فَأَعُدْ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَارْجُمِهَا" فَعَدَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا".

## ومثال ما ورد في كتاب الحدود:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ الْمُسْنَدِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ أَبِي إِدْرِيسَ، عَنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي زَهْطٍ، فَقَالَ: "أَبَايَعُكُمْ عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبَهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَأُخِذَ بِهِ فِي الدُّنْيَا، فَهُوَ لَهُ كَفَّارَةٌ وَطَهْرٌ. وَمَنْ سَتَرَهُ اللَّهُ، فَذَلِكَ إِلَيَّ: إِنْ شَاءَ عَذَّبْتُهُ، وَإِنْ شَاءَ غَفَرْتُ لَهُ" (البخاري، 1422هـ: 9/138).

وفي هذا الحديث من كتاب الحدود نجد الفعل الكلامي (أبايَعكم)، من ضمن الالتزاميات/الوعديات، التي التزم النبي ﷺ لأصحابه بها، أي إنه التزم بقبول مبايعتهم له وفق الشروط التي حددها لهم، فالمبايعة هي الالتزام بتنفيذ أمر عظيم، إذ يلزم المبايع نفسه بطاعة المبايع ومتابعته، لأن البيعة تعني: المتابعة والطاعة، ومنه قولهم: قد تبايعوا على الأمر (ابن سيدة، 2000: 2/262).

فالملفوظ (أبايَعكم) فعل مضارع مسند إلى المتكلم، وهو وعد والتزام، يقتضي التنفيذ والتحقيق في الزمن المستقبل، أي: الزمن التالي لزمن التلفظ، حيث اشترط عليهم لقبول المبايعة أن يطيعوه فيما يأتي:

"أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبَهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ"، ويعد الفعل الكلامي المباشر (أبايَعكم) نافذا وملزما للمتكلم/ النبي الكريم بتنفيذه متى ما التزم المخاطبون بتلك الشروط، ومن ثم فإن قوته الإنجازية المتمثلة في قبول النبي عليه السلام مبايعتهم له، تتحقق بتنفيذهم للشروط.

نلاحظ أن جميع الأفعال الكلامية في هذا القسم وردت مباشرة؛ لتتلاءم مع مواقف الفرائض الشرعية، والحدود الإلهية. وانحصرت بين التعهد والوعد. ويكمن الغرض الإنجازي بالالتزام طوعا بالمنهج التربوي الذي قدمه النبي ﷺ بين سعادة الثواب ومشقة الجزاء، وله ضابط يُحقق في المستقبل. فكل إنسان يجزى بقدر ما يقدم من أعمال. حيث يتوجب الوفاء بما قد أخذ المسلم على نفسه من وعد، أو تعهد. أما اتجاه المطابقة في هذه الأفعال فقد كان من العالم إلى الملفوظ من العبارات.

## هـ- الإعلانات

الأفعال الإعلانية (الأفعال التصريحية): وهي الأفعال التي تحمل غرض التغيير في الواقع عن طريق التصريح والإعلان، وكأنه قد تغير فعلا، كقول المدير لأحد الموظفين –مثلا-: أنت مطرود؛ لكون المتحدث قادرا على إنجاز ما يقول؛ لكي يحقق نجاحه بمطابقة المحتوى للعالم. وما يميز أفعال هذا القسم عن بقية الأفعال الإنجازية أنها تحدث تغييرا في الوضع القائم، ولا يشترط فيها الإخلاص. وتشمل: الإخبار، والإعلام عن حدث ما. (سيرل، 2006، ص 216).

لقد رأى سيرل أن القوة جزء يمثل المعنى، فلا يمكن الوصول إلى تعيين قوة الإنجاز للفعل الكلامي دون فهم المعنى الوظيفي، والمعنى الدلالي للفعل الملفوظ. والمعنى متضمن سياق الموقف (العبد، 2011، ص 307-319).

وتشمل التصريحات، والإعلام عن حدث معين. فقد ذكر الطبطبائي (1994م، ص 30) أن اتجاه المطابقة في الغرض الإعلاني، قد يكون من الملفوظ من العبارات إلى العالم، أو العكس. وهو اتجاه مزدوج. وبوصولها تتحقق المطابقة.

ومثال ما ورد في كتاب الفرائض:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ هُرَيْرٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَأَقْضِيَنَّ فِيهَا بِقَضَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِلْإِبْنَةِ التِّصْفُفُ، وَالْإِبْنَةُ الْإِبْنِ السُّدُسُ، وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ» (البخاري، 1422هـ: 8/152).

يعد كتابا الفرائض والحدود مظنة الأفعال الكلامية المباشرة الإعلانية/ التصريحية؛ لأن هذين الكتابين يتناولان أهم المسائل التي تهتم الفرد والمجتمع، فالأول متصل بتقسيم الموارث، واستحقاق الحقوق، والثاني مهتم بالعلاقة بين الفرد وربه من ناحية، وبينه وبين غيره من أفراد المجتمع من ناحية ثانية.

وفي هذا الحديث يتمثل الفعل الكلامي التصريحي الإعلاني في الملفوظات التالية: «لِلْإِبْنَةِ التِّصْفُفُ، وَالْإِبْنَةُ الْإِبْنِ السُّدُسُ، وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ». إنها ملفوظات جاءت على هيئة جمل اسمية، متعاطفة، ولكنها قد أدت إلى تغيير الواقع بعد التلفظ بها، وكأنه قد تغير بالفعل، فقبل التلفظ بها كان السائل لا يعرف نصيب كل من الابنة وابنة الابن والأخت، في حال لم يكن للمتوفى ابن ذكر، ولكن بعد التلفظ بها أصبح معروفا نصيب كل منهن، وكأن هذا التغيير قد حصل بالفعل حتى من قبل التلفظ به.

ويعد الفعل الكلامي هذا ملزماً للمخاطب/ المخاطبين؛ كونه يعد بمثابة حكم يجب تنفيذه، ذلك أن المتكلم قادر على تنفيذ ما يقول؛ لكي يحقق نجاحه بمطابقة المحتوى للعالم.

ومما ورد منه في كتاب الحدود:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلَامٍ، فَقَالَ سَعْدٌ: هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَمِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ، انْظُرْ إِلَيَّ شَهِيهِ، وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، وُلِدَ عَلَيَّ فِرَاشٍ أَبِي مِنْ وُلْدَيْتِهِ، فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى شَهِيهِ فَرَأَى شَهِيًّا بَيْنًا بَعْتَبَةَ، فَقَالَ: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجْرُ، وَاحْتَجِي مِنْهُ يَا سَوْدَةَ بِنْتُ زَمْعَةَ» (البخاري، 1422: 8/156).

يتجلى الفعل الكلامي هنا في الملفوظات التالية: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجْرُ"، وهي عبارة عن جملتين خبريتين تتكون كل منهما من (مبتدأ وخبر)، ولكنهما فعلان كلاميان حقاً قوة إنجازية تتمثل في تغيير العالم/ الواقع، فكان الواقع قبلهما غير معروف فيه وضع المولود المتنازع فيه، ولكن بعد التلفظ بهما أصبح وضعه معروفاً، وهو أنه يُنسب لصاحب الفراش، وهو من كانت المرأة موطوءة له، أما العاهر/ الزاني فليس له إلا الخيبة والحرمان، ولا حق له في ذلك المولود.

المبحث الثاني: الأفعال الكلامية غير المباشرة

المبحث الأول: النفي

النفي في اللغة هو: الجحد، يقال: نَفَى الشَّيْءَ نَفْيًا: جَحَدَهُ. وَنَفَى ابْنَهُ: جَحَدَهُ. وَانْتَفَى فُلَانٌ مِنْ فُلَانٍ: إِذَا رَغِبَ عَنْهُ أَنْفًا وَاسْتِنْكَافًا. وَيُقَالُ: هَذَا يُنَافِي ذَلِكَ وَهَمَّا يَتَنَافِيَانِ. وَنَفَتِ الرِّيحُ التُّرَابَ نَفْيًا وَنَفْيَانًا: أَطَارَتْهُ، وَمِنْ مَعَانِيهِ أَيْضًا: الْإِبْعَادُ وَالطَّرْدُ (ابن منظور، 1414هـ: 337/15)، ويعرف في الاصطلاح بأنه: ما لم ينجزم بـ "لا"، نحو: لا يَفْعَلُ، ومعناه الإخبار عن معدوم (الجرجاني، 1987، ص 55).

والمأمل في الخطاب النبوي يلاحظ أن النفي هو أحد الأساليب اللغوية الأساسية التي يرد فيها لا لغرض النفي فحسب، وإنما لأغراض أخرى، لعل أهمها النهي، الذي هو قرين النفي، والذي سنتناوله في هذا الجزء من البحث على النحو الآتي:

### أ- في كتاب الفرائض

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَفْتَسِمُ وَرَثَتِي دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، مَا تَرَكَتُ بَعْدَ نَفَقَةِ نِسَائِي، وَمَثُونَةَ عَامِلِي فَهُوَ صَدَقَةٌ» (البخاري، 1422هـ: 4/12، 81).

فالفعل الكلامي هنا "لا يفتسم" يعد فعلاً مباشراً، لأنه يدل على النفي في أصل وضعه، وبقرينة الضمة التي تدل على أن الفعل مرفوع؛ لأن (لا) الداخلة عليه هي نافية، ولو كانت ناهية لجاؤ مجزوماً، ولكنه -بالرغم من هذا- قد خرج إلى غرض تداولي آخر يُفهم من السياق، وهو النفي، وهو الغرض الذي أرادته النبي ﷺ؛ ذلك أن نفيه لشيء ما، يُعد لدى المسلمين أمراً منبهاً عنه، فهو أمر على جهة السلب، أي: إنه نهي.

فهو ينفي أن يقتسم ورثته ما ورثته، مع أنه لم يمت بعد، والنفي إذا كان في المستقبل فإنه يؤول إلى النهي، كما أن النفي يعد وسيلة من وسائل النهي في الخطاب النبوي، ونهي الرسول الكريم واجب التنفيذ على كل مسلم، ومن ثم فقد حمل النفي قوتين إنجازيتين: النفي حقيقة، والنهي الذي هو غرض المتكلم.

### ب- في كتاب الحدود

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ جَارِيَةً فَتُعْتِقَهَا، فَقَالَ أَهْلُهَا: نَبِيعُكَهَا عَلَى أَنْ وَّلَاءَهَا لَنَا، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «لَا يَمْنَعُكَ ذَلِكَ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ» (البخاري، 1422هـ: 3/73).

يتمثل الفعل الكلامي هنا في النفي الوارد في الملفوظ (لا يمنعك ذلك)، حيث نجد أن هذا الملفوظ قد تحول من فعل كلامي مباشر غرضه الأصلي نفي حدوث المنع، إلى فعل غير مباشر يهدف إلى تحقيق غرض تداولي آخر يُفهم من السياق، وهو الترغيب في عمل الخير، ذلك أنه فعل كلامي صادر عن النبي الكريم، الذي يعد كلامه مصدراً للتشريع.

فعائشة ﷺ لما أحجمت عن شراء الجارية؛ لكي تعتقها، بعد أن اشترط أهلها أن يبقى ولاء تلك الجارية لهم، وجّه النبي ﷺ كلامه إليها مرغباً ومحبباً إليها فعل المعروف، ليس بالصيغة المعروفة للأمر، ولكنه عدل عن ذلك واستعمل النفي؛ لتلطفاً منه، وترغيباً لها في إتمام الصفقة الراجعة،

وتحبيباً لعمل الخير في نفسها، ولو أنه استعمل صيغة الأمر المباشرة، لربما أن ذلك لن يؤثر في نفسها ويحملها على التنفيذ، كما فعله استعمال صيغة النفي.

وهذا يدل على بلاغته ﷺ، ومعرفته بأحوال المخاطبين، ومقامات الكلام وسياقته المختلفة؛ فنجده يتلطف في سياق الترغيب والإصلاح، ويشدد في مقام الزجر والردع، ويتوسط في غيرهما، فيخاطب كلاً بما يناسبه؛ بما من شأنه تحقيق الهدف من الخطاب.

### المبحث الثاني: الاستفهام

الاستفهام أحد الأساليب الإنشائية التي يطلب بها الفهم، وحصول المعرفة، أي طلب حصول العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل لدى المستفهم، بإحدى أدواته، ولكنه قد يخرج عن معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى تفهم من المقام، كالإقرار، والتمني، والتعجب، والاستبطاء، والدعاء، والتنبيه، وغيرها (هارون، 2001، ص 18-20). ومما خرج عن معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى في كتابي الفرائض والحدود ما يأتي:

#### أ- في كتاب الفرائض

حَدَّثَنِي بَشْرُ بْنُ خَالِدٍ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ، سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ، قَالَ: قِيلَ لِأَسَامَةَ: أَلَا تَكَلِّمُ هَذَا؟ قَالَ: قَدْ كَلَّمْتُهُ مَا دُونَ أَنْ أَفْتَحَ بَابًا أَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَفْتَحُهُ، وَمَا أَنَا بِالَّذِي أَقُولُ لِرَجُلٍ، بَعْدَ أَنْ يَكُونَ أَمِيرًا عَلَى رَجُلَيْنِ: أَنْتَ خَيْرٌ، بَعْدَ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "يَجَاءُ بِرَجُلٍ فَيُطْرَحُ فِي النَّارِ، فَيَطْحَنُ فِيهَا كَطْحَنِ الْجَمَارِ بِرَحَاهُ، فَيُطِيفُ بِهِ أَهْلُ النَّارِ فَيَقُولُونَ: أَيُّ فُلَانٍ، أَلَسْتَ كُنْتَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ؟ فَيَقُولُ: إِنِّي كُنْتُ أَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ وَلَا أَفْعَلُهُ، وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَفْعَلُهُ" (البخاري، 1422هـ: 9/55).

حيث نجد أن الاستفهام قد خرج عن غرضه الأصلي وهو طلب الإجابة على محتوى السؤال من المسؤول، إلى غرض تداولي آخر يفهم من سياق الكلام، وقد احتوى هذا الحديث النبوي على أفعال كلامية مباشرة تدل في ظاهرها على الاستفهام، ولكنها تحولت إلى أفعال كلامية غير مباشرة تدل على معانٍ أخرى قصد إليها المتكلم قصداً.

ففي قوله: أَلَا تَكَلِّمُ هَذَا؟ نجد أن الاستفهام قد تحول من طلب الإجابة، إلى غرض تداولي يفرضه السياق، وهو هنا: الحث والتحضيض والرجاء والتمني، حيث إن الرجل طلب من أسامة بن زيد أن يكلم رجلاً آخر في موضوع مهم، ولكنه لما كان يعلم عدم تهاون أسامة في مخالفة أوامر الله

ورسوله، صاغ طلبه على هيئة سؤال، نُشْتَمُّ منه رائحة التمني والحث والترجي؛ والتمني والترجي يكونان في ما يأمله المتكلم أو ما يعجز عن تحقيقه.

وفي قوله: أَلَسْتَ كُنْتَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ؟ خرج الاستفهام عن معناه الحقيقي

الذي يتطلب إجابة، إلى غرض تداولي آخر، يتمثل في التهكم والسخرية والتبكي.

فالذي يُعذَّب في النار، ويوجه إليه هذا السؤال: أَلَسْتَ كُنْتَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ؟

لا يمكن أن يُتصور أنه مطلوب منه إعلام السائل بشيء لم يكن يعلمه عن حال دينه في الدنيا، أو أنه جاهل بذلك، وإنما يُفهم من ذلك أن السؤال جاء للتبكي والتهكم والسخرية، إذ كيف يدخل النار من كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر قولاً وعملاً، ومن ثم فإن الاستفهام قد أصبح فعلاً غير مباشر، وحقق غرضاً تداولياً آخر غير الاستفهام الحقيقي.

وقد حمل كل واحد من الملفوظين قوتين إنجازيتين: الأولى مباشرة ناتجة عن المعنى الأصلي

للاستفهام، والثانية غير مباشرة، وتتمثل في الاستفهام الأول- في التمني والحث والترجي، وفي الاستفهام الثاني- في التهكم والسخرية والتبكي.

#### ب- في كتاب الحدود

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّتْهُمْ الْمَرْأَةُ الْمَخْرُومِيَّةُ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حَبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟» ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ، قَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَرَقَتْ لَقَطَعُ مُحَمَّدٌ يَدَهَا» (البخاري، 1422: 8/160).

نجد في هذا الحديث أن الاستفهام لم يأت لغرض طلب الإجابة، أو طلب العلم بشيء لم يكن

في علم السائل، وإنما أتى لغرض تداولي يريده المتكلم/ النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا الغرض التداولي هو الإنكار والتوبيخ، فالفاعل الكلامي المباشر: «أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟»، أضحي فعلاً غير مباشر؛ لأن النبي الكريم قال ذلك منكراً على أسامة بن زيد طلبه الشفاعة في حد من حدود الله، وموبخاً له على تجاسره على ذلك، لأن السياق يدل على ذلك، إذ لا يعقل أن يكون النبي لا يعلم أن



أسامة قد طلب الشفاعة في بعض الحدود، فقد سمعه ورآه يقول ذلك، ولكنه أراد شيئاً آخر، ومن ثم أصبح الفعل الكلامي غير مباشر.

كما أن الاستفهام خرج إلى معانٍ أخرى كما في الحديث التالي:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمَّهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ، قَالَ: وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ، قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا، فَأَقِمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ، أَوْ قَالَ: حَدَّكَ" (البخاري، 1422: 8/166).

إذ نجد أن الفعل الكلامي المباشر «أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا؟» قد تحول إلى فعل كلامي غير مباشر، من حيث إن الاستفهام قد خرج عن غرضه الأصلي إلى غرض تداولي آخر، هو الإقرار، حيث إن النبي عليه الصلاة والسلام قد سأل ذلك الرجل عن صلاته، هل أداها معهم؟ مع أنه يعلم أنه صلى معهم؛ لوجوده في الصف بعد انقضاء الصلاة، ولكنه أراد أن يحمله على الإقرار بذلك؛ ليعلم أنه على ذلك الإقرار حكماً جديداً، وهو إبلاغه بأن الله قد غفر له ذنبه.

ومن خلال سياق الحال والقرائن الأخرى نجد أن الفعل الكلامي/ الاستفهام قد تضمن قوتين إنجازيتين: الأولى مباشرة وهي حقيقة الاستفهام، والثانية غير مباشرة، وتمثل -في الحديث الأول- في الإنكار والتوبيخ، و-في الحديث الثاني- في الإقرار.

#### الخاتمة:

قامت هذه الدراسة على بحث معطيات أفعال الكلام في صورة أفعال منجزة، تتبلور في السلوك الإنجازي للفعل، وقوته التأثيرية، وقد حققت بذلك جميع تساؤلاتها حول الفعل الكلامي في صحيح البخاري في "كتابي الفرائض والحدود". وخرجت بعدة نتائج من أهمها:

- تنوع الأفعال الكلامية بين مباشرة وغير مباشرة في الخطاب النبوي، ولا سيما في كتابي الفرائض والحدود، وهذا يدل -بما لا يدع مجالاً للشك- على بلاغته ﷺ، ومعرفته بأحوال المخاطبين، ومقامات الكلام وسياقاته المختلفة؛ فنجدته يتلطف في سياق الترغيب والإصلاح، ويكون حازماً في مقام الزجر والردع، ويتوسط في غيرهما، فيخاطب كلاً بما يناسبه؛ بما من شأنه تحقيق الهدف من الخطاب.

- يعد كتابا الفرائض والحدود مظنة الأفعال الكلامية المباشرة الإعلانية/ التصريحية؛ لأن هذين الكتابين يتناولان أهم المسائل التي تهتم الفرد والمجتمع. فالأول متصل بتقسيم الموارث، واستحقاق الحقوق، والثاني مهتم بالعلاقة بين الفرد وربّه من ناحية، وبينه وبين غيره من أفراد المجتمع من ناحية ثانية.
- تعد أفعال الكلام الواردة في التوجيهيات أو الأوامر أفعالاً صريحة لا تحتمل التأويل؛ كونها تتناول قضيتين من أهم القضايا التي جاء بها الإسلام، وهما: الفرائض والحدود، ولذا كان من الأنسب أن تكون تعبيراتها مباشرة وصريحة، ولا تحتمل التأويل؛ لتؤدي الغاية منها وهي التبيين والتوضيح، وإزالة الغموض والإبهام، واللبس.
- حققت الأفعال الكلامية الواردة في كتابي الفرائض والحدود الغاية منها، والمتمثلة في تأثيرها على المتلقين/ المخاطبين، وتوجيه فكرهم أو سلوكهم توجيهاً معيناً، وفق ما أراده المتكلم/ النبي ﷺ؛ كونه بعث هادياً ومعلماً للبشرية، ومن ثم فإن قوتها الإنجازية قد تحققت فور الانتهاء من التلفظ بتلك الأفعال الكلامية.
- سيادة الخطاب التوجيهي النبوي؛ بازدواجية الأفعال المباشرة وغير المباشرة فيه؛ بسبب تلفظه ﷺ في توجيه أمته، فبتنوع الأساليب نجد قبولاً عند السامعين. كما أظهرت هذه السيادة مدى تناسبها مع طبيعة الحوار الذي ينتهجه -عليه الصلاة والسلام- في خطابه، فقد كان مُشرعاً، وما يأمر به إنما هو وحي من الله -عز وجل-. فيجادل بالتي هي أحسن، ويدعو بالحكمة والموعظة الحسنة، فلم يُظهر التوجيهيات جميعها بأفعال مباشرة؛ بل كان يتعمد صيغاً أخرى لا تحمل الطبيعة الطلبية؛ قاصداً التلطف معهم.

## المراجع:

- الباهي، حسان. (2004). *الحوار ومنهجية التفكير النقدي*. أفريقيا الشرق.
- البخاري، أبو عبد الله. (2002). *صحيح البخاري* (ط.1). دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع.
- بوجادي، خليفة. (2009). *في اللسانيات التداولية: محاولة للتأصيل العربي القديم* (ط.1). بيت الحكمة للنشر والتوزيع.
- بوقرة، نعمان. (2003). *المدارس اللسانية المعاصرة*. مكتبة الآداب.
- بيرم، عبد الله. (2013). *التداولية والشعر قراءة في شعر المديح في العصر العباسي* (ط.1). دار مجدلاوي.
- الجرجاني، عبد القاهر. (1987). *المفتاح في الصرف* (علي توفيق الحمد، تحقيق ط.1)، مؤسسة الرسالة.



- الجيلاني، دلاش. (1986). *مدخل إلى اللسانيات التداولية* (محمد يحيى تين. ترجمة)، ديوان المطبوعات الجامعية. خراف. إبتسام. (2013). أفعال الكلام في قصة كليم الرحمن موسى عليه السلام، مجلة كلية الآداب واللغات، 6(12)، 341-364.
- الزحيلي، محمد. (1992). *مرجع العلوم الإسلامية* (ط.2). دار المعرفة.
- السقاف، وآخرون. (2011). *الموسوعة الفقهية* (ط.1). الدرر السنوية.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (د.ت). *الكتاب* (محمد هارون، تحقيق)، دار التاريخ.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (عبد الحميد هندواي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- سيرل، جون. (2006). *العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي* (سعيد الغانمي، ترجمة ط.1) منشورات الاختلاف.
- الشهري، عبد الهادي. (2000). *إستراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية* (ط.1). دار الكتاب الجديد.
- صحراوي، مسعود. (2008). *التداولية عند العلماء العرب* (ط.1). دار الطليعة.
- الطبطبائي، سيد هاشم. (1994). *نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب*، مطبوعات جامعة الكويت.
- العبد، محمد. (2011). *تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التداوليات للخطاب* (ط.1). عالم الكتب الحديثة.
- العزاوي، أبو بكر. (2006). *اللغة والحجاج* (ط.1). العمدة في الطبع.
- العسقلاني، أحمد بن علي. (د.ت). *فتح الباري بشرح صحيح البخاري الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري* (عبد العزيز بن، تحقيق). المكتبة السلفية.
- علي، يونس. (2004). *مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب* (ط.1). دار الكتاب الجديد المتحدة.
- العمرى، محمد. (2010). *البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها* (ط.1). أفريقيا الشرق.
- فان، دايك. (2008). *علم النص مدخل متداخل الاختصاصات* (سعيد بحيري، ترجمة ط.1)، دار القاهرة.
- القنوجي، أبو الطيب السيد. (د.ت). *الحطّة في ذكر الصحاح الستة* (علي حسن الحلبي، تحقيق)، دار الجيل.
- القسطلاني، شهاب الدين. (1996). *إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري* (محمد الخالدي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- كريم، زبيله. (2011). *اللغة والفعل الكلامي والاتصال: مواقف خاصة بالنظرية اللغوية في القرن العشرين* (سعيد بحيري، ترجمة ط.1) مكتبة زهراء الشرق.
- مانفرد، فرانك. (2003). *الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار (عز العربي لحكيم بناني، ترجمة)*، أفريقيا الشرق.



- مانغونو، دومينيك. (2008). *المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب* (محمد يحياتن، ترجمة)، منشورات الاختلاف.
- المتوكل، أحمد. (1989). *اللسانيات الوظيفية* (ط.1). منشورات عكاظ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- مياجنة، محمود. (2009). *الخطاب الديني في الشعر العباسي* (ط.1). عالم الكتب الحديث.
- نحلة، محمود. (2002). *آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر*، دار المعرفة الجامعية.
- نزال، نبال نبيل. (2022). *تمظهرات الأفعال الكلامية في خطاب يوسف عليه السلام في القرآن الكريم دراسة تداولية. دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، 50(5)، 62-77.* <https://doi.org/10.35516/hum.v50i5.209>
- هارون، عبد السلام. (2001). *الأساليب الإنشائية في النحو العربي* (ط.5). مكتبة الخانجي.

## Reference

- al-Bāhī, Ḥassān. (2004). *al-Hiwār & Manhajiyat al-Tafkīr al-Naqdī*. Afriqiyā al-Sharq, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1<sup>st</sup> ed.). Dār Ibn Kathīr lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Būjadī, Khalīfah. (2009). *fi al-lisāniyāt al-Tadawuliyah: Muḥāwalah lil-Ta‘ṣīl al-‘Arabī al-Qadīm* (1<sup>st</sup> Ed.). Bayt al-Ḥikmah lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Būqirrah, Nu‘mān. (2003). *al-Madārīs al-lisāniyah al-Mu‘āṣirah. Maktabat al-Ādāb*, (in Arabic).
- Bayram, ‘Abd Allāh. (2013). *al-Tadawuliyah & al-Shi‘r Qirā‘ah fi Shi‘r al-Madīḥ fi al-‘aṣr al-‘Abbāsī* (1<sup>st</sup> ed.). Dār Majdalāwī, (in Arabic).
- al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (1987). *al-Miftāḥ fi al-Ṣarf* (‘Alī Tawfiq al-Ḥamad, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Jilānī, Dalāsh. (1986). *Madkhal ilā al-lisāniyāt al-Tadawuliyah* (Tr. Muḥammad Yaḥyā Tayn), Dīwān al-Maṭbū‘āt al-Jāmi‘iyah, (in Arabic).
- Kharrāf. Ibtisām. (2013). Af‘āl al-Kalām fi Qiṣṣat Kalīm al-Raḥmān Mūsá ‘alayhi al-Salām, *Majallat Kulliyat al-Ādāb & al-Lughāt*, 6 (12), 341-364, (in Arabic).
- al-Zuḥaylī, Muḥammad. (1992). *Marjī‘ al-‘Ulūm al-Islāmīyah* (2<sup>nd</sup> ed.). Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Saqqāf, & Ākharūn. (2011). *al-Mawsū‘ah al-Fiqhīyah* (1<sup>st</sup> Ed.). al-Durar al-Saniyah.
- Sibawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (N. D). *al-Kitāb* (Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Tārīkh, (in Arabic).
- Ibn Sīdah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (2000). *al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A‘ẓam* (‘Abd al-Ḥamid Hindāwī, taḥqīq 1<sup>st</sup> Ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).



- Searle, John. (2006). *al-‘Aql & al-Lughah & al-Mujtama‘: al-Falsafah fī al-‘Ālam al-Wāqī‘ī* (Tr. Sa‘īd al-Ghānimī, 1<sup>st</sup> ed) Manshūrāt al-Ikhtilāf, (in Arabic).
- al-Shahrī, ‘Abd al-Hādī. (2000). *Istirāṭijyāt al-Khiṭāb Muqārabah Lughawīyah Tadāwulīyah* (1<sup>st</sup> Ed.). Dār al-Kitāb al-Jadīd, (in Arabic).
- Ṣahrāwī, Mas‘ūd. (2008). *al-Tadāwulīyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-‘Arab* (1<sup>st</sup> Ed.). Dār al-Ṭalī‘ah, (in Arabic).
- al-Ṭabaṭabā‘ī, Sayyid Hāshim. (1994). *Naẓariyat al-Af‘āl al-Kalāmīyah bayna Falāsifat al-Lughah al-Mu‘āshirīn & al-Balāghīyīn al-‘Arab*, Maṭbū‘at Jāmī‘at al-Kuwayt, (in Arabic).
- al-‘Abd, Muḥammad. (2011). *Ta‘dīl al-Qūwah al-‘Injāzīyah, dirāsah fī al-Tadāwulīyat lil-Khiṭāb* (1<sup>st</sup> ed.). ‘Ālam al-Kutub al-Ḥadīthah, (in Arabic).
- al-‘Azzāwī, Abū Bakr. (2006). *al-Lughah & al-Hijāj* (1<sup>st</sup> ed.). al-‘Umdah fī al-ṭab‘, (in Arabic).
- ‘Alī, Yūnis. (2004). *muqaddimah fī ‘Ilmaī al-Dalālah & al-Takhāṭub* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- al-‘Umarī, Muḥammad. (2010). *al-Balāghah al-‘Arabīyah, Uṣūluḥā & Imtidādātuhā* (1<sup>st</sup> ed.). Afrīqiyā al-Sharq, (in Arabic).
- Van, Dyck. (2008). *‘ilm al-Naṣṣ Madkhal Mutadākhil al-Ikhtīṣāṣāt* (Tr. Sa‘īd Buḥayrī, 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Qāhirah, (in Arabic).
- al-‘Asqalānī. Aḥmad ibn ‘Alī. (N. D). *Faṭḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī* (‘Abd al-‘Azīz ibn, taḥqīq). al-Maktabah al-Salafīyah, (in Arabic).
- al-Qannawjī, Abū al-Ṭayyib al-Sayyid. (N. D). *Al-Ḥaṭṭah fī dhikr al-Ṣiḥāḥ al-Sittah* (‘Alī Ḥasan al-Ḥalabī, taḥqīq), Dār al-Jīl, (in Arabic).
- al-Qaṣṭallānī, Shihāb al-Dīn. (1996). *Irshād al-Sārī li-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad al-Khālīdī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Krimar, Zaybilah. (2011). *al-Lughah & al-Fi‘l al-Kalāmī & al-Ittiṣāl: Mawāqif Khāṣṣah bi-al-Nazariyah al-Lughawīyah fī al-Qarn al-‘ishrīn* (Tr. Sa‘īd Buḥayrī, 1<sup>st</sup> ed) Maktabat Zahrā‘ al-Sharq, (in Arabic).
- Manfred, Frank. (2003). *al-Ijmā‘ & al-Tanāzu‘ bayna Habermas & Lyotard* (Tr. ‘Izz al-‘Arabī Laḥkīm Bannānī), Afrīqiyā al-Sharq, (in Arabic).
- Mangono, Dominic. (2008). *al-Muṣṭalahāt al-Mafāṭīḥ li-Taḥlīl al-Khiṭāb* (Tr. Muḥammad Yaḥyātn), Manshūrāt al-Ikhtilāf, (in Arabic).
- al-Mutawakkil, Aḥmad. (1989). *al-lisānīyāt al-Waẓīfīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Manshūrāt ‘Ukāz.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-‘Arab* (3<sup>rd</sup> ed.). Dār Ṣādir.
- Mayājīnah, Maḥmūd. (2009). *al-Khiṭāb al-Dīnī fī al-Shi‘r al-‘Abbāsī* (1<sup>st</sup> ed.). ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth, (in Arabic).



- Naḥlah, Maḥmūd. (2002). *Āfāq jadīdah fī al-Baḥth al-lughawī al-Mu‘āšir*, Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyah, (in Arabic).
- Nazzal, N. N. . (2023). Speech Acts in the Discourse of Prophet Joseph Peace be Upon Him in the Holy Quran: A Deliberative Approach. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 50(5), 62–77.  
<https://doi.org/10.35516/hum.v50i5.209>, (in Arabic).
- Hārūn, ‘Abd al-Salām. (2001). *al-Asālib al-Inshā‘iyah fī al-Naḥw al-‘Arabī* (5<sup>th</sup> ed.). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Sekaran, U. (1992). *A skill building approach: Research method for business*. (4<sup>th</sup> ed.) ed John Wiley & Sons, Inc. New York.





## The Structure of the Setting in Dhafer Al-Jubairi's Collection of Short Stories *Rajfat Al-Anaween* (The Shiver of Titles)

Dr. Zahir Bin Husein Al-Faifi\*

[Zalfafe@kku.edu.sa](mailto:Zalfafe@kku.edu.sa)

### Abstract

The research sheds light on the structure of the setting in Dhafer Al-Jubairi's collection of short stories *Rajfat Al-Anaween* (The Shiver of Titles) which consists of thirty-five short story texts. It aims to identify the structure of the setting in these texts through three axes. The first axis is time (employment and the problem of significance). The second axis: the space of place and the symbolism of employment. The third axis is the role of time and place in employing the feminist personality. The research relied on the structural approach because most of the models of the studied group included sub-headings whose subject matter was derived from time and place. The consistency of the spatio-temporal environment with the type of topic on which the story is based had a clear impact on the choice of the method and style of presentation. The research revealed the consistency of the artistic structure between time, place, characters and their interconnectedness, and the emergence of time and place as two heroes of the story collection. The narrator provided the opportunity for the characters to participate in choosing places that highlight the dialectic of the event taking place in them. The study monitored the poet's reliance on symbolism and the elements of suspense and paradoxes.

**Keywords:** Temporal Paradoxes, Narrative Imagination, Narrative Composition, Feminist Character.

\* Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Applied College in Mahayil Asir, King Khalid University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Faifi, Zahir Bin Husein. (2024). The Structure of the Setting in Dhafer Al-Jubairi's Collection of Short Stories *Rajfat Al-Anaween* (The Shiver of Titles), *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 206-209.

© 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.



## بنية الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين) لظافر الجبيري

د. زاهر بن حسين الفيضي\*

[Zalfafe@kku.edu.sa](mailto:Zalfafe@kku.edu.sa)

ملخص:

يلقي البحث الضوء على البنية الزمانية والمكانية للمجموعة القصصية (رجفة العناوين) لظافر الجبيري، وهي مجموعة قصصية، مكونة من خمسة وثلاثين نصا قصصيا، وتهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على البنية الزمانية والمكانية في تلك النصوص من خلال ثلاثة محاور: المحور الأول: الزمن (التوظيف وإشكالية الدلالة) والمحور الثاني: فضاء المكان، ورمزية التوظيف، والمحور الثالث: دور الزمن والمكان في توظيف الشخصية النسوية؛ وقد اعتمد البحث على المنهج البنيوي؛ لتضمن أكثر نماذج المجموعة المدروسة على عناوين فرعية اشتقت من الزمان والمكان موضوعها، فكان لاتساق البيئة الزمكانية مع نوع الموضوع الذي تركز عليه القصة، أثر بين في اختيار المنهج وأسلوب العرض. وقد كشف البحث عن اتساق البنية الفنية بين الزمان والمكان والشخصيات وترباطها، وظهور الزمان والمكان بطلين من أبطال المجموعة القصصية، وإتاحة السارد فرصة مشاركة الشخصيات في اختيار الأماكن التي تبرز جدلية الحدث الواقع فيها، وقد رصدت الدراسة اعتماد الشاعر على الرمز، وعنصر التشويق والمفارقات.

الكلمات المفتاحية: المفارقات الزمنية، المتخيل السردية، التكوين القصصي، الشخصية النسوية.

\* أستاذ الأدب والنقد المشارك - قسم اللغة العربية - كلية العلوم والآداب بمحايل عسير - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الفيضي، زاهر بن حسين. (2024). بنية الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين) لظافر الجبيري، *آداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 5(4): 487-509.

© 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 أُجريت عليه.

## مقدمة:

الزمان والمكان عنصران مهمان في التكوين القصصي، لا يختلف على ذلك اثنان ممن يخوضون لجة التحليل النقدي الروائي والقصصي، والأهم منهما إدراك جوانبهما ومدى ما يحققانه من تصورات ذهنية معززة لأهداف العمل.

وتعد المجموعة القصصية (رجفة العناوين) للكاتب السعودي ظافر الجبيري من المجموعات القصصية التي اعتمدت بشكل كبير على الزمان والمكان اعتمادا يعزز من أهميتهما في نصوصه السردية؛ حيث لم يعتمد الراوي على نمطية الزمان، باعتبارهما بيئتين لإجراء الأحداث وحسب، بل عددهما عنصرين متداخلين، يشكلان نوعا من الدلالة التي ما كان لها أن تفرز أثرها في الخطاب إلا بهما، ومن هنا جاءت أهمية هذه الدراسة؛ ليكون عنوانها (بنية الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين)).

ولا يستطيع الناقد أن يتطرق للحكم على قوة العمل القصصي، ما لم يتوفر له من بواعث ذلك الحكم ما يدفعه نحوه بقوة، وهناك ترابط وصلته وثيقة بين الطريقة الإجرائية التي يوظف بها الراوي الزمان والمكان في التعبير عن أحداث قصته، والموضوع الذي يعمل بتلك الخطوات - التي تأخذ شكلا أليا فيما بعد - على الإفضاء إليه من طريق البيئة الزمكانية، وتلك العلاقة الحميمة التي تؤطر للصلة بين الزمان والموضوع، مرجع أساس في إصدار التحليل حكمه بقوة وسلامة العمل، واتساق أجزائه الفنية الشكلانية، وانسجام جوهره الداخلي.

ولذلك تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- استكشاف طريقة توظيف الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين)
- تقويم توظيف البنية الزمانية والمكانية في المجموعة القصصية (رجفة العناوين).
- معرفة دور الزمان والمكان في المجموعة القصصية رجفة العناوين وعلاقتها بالشخصيات البارزة.

وأما حدود الدراسة ومنهجها: فستقف الدراسة على النصوص السردية في المجموعة المعنونة برجفة عناوين، وعددها خمس وثلاثين قصة، وستكون الدراسة على نماذج مختارة، بما يتناسب مع موضوع الدراسة، وأما المنهج المتبع فهو المنهج البنوي القائم على التحليل والوصف؛ لتضمّن أكثر نماذج المجموعة المدروسة على عناوين فرعية اشتقت من الزمان والمكان موضوعها، فكان لاتساق البيئة الزمكانية مع نوع الموضوع الذي تركز عليه القصة، أثر بين في اختيار المنهج وأسلوب العرض.

وليس يعني التطرق إلى تحليل بنية الخطاب القصصي تحليلاً بنيوياً، في تلك المجموعة أو غيرها، أن نغفل الدور المهم الذي يرتكز الراوي عليه في استثارة ذهن قارئه وشحن دوافعه نحو محاولة تجميع خيوط العمل واحداً تلو الآخر، وصولاً إلى الإجابة عن تساؤلات أفلح في إثارتها في ذهنه من الوهلة الأولى لتلقيه العمل، منطلقاً من تلك الركائز الأساسية في تعزيز فكرة الحكيم عبر نمط بيئي زمكاني منسجم مع طبيعة الأحداث التي تدور في محيطها.

وأما عن الدراسات السابقة: فلم يقف الباحث على أية دراسة تناولت المجموعة القصصية (رجفة العناوين)؛ غير أن هناك دراسة على مجموعات قصصية أخرى للكاتب نفسه، وهي دراسة مقدمة من عبد الحميد الحسامي بعنوان (رؤية العالم في الخطاب القصصي لظافر الجبيري) وقد تناولت مجموعات قصصية أخرى ولا تلتقي مع الدراسة التي بين أيدينا في شيء.

وأما مشكلة الدراسة: فإن الطبيعة الغامضة نسبياً التي اعتمدت عليها القصة القصيرة في تكوينها الفني؛ بالنظر إلى التكتيف اللفظي والمعنوي في صياغتها، تعد أحد موجبات قراءة الخطاب القصصي في سياقاته الزمانية والمكانية، التي تعين على الربط بين الأحداث المتفرقة، والجمع بين أشتات الوقائع المتشظية داخل العمل هنا وهناك.

وعليه، فإن ادعاء جريان الأحداث على البيئة الزمانية أو المكانية جريانا حقيقياً، من القضايا المحكوم عليها بالوهن، ومن ثم بالفشل في تقصي دلالة الخطاب الحكائي، ولذلك نجد الزمن والمكان في العمل القصصي، يقومان بدور الخادم للفكرة ولموضوع العمل عبر مجموعة من الخصائص الأدبية التي يفيض بها عليهما الراوي من روحه وطاقته الإبداعية، حيث يجعل من البيئة الزمكانية عنصراً تشويقياً ملمحاً إلى دلالة ظاهرة تتشكل بتشكل الزمن والمكان، وأخرى عميقة جانبية لا تظهر إلا بمحاولات متعددة وقراءات منفتحة على آفاق سياقية غير محدودة، فهما ليسا من مقومات كتابة القصة الفنية وحسب، بل إنهما كذلك من المرجعيات الأساسية في قراءة المعنى واكتناهه فحوى الخطاب.

ولذلك تسعى هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة الآتية:

-ما هي وظيفة الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين)؟

-ما هي الطريقة المتبعة في بناء الزمكانية في رجفة العناوين؟

-هل نجح الكاتب في توظيف الزمكانية؟

-كيف استفاد الكاتب من الشخصيات في البنية الزمكانية؟

وحتى نعرف الإجابة على الأسئلة السابقة ستقع الدراسة في ثلاثة محاور تحليلية شارحة لنزعة الأسى والشكوى التي هيمنت على بعض أنماط القص في هذه المجموعة، والحضور الغائي للمرأة، ودوافعه، والغموض الذي اكتنف الأحداث، ومدى ما يعكسه من دلالات، وهي على النحو التالي:

**المحور الأول: الزمن (التوظيف وإشكالية الدلالة)**

**المحور الثاني: فضاء المكان، ورمزية التوظيف**

**المحور الثالث: دور الزمن والمكان في توظيف الشخصية النسوية:**

ثم في نهاية الدراسة جاءت الخاتمة وفيها هم النتائج.

وسيكون تفصيل ذلك على النحو الآتي:

**المحور الأول: الزمن (التوظيف وإشكالية الدلالة)**

لا ريب أن الزمن يأخذ طابعا ديناميا حركيا يتشكل في صلب العمل القصصي بتشكّل الأحداث، ويأخذ صورتها التي يسعى الراوي من خلالها إلى تحديد فحواه في الخطاب وإبراز تجليات الجدلية التي تبني عليها، فالزمن في العمل السردي له معنيان؛ أحدهما: المعنى البادي، وهو ما ليس يختلف عليه قارئ وآخر، وثانيهما: ذلك المعنى الغامض الذي ترسم الشخصيات والأحداث حدوده وسماته، ويؤكد على هذا التباين (إيبن نيكلسون) بقوله:

"يمثل الزمان بالنسبة للعالم قسمة ثنائية عجيبة، فالعالم من ناحية معني في كثير من تجاربه بقياس كيف تتباين الظواهر مع الزمان؟" (نيكلسون، 1992، ص 167).

وانطلاقا من هذا التمايز الظاهر بين توظيف حقيقة الزمن في بنية القص، وما عساه يؤول إليه ذلك التوظيف من دلالات قد تتباين عن دواعي توظيفه الحقيقية، تنشأ الإشكالية المثيرة لكوا من المعنى، والمعززة لقراءته عبر صورتَي الزمن المتباينتين.

ومن النماذج التي سعى الراوي إلى بناء المعنى فيها عبر ولوجه إليه من بوابة الزمن، ذلك النص: "رياح الصيف تهب في حزيران... وعندما تصل، تمر على وجوهنا أولا، جافة وسريعة، تستوطن الجبال، وعبر الأثير تربط السراة بالشرق، تبعث في الناس حماسة الموسم" (الجبيري، 1438، ص 9)، من القصة القصيرة التي اختارها الراوي لتكون افتتاحا لمجموعته، كأنها نذير بما ستنطوي عليه المجموعة من دلالات قد تتشابه مع تلك التي أشار إليها هنا، فتحت ذلك العنوان (المذرى الأخير) تختبئ عوامل الزمن التي حالت دون رجوع الناس في المواسم التالية إلى مذرى القمح الذي يفصلون

فيه على حد قولها: "القمح عن التبن" (الجبيري، 1438، ص 9)، والملاحظ أن الزمن هنا لم يستحوذ على مساحة كبيرة في القصة، ولكنه وظف كشخصية رئيسة فاعلة ومؤثرة اتكأ عليها الخطاب السردي اتكاء رئيسا.

فتحديد الفترة التي تهب فيها الرياح على مراتعها من الشرق، إيدان بانتظار الناس في تلك الأماكن الريح بشغف شديد، في أيام الصيف من حزيران، لما يترتب على هبوبها في ذلك الوقت من الخير الوفير، الذي ينسب في استقباله وتوزيعه إلى المرأة، ف"تغتتم الفلاحات هبوبها الأقوى في الصباحات والعصاري... وتسقط الحنطة بين يدي رجل يكيل الحب، ويرسل الزكاة إلى أهلها" (الجبيري، 1438، ص 10).

والعلاقة بين الزمن والنساء اللاتي ينتظرن هبوب الريح وقت الصباح ووقت العصاري، لا تكاد تفصح عنه العبارة، غير أن استقراء إيثار إسناد العمل في جني الحنطة وفصل السنابل عن التبن، وإعطائها للرجل الذي يكيلها، يوضح لنا ذلك الدور الذي تمثله المرأة في جو القرية والريف، في فترات حاجة الرجل إليها.

ففترة الصيف، شكلت في القصة انقطاعا ملحوظا للرجال عن العمل، تحت مؤثر ما من المؤثرات المانعة لهم منه؛ لتكون المرأة في هذا الوقت عوناً وسندا يحتمل ما ليس له أن يحتمله من المشاق التي عبرت عنها القصة بالجفاف.

وفي الوقت الذي تهب فيه "رياح الصيف في حزيران... تمر على الوجوه جافة وسريعة" تقابلها دوافع القص وفكرة وضعه على نحو مغاير متناقض كل التناقض، حين تربط بين الجفاف والسرعة، و"تبعث في الناس حماسة الموسم؛ فينسون جفاف بشراتهم" (الجبيري، 1438، ص 9).

فحماسة الموسم دلالة على اللين والرطوبة، وذلك يقع على طرف النقيض من سابقه، وانفعال الراوي بهذه المعنى حمله على وضعه في إطار من الصور البديعية، لتحصل المناسبة بين القصة في شعريتها والقصيدة الغنائية، ف"القصة القصيرة بشكل عام هي عمل فني رومانتيكي؛ ولأنها عادة ذات اتجاه ذاتي، فمن ثم تقترب في وجوه كثيرة من القصيدة الغنائية" (قنديل، 2002، ص 182، 183) وصنيع الراوي هنا أكثر مناسبة لذلك الدور الذي أناطه بالمرأة في هذا الخطاب.

وفي جو من فقدان الشعور بالحميمية، يتضجر بطل قصة (الشتاء) القصيرة جدا، حيث "استعر الموقد، الدفء لم يجاوز الجمر إلا بسنتيمترات قليلة، صاح بالخادمة، ألقمت الفوهة مزيدا من الحطب، تصاعد اللهب..." (الجبيري، 1438، ص 32)، والتي جعل السارد من عنصر الزمن فيها



مقوما رئيسا من مقوماتها بجانب الشخصية الرئيسة التي تبحث عن الدفاء وخادمتها، وكان يمكن إفصاح الراوي عن افتقاد الإنسان للحميمية التي تحمله على الشعور بفقد الدفاء، عن طريق الإلماح إلى هذا المعنى بمعزل عن وضعه في إطاره الزمني، غير أن الشتاء من الفصول التي تجمع على الإنسان الإحساس بذلك؛ نتيجة اجتماع الناس وتحلقهم حول المدافئ في البيوت، ولا شك أن الحكيم من تداعيات تلك التجمعات، واستثنائ زمن الشتاء بها أدعى لتوارد الخواطر التي تشعر الإنسان ببرد الافتقاد.

وهنا نتوقف مع سميائية توظيف الزمن في القصة القصيرة جدا (الشتاء) حيث تناولت الزمن من منظور المبتئر حيث تعرض السارد بنفسه لإقامة العلاقات المكونة لبنية السرد "من خلال إدراكه الحسي والمفهومي لها" (أبو بكر، 1998، ص 64)، فليس ثم ما يمكننا من النفاذ إلى رؤية السارد التي أخضعت زمن الشتاء لتلك الدلالة، إلا نظرة المبتئر وحضوره الخلفي في العمل؛ فدلالة الزمن على هذه النزعة الإنسانية التي أحس بها السارد انبثاق عن رؤى المبتئر، وهو أشبه في ذلك بالسارد العليم الذي يقوم بدور أحد شخصيات العمل المجهولة، ومع مجهوليته، فإنه أعلم شخصيات العمل بأحداثه.

ومما احتمل في قياس دلالته على عنصر الزمن تلك القصة متناهية القصر، التي عنون لها القاص (تأخر)، فقد جاء فيها: "غادر الحياة على مشارف الأربعين، أظهرت التحاليل سبب الوفاة: شجرة بقي تحت ظلها طويلا" (الجبيري، 1438، ص 35).

فالإطار الزمني لهذه القصة، لا يشكل واحدة من بناها التقليدية التي تتعاضد معا في تأدية الدلالة المنشودة من هذا النص شديد الاختصار، بل إنه الركن الأهم من بينها، والذي يكاد يكون طغى على سائرهما، غير أنه لا ينسب في تضاعيف الخطاب على الصورة التي تظهر ماهيته الرمزية فيه.

فتحديد الراوي سن الأربعين "غادر الحياة على مشارف الأربعين..."، والمدة التي قضها تحت ظل الشجرة "شجرة بقي تحتها طويلا"، ليس له جدوى في تعزيز قيمة الخطاب الدلالية، إلا من حيث تناوله على الاعتبار القائل بأن "بناء الزمن داخل القصة يترك آثاره على الشكل القصصي، فيصبح متتابعا تتابعا لا يعنيه البناء المنطقي أو السببي، بقدر إبراز الملامح والإيحاءات والقيم الكيفية داخل العمل" (مبروك، 1989، ص 133)، فذلك العمر -تحديدا- دال على الكمال البشري، وسبب الوفاة

إنما يلمح إلى خيانة بعضهم له، لا سيما بعدما استظل به زمنا، ووهبه من وقته ردحا من الزمن، والربط بين مشارف الأربيع والخيانة مرده إلى استعظام الحالة، إذ كيف يسوغ للإنسان أن يندفع في بعضهم، وقد بلغ من الكمال العقلي ما يؤهله لإدراك خصال كل إنسان؟!  
ويأخذ الزمن مكانة مهمة في قصة (صفر الأحياء)، حيث يطوح بالأب الذي تخاطبه ابنته برغبتها في الانتقال من القنوات التي تنقل أحداث القتل ضحايا الحرب إلى أخرى تنسجم مع عمرها وتعبر عن رغبتها في عيش يومها، حيث تقول:

"أبي، تخيل القتل صفر، والجرحى صفر" (الجبيري، 1438، ص 39)، في محاولة منها لتهدئة روعه، وحثه - بأسلوب طفولي - على الاستجابة لرغبتها في مشاهدة قنوات الأطفال التي تلائم أهواءها، ولم يسترعها وقتئذ أن تلك الكلمات التي أُلقت بها دون أن تأبه لما قد تنتجها قد هزته: "هزته الكلمات.. صحا على ما قبل الربيع، يا ليت" (الجبيري، 1438، ص 39)، فالرمز بالربيع هنا لا إلى الفصل نفسه، بل إلى ما يترتب على مقدمه وحلول وقته الذي يتدفق فيه الماء إلى الزهر والزروع فتونق.

وكان قد عبر السارد بـ"صحا قبل الربيع" عن تماس الزمن الذي لم يحل بعد، مع عمر الفتاة الذي لا يناسبه سوى ما طلبته، بمعنى آخر يدل دلالة مغايرة للمنطوق، فالمفهوم منه رغبة الفتاة في تسلية أبيها عما لحق بنفسه من الأذى النفسي، والمراد حقيقة رغبتها في حمل أبيها على تلبية رغبتها، فكان من نتائج ذلك أن أفاق أبوها قبل موعد بلوغها سن الإدراك الذي يمكنها من فهم أسباب انفعاله بقضايا القتل والجرحى الذين قضت عليهم الحروب.

ويمدنا هذا التصور بتصور آخر يعد انسحابا طبيعيا له، حيث يتداخل زمن القص مع الزمن المتخيل الذي دعا الأب إلى تخطي مراحل الحاضر إلى تصور ما سيكون في المستقبل مع ابنته الصغيرة التي لا يشغل اهتمامها الآن سوى مشاهدة برامج الطفولة. ومن هنا يمكن القول بأن شخصية الأب تعيش في صراع بين زمنين؛ زمن داخلي وهو الذي يعيشه في نفس اللحظة أثناء الحوار مع ابنته، وزمن خارجي وهو الربيع وما يسبق الربيع (الرفاعي، 2015، ص 2771).

فصحوه ما قبل زمن الربيع دال على تخطيه وعبوره جسور الزمن لبناء فكرة عما قد يقع مستقبلا لطفلته وأطفال العالم العربي إن ظل الحال على ما هو عليه.

ويستمر السرد في توصيف الحالة العالية التي سيطرت على الأب، إلى أن ينتهي بنا عند هذا الشعور القاسي الذي انتابه، حين قرن بين الزمن الحاضر والزمن المستقبل لما "أعطى ظهره للشاشة

الحمراء، وسار الشريط العاجل إلى قصف جديد، فيما تسمرت عيناه على فراشات تلون وجه الصغيرة ورسوماتها" (الجبيري، 1438، ص 40).

وقد نسج الراوي في التبئير لهذا المشهد على منوال العمل الروائي، فلم يتابع بين المشاهد متابعة متسلسلة تشي بتعاقب زمن القص مع زمن الأحداث، بل صاغ المشهد بين الأب وابنته عبر إطار زمني متداخل من طريق تجاوز المناظر على منوال التجاور الذي يحدث في المونتاج السينمائي؛ من أجل تجسيد فكرة السرد (مبروك، 1989 ص 155).

وتجسد لنا ملامح الزمن في حالاته الثلاث المتغايرة (الماضية، والحاضرة، والمستقبلية) صورة من صور الانهزام والرضوخ للواقع، والإباء على الاستمرار فيما كان، لا من أجل تحقيق ما ليس يكون إلا بالعمل والجهد، بل من أجل الفرجة ومحاولة إقناع الذات بالرضا بما هو واقع بالفعل.

فحين لا يملك الإنسان القدرة على تغيير ملامح الماضي؛ فإنه لا يسعه إلا الرضا بالحاضر، وعدم الطموح في استشراف المستقبل، وذلك ما نقف حياله من قصة (استقالة)، حيث يؤكد المبرر على أن بطلها الحقيقي الزمن، ففي تحديد المدة التي قضها الشخص الذي هو محور دوران الأحداث في خدمة النظام، يقول الراوي: "كان مستشارا للزعيم عندما قامت الحرب، صاغ أكبر الكلمات، وضع أقوى الخطابات..." (الجبيري، 1438، ص 53)، فقد صاغ الراوي أهداف الحكاية من أول وهلة للقص، فعبر بالفعل (كان) عن أحداث جرت في الزمن الماضي القريب، حيث لم يكن للزعيم أقرب من مستشاره الذي صاغ له خطابه ووضع له كلماته المؤثرة في الشعب، حتى كانت الانتكاسة التي أفاق منها على صوت الضمير، فأدت به إلى الاستقالة عن هذا المنصب.

وقد أحالنا السارد بالتركيب النحوي (عندما) الذي كرره مرتين في القصة بقوله: "عندما قامت الحرب" و"عندما دخل مكتب الزعيم"، على الزمن الماضي المدلول عليه بهذا الظرف؛ توصيفا للفرق بين حالتي الرضا بما كان يقع من مستشار الزعيم زمن علمه التام بحجم الخطأ الذي يقترفه في تضليل الناس وتزييف الحقائق، والسخط على ما وقع فشكل له صدمة نفسية في الزمن الحاضر؛ لاستيعابه مؤخرا أن الزمن هو الذي كفل له الاطلاع على ضلاله هو وسوء تقديره للأمور، حيث لم تكن حالة الناس، ولا انتكاسات النظام تمثل له شيئا يذكر، إلى أن فجأتها النكسة الأخيرة بشيء من الألم والحسرة، بعد عجزه عن تعداد النكسات، فأدرك أن عقله لم يكن يختزن من ذكريات الماضي سوى عدد من النكسات التي كان أخراهن سببا في استحياء ضميره.

ولم تكن المغريات التي تقدم بها إليه الزعيم "عندما دخل مكتبه مكللا بالوجوم والصمت" (الجبيري، 1438، ص 53-54)، لتصدّه عن المقارنة بين فعله في الزمن الماضي حين كان سببا في "نزويق الهزيمة" (الجبيري، 1438، ص 54)، للناس لترضيتهم بها وقلب شعورهم تجاهها وتحويله إلى شعور بالنشوة، وبين فعله في الوقت الراهن؛ حيث احتمل آلام تلك النكسة في نفسه، واستبدل خطاباته التي كانت تسعى لقلب الحقائق وتغيير الثوابت، بخطاب الاستقالة الذي أفعمه بعبارات الانسحاب من النصر الأخير، النصر الذي لم يقدر النظام إلا على تحقيقه على أبناء شعبه.

بل ولم يستطع مدة النكسات الخمس أو الست تفاديها وتحويلها إلى نصر حقيقي. إن الإطار الزمني في وتيرته المتسلسلة على نحو ما ظهر هو ما أعان السارد على صهر الأحداث المتضادة في بوتقة واحدة؛ لاستغراقها جميعا بدلالة التناقض، مقارنة لهذه الحالة المشتتة والمضطربة التي انتابت المستشار؛ نتيجة إحساسه بفرق الزمن بين الماضي والحاضر، ليعبر بتزاحم الأزمنة الثلاثة "عن التحولات الحضارية من زمن لآخر، حتى مع تقارب تلك الأزمنة، لتصبح حركة الساعة هنا المعادل الحسي الناجح" (فضل، 1995، ص 209) في صنع هذا الإطار الذي يضم مجموع تلك الأزمنة.

#### المحور الثاني: فضاء المكان ورمزية التوظيف

يأتي المكان في أي عمل سردي بوصفه بناء أساسيا، ومكونا رئيسا لا تقوم عملية الحكى بدونه، ويعد مكونا محوريا في بنية السرد، وأحد العوامل الأساسية التي يقوم عليها الحدث (واصل، 2021، ص 57)، ويتصف بالمرونة في التوظيف، فليس من الفكر ولا من الإبداع إجراء الراوي للمكان على طبيعته التي تختصه بمجرد وقوع الأحداث بين حدوده التي يرسمها له، و"يختلف تجسيد المكان في القصة عن تجسيد الزمن، حيث إن المكان يمثل الخلفية التي تقع فيها أحداث القصة، وأما الزمن فيمثل هذه الأحداث نفسها" (قاسم، 2004، ص 106)، فيمكن قراءة الأحداث متداخلة مع الزمن استرجاعا واستباقا، أما المكان فينفصل، وحضوره مشكل لدلالات ثانوية لا يلتفت لها إلا من تمرس في الفن القصصي، وأدرك حقيقة البنية الوظيفية التي يؤديها.

ومن التشكلات المكانية المسهمة، في توجيه بوصلة الخطاب، إلى حيث يفضي به المكان، ما ساقه لنا الراوي، في قصته (غيوم)، حيث يؤطر بالمكان المفتوح للعلاقة الرمزية بين هذا المكان، والزورات المعتادة لهذا الرجل الذي ظل ينتظر قادما يقدم عليه مهنتا بالعيد، فقلوه: "بعد العصر، امتد حبل الغسيل مربوطا بين غصن شجرة وعمود مدخل البيت، امتلأ الحبل بالملابس" (الجبيري،



1438، 13)، يضع متلقيه في مشهد أشبه ما يكون بالعبثي، تتقاطع فيه دلالات توظيف المكان المفتوح الذي خلا إلا من شجرة وعمود يحملان بينهما حبلا يملأه غسيل مزركش بألوان هي ما تبقى لهذا الرجل من مظاهر الزينة التي فقدتها بفقد أحبائه الذين ضلوا السبيل إلى بيته.

وقد استقى الراوي العليم في هذا المشهد من المكان دلالة العزلة والوحدة التي يعانها هذا الرجل، فلطول ما عمر فيه وحيدا دون أنيس يقبل عليه مهنتا بقدوم العيد، تحول هذا المكان من مجرد "وعاء للأحداث، ووجود للأشخاص وأفعالها، إلى عنصر مهم وفاعل في تلك الأحداث" (العمري، 2012، ص 179)، فمدخل البيت ومكانه من أسباب معاناة الرجل مع أنه موجود في مكان مفتوح، غير أن اقترانه بالعزلة والوحدة ضاهاها بالأماكن المغلقة، والعمود مبرز لحالة الركود التي يعيشها بمعزل عن الناس، والشجرة تنبئ عن رغبته في تجديد خلايا روحه بزيارة أحدهم له، والمكان هو نقطة تماس تلك الدلالات المتقاطعة في صلب النص.

ويسلط المكان -كذلك- في قصة (جليد) الضوء على الاختلاف بين الناس فيما بينهم، إلى درجة إحداث التعارض بينهم في الغايات، فالمكان في تلك القصة هو الذي يحدد الغاية، ويبرز المقصد، ففي القصة أن أحدهم "سافر إلى بلاد بعيدة لشراء آلة لتذويب الجليد، وجدها أرضا فسيحة تساقط أشجارها أقمارا ونساء، سأله البائع:

- من أين جئت؟!

- جئت من...، صمت استغربا.. تحدث مع نفسه: وماذا يريد من مكاني؟! هذا الفضول لا

يطاق، صاح به:

- هيه أريدها فعالة فحسب!

فالمكان الذي هو بيت الرجل الذي سافر إلى المكان البعيد، هو بؤرة الحدث الرئيس في القصة، والذي انطلق منه الراوي؛ للإشارة من خلاله إلى أن تعارض المصالح بين الناس فيما بينهم هو ما يحمل بعضهم على الجور في حقوق الآخرين، بقطع النظر عن الهبات الممنوحة له، فعلى الرغم من كون تلك الأرض التي وجد فيها الرجل الآلة التي تذيب الجليد، مفعم بالخيرات التي نم عنها "تساقط أشجارها أقمارا ونساء" لم يدخر مالك الآلة وسعا في ضم بيت هذا الرجل الذي انتقل من مكانه قاطعا تلك المسافة الشاسعة في سبيل الحصول على الآلة؛ من أجل وجود فسحة في بيته لراحته، وذلك دافع سؤال الرجل مالك الآلة للرجل الراغب في شرائها منه: "من أين جئت؟!".



ويجلي لنا الرمز بالمكان المغلق (البيت)، والرمز بالمكان المفتوح (بلاد بعيدة) عن حقيقة هذا التعارض، واندفاع طرفي الخلاف، كل في اتجاه مغاير للآخر، وعن مدى ما يبلغه الصراع الناعم بين الأطراف على البقاء والوجود، من محاولة استفزاز كل منهما للآخر، وقد التفت الراوي هنا إلى "دلالة المغلق والمفتوح في المكان الذي تدور فيه القصة، واعتنى بإبراز القيمة المكانية للمكان من حيث خواصه ومميزاته" (العمرى، 2012، ص 184)، ومن هذا الاستفزاز توجه البائع لهذا الرجل بالأمر المباشر بمعاودة استئناف رحلته قافلاً إلى مكانه المقفل بقوله: "عد إلى بيتك.. وسندشري منك المقدار الفائض" (الجبيري، 1438، ص 15)، مما أثار غضب الرجل، واضطره إلى مفاجأة البائع بقوله: "سيتكسر لو أخرجناه، إنه داخل البيت!" الذي ظن أنهم يرغبون في شرائه خارج البيت، متخطياً فكرة رغبتهم في شرائه، على أن يظل داخل المنزل، ومن ثم تؤول ملكيته إليهم، فأجابه البائع: "إذن اخرج أنت من البيت... انشغل عنه البائع بمتابعة التلفاز الذي يبث مسابقات رياضية على الجليد"، فإثارة نمط القصة لتلك الدلالات المتقاطعة فيما بينها، هو نتيجة تأطير الراوي لهذه الدلالات بالأماكن التي احتمال كل منها معنى مخصوصاً، البيت، البلاد البعيدة، ملاعب الجليد، وقد غصت القصة بالنمط الثاني من المكان والذي ذكر حميد لحميداني، أن الراوي يبالغ فيه في وصف تفاصيل المكان بصورة يبدو معها العالم المادي ينوء بأشيائه عن احتمال أبطاله (لحميداني، 1991، ص 51). وللمكان في قصة (غرام) موقعه المنتج لدلالة الخطاب، لتوجه المعنى إلى إدراك كنهه وماهية توظيفه في هذا العمل، تأمل معي هذه الأماكن (ورشة -الأفق- الربوة) من قوله: "بعد المطر وقبل الغروب للجو أن يصفو، وللعامل أن يخرج من الورشة ملطخاً بزيت التوضيب، يترك ضجيج الآلات وزهومة العوادم وراءه، يرمي الجوال بين أدوات العمل المضني، يصغي إلى ندى مسكوب في كأس الأفق، عبر ربوة بجوار الورشة" (الجبيري، 1438، ص 19)، فتستنطق المعنى بما وراء المفردات الموظفة فيه، فتلك الأماكن ليست مسرحاً لجريان الأحداث المذكورة وحسب، إنما هي رموز لدلالات تقبع تحتها.

فالورشة في مقابل (بجوار الورشة)، وضجيج الآلات وزهومة العوادم، والجوال الذي تركه العامل داخل الورشة في مقابل (أن يخرج من الورشة) معان متضادة تبرز حدود المكان الذي يشكل بنية دلالية من نوع خاص تؤدي غاية محددة عند الراوي، بوصفها نقطة التقاء الأحداث ومحور دوراتها.



فالمعاناة داخل الورشة لم تكن حائلا دون إيغال العامل في خيالاته التي تمنحه القدرة على متابعة عمله في يومه التالي، ولا مانعا من تعلقه الوجداني بتلك الغيمة الراحلة ناحية الغرب، وأن ميل الغيمة التي تعلق بها العامل ناحية الغرب، وهي الناحية التي تميل نحوها الشمس عند مغيبها، مؤذن بأن حياة هذا العامل التي قضاها مضى بين الشحوم والزيوت وزهومة العوادم، لم تشفع له في طول البقاء ولا في اختياره من يحب.

فتجسيد الغايات باستنطاق الأماكن من العلامات البارزة في القصص القصيرة، غير أن بلوغها- على نحو ما نقف عليه في هذا النص -يحتاج من الراوي إلى دأب في تحصيل ذلك بتوسيط الصور البلاغية التي تصل بين أجزاء النص وبعضها، عبر متوالية استعارية، وقد سلك الراوي هذا المسلك، فإلقاء العامل لهاتفه بين "أدوات العمل المضي" كناية عن عدم اكترائه بالهاتف، الأمر الذي دعاه إلى الإلقاء به في المكان الذي يأتيه العناء منه، وإصغاؤه "إلى ندى مسكوب في كأس الأفق" استعارة شبه فيها الطل المغلف للأفق ساعة الغروب بالندى الذي يحف الكأس، وقرانه بين الورشة وما فيها، مع الربوة التي بجوار الورشة، تضاد يعمل به على تقوية المعنى، وقد تضافرت تلك الصور على إعطاء المكان في هذا الخطاب سمّا لا يكون إلا للإنسان.

وقد أسهمت تلك الصور المتتالية في التأكيد على أن الموضوع الذي تطرق إليه الراوي هنا، ليس خاضعا في تقبيمه وبلوغ الغاية منه -باعتباره خطابا وجدانيا- للغة التقريرية، وقد التفت الراوي لذلك فأخضع القصة لما أطلق عليه اللغة الشاعرة، وهي التي يعرج فيها السرد على ما تعرج عليه القصيدة الغنائية من مظاهر الخيال والتصوير البياني والبديعي (رايد، 1990، ص 60)، على أن تكون تلك الأخيلة داعما لحركة السرد التي تمهض على الركائز الأساسية ممثلة في المكان والزمان.

أما القصة التي تحمل عنوان (رجفة العناوين) فقد استحوذ المكان فيها على دور البطولة؛ لتشكيله العميق للعلامات الفارقة في تمييز أصداء الدلالة، وسد الهوة السحيقة بين الظاهر والخفي منها تحت ظلال الأساليب الموظفة في تعزيز فكرة الخطاب، حيث تنشعب فيها الأهواء، وتتباين فيها الرؤى عبر تلك الآراء المبتوثة على لسان كل من المتكلمين الأربعة، فيسهل الراوي العمل بمحاورة أجراها على لسان السارد الذاتي المتماهي في أحداث العمل باعتباره أحد أفراد وشخصيات القص (مرتاض، 1998، ص 184)، فيقول: "حين عبرنا الجسر عائدين بعد رحلة يومين عبر الخليج، كان الخبر على مرمى نكتة تضحج بها السيارة السعيدة، وتقاطرت الدعابات"، فإيراد الأماكن بأسمائها

الصريحة، من دلائل ارتباط الراوي الذاتي بها، وانصهاره معها وتأثره بمعالمها، ويجلي لنا ضجيج السيارة التي أقلت هؤلاء الأربعة بالدعابة، بمجرد ركوبهم فيها.

فالجسر المضروب على الخليج، ومدينة الخبر، أماكن استدعت دلالة بارزة، مفضية إلى شعور هؤلاء بالسعادة والمسرة، حتى في ظل شعور بعضهم بالضيق بسبب إدراكه لضيق البلد، وهو ثاني المتكلمين، القائل: "شعرت بضيق البحر والبر على السواء.. البلد صغير أكثر مما توقعت" (الجبيري، 1438، ص 24)، ذلك الضيق الذي أنتجه في نفسه شعوره بعدم تحقق ما أراده من رحلته إلى الخبر، فتأثير المكان -رغم انفتاحه- على دافعية استقبال هذا المتكلم له، كان مصدرا من مصادر انزعاجه، وعلى النقيض من ذلك نجد أن الأثر الذي عكسه الرجوع إلى مدينة الخبر على المتكلم الأول، محيل إلى العلم بطبيعة الاختلاف بين شخصيهما، فقول المتكلم الأول: "عبرت معكم الجسر.. دخلت إلى هناك وأنا على طهارة، وعدت اليوم والقلم مرفوع عني!" يلمح إلى جاهزيته للهو ومعاودة أفعال التصابي بمجرد الإشراف على المدينة، بعد انقطاع عن ذلك منذ عبر الجسر مع هؤلاء للخروج عنها.

أما الثاني: فيدل توظيفه للمكان على أنه ليس من أهله، وأن رغبته في المقام فيه، لم تكن إلا خلفية لمعلومة خاطئة اعتقد صحتها حتى تبين له خلافها بمجرد وقوع نظره على المدينة، وهذا الخلاف بين جوهر هاتين الشخصيتين منشؤه المكان الذي خرج منه الأول مستقبلا صالحا، ثم عاد إليه بنية غير التي خرج بها، ودخله الثاني معتقدا أنه سيجد فيه ما لم يجده في غيره، فكان غير ما اعتقد، ومن ثم فإن المكان معبر في هذا الخطاب عن ماهية الأحداث وملامح الشخصيات الصانعة لها، أكثر من كونها رمزا لوقوعها مجردا عن الدلالة.

ومما يبرز استعداد الراوي لوضع المكان موضع الشخصية الرئيسية تحت هذا العنوان، محاورة المتكلم الرابع: "سرت معكم عبر المعلق إلى البر المنتظر... وصاح وسيع الصدر: بلا فلسفة، ماذا تعني؟! أيها الأصدقاء، ما زلت أتذكر رجفة العناوين" (الجبيري، 1438، ص 25)، فمراجعة حديث كل منهم مضافا إلى نتائج محاورة الآخرين، نتبين أن المكان هو الظاهرة المفصلية التي شكلت قوام القصة، حيث ارتد الأخير منهم في نهاية الأمر إلى أن ما عبر به كل منهم ما هو إلا نفضة مصدر تحولت تحت تأثير استشراف المكان إلى رجفة جعلت لكل منهم عنوانا يستدل به على طبيعة شخصيته منه.

ومما يعكس صدمة الراوي الذي تولى مسؤولية قص الأحداث من الخلف، بمهارة جعلت منه عراباً لأحداث القصة، ذلك النموذج المعنون بـ(الطريق إلى عاكسه)، حيث تنتهي فيه حكاية المستقبل من حيث بدأ الماضي، وفي ذلك مخالفة للمألوف لدى الناس فالزمن يأخذ شكلاً تراتبياً، فيبدأ بالماضي وينتهي بالمستقبل، ويتوسطهما الحاضر، غير أن (طريق مدرسة سلمان) الذي هو قطعة من الماضي، ما كان ليتغير -بعد طول الزمن ومضي الأيام- فيه إلا أن زاد فيه مطباً واحداً، وأصبحت "العيون المنفلتة نحو العابرين بالهرم" (الجبيري، 1438، ص 42)، الطريق هنا هو بطل تلك القصة، لا يشاركه فيها غيره إلا بما يبرز هذا التكامل بين الزمن والمكان، والتداخل بين الشخصيات وكل من هذين.

يسلك الراوي مسلكاً مباشراً، فيقول: طريق مدرسة سلمان، المدرسة التي غادرتها منذ عشر سنوات، أشجار (الكين)، الضخمة هي نفسها... البيوت هي البيوت... تراءت المدرسة نفسها دون تغيير... لم يحدث شيء يوجب تغيير المسار، فقط المطبات في الطريق إلى هناك زادت واحداً" (الجبيري، 1438، ص 42)، موظفاً المكان (الطريق إلى مدرسة سلمان) لبلوغ الغاية من ولوج بطل القصة في ماضيه الذي يحيط به من كل اتجاه، منفتحاً به على آفاق لا محدودة من التغيرات التي كان يجب أن تحدث بمرور الوقت؛ باعتبار أن التغيير سنة جارية على الأشياء كلها، ومع ذلك فإنه لم يقع إلا له ولهؤلاء الذين كانوا يجلسون على قارعة الطريق يرقبون الرائح والغادي، بوصفهم بشراً، فهم تغيروا تغيراً ملموساً في إصابتهم بـ(الهرم) كما أنه تغير تغيراً ملاحظاً في الحالة التي بات عليها بعد إصابته بمرض (السكري).

أما الطريق الذي عاد إليه بعد دورة الزمن وكر الدهر، فلم يزل بحالته التي تركه عليها، بأئسا يعاني من انفلات الأخلاق، وتدهور القيم. والمدرسة التي تربى فيها، فهي كذلك لم تزل تتردد فيها أصدقاء الماضي، ووقوف الراوي عند معالم الطريق والمدرسة محاكاة تصويرية لدفقات الشعور الجارفة والحنين الذي انتابه للماضي، فكان المكان مرآته التي تعكس له طبيعة الأيام، وتذكره بأنه مجبول على التغيير، وليس ثم في طبيعة خلقه ما يشاكل الأماكن، وكان (المطب) الذي زاد على (طريق مدرسة سلمان) بمثابة الرمز إلى أن المكان يلحقه التغيير ببطء شديد لدواعي الحاجة، أما الإنسان فدائم التغيير.



### المحور الثالث: دور الزمن والمكان في توظيف الشخصية النسوية:

تلعب الشخصيات الدور الأبرز في الأعمال السردية الحكائية، غير أن اختلافا ظاهرا بين توظيف الشخصيات بمختلف أبعادها: (النفسية، والاجتماعية، والثقافية، والخلقية...) وبين شخصيات العمل الروائي والقصة القصيرة، فعوالم القصة القصيرة ضيقة الحدود منكفئة على عدد محدود من الشخصيات، التي تشكل جوهر العمل (شاهين، 2018، ص 29)؛ لأن القيمة الأدبية للقصة القصيرة تعتمد على تكثيف الأحداث، وليس ثمة شك في أن هذا التكثيف يعود بآثره على كل من الأزمنة، والأمكنة، والشخصيات التي تشكل قوام القصة.

وتلتقي الأبعاد المختلفة لشخصيات القصة التقاء مباشراً مع كل من الزمن والمكان في إنتاج دلالة الخطاب السردية، باستخدام اللغة المناسبة للنص، في كون تلك الشخصيات تشكل عاملا رئيسا مع عنصري الزمن والمكان في كل قصة من تلك المجموعة .

ويظهر للمتلقى من المحاولة الأولى عند مطالعة نصوص هذه المجموعة، أن القاص عول على شخصيات محددة في مكان محدد وزمان محدد، للتلويح بها إلى المعالجات الدرامية للقصة، فزراه يعتمد في أكثر قصص المجموعة على الراوي الموضوعي والراوي الذاتي، والأول (الراوي الموضوعي أو العليم) يقبع خلف الستار يتابع الأحداث ويحيط بملاساتها، وليس له تأثير فيها، أما الثاني (الراوي الذاتي) فهو إحدى شخصيات القصة، يقص الأحداث ويصوغ النسيج المترابك فيها من الأزمنة والأمكنة، بل ويشارك بعض الشخصيات في صناعة الحدث، ودافعية توظيف الراوي الموضوعي والراوي الذاتي محيلة على رغبة القاص في إجراء الحوارات والنصوص الواصفة على وفق ما يعيشه وينفعل به من أحداث.

ففي قصة (المذرى الأخير) يفتح الخطاب الحكائي بـ"رياح الصيف تهب في حيزران..." (الجبيري، 1438، ص 9)، إلى أن يختتمها بـ"في وقتها تجيء كيلا ننسى" (الجبيري، 1438، ص 10)، حيث نرى تماسا ملحوظا بين فعل كل شخصية من شخصيات هذا العمل، وتلك التي تولت مهمة القص وشاركت في صناعة الأحداث، فهي شخصية مفصلية يجلي لنا علمها بما يجري، وتعليقها كل حدث بصاحبه عن الخبرات التراكمية التي أنتجها علمها بالزمن والمكان، في أن تحدد عمل كل شخصية في القصة.



وبملاحظة شخصيات هذه المجموعة عبر الكثير من قصصها، ندرك بشيء من القطع أن القاص أراد أن يصنع من مجموعها إسقاطا اجتماعيا مكانيا وزمانيا على حالات إنسانية حبسها النظام الاجتماعي في وظائف محددة، لا يرغب في أن تخرج منه.

ففي (المذرى الأخير) تأتي الشخصية النسوية في المكان (القرية) والزمان (وقت المذرى) مشكلة للبعد الاجتماعي الذي يفترض أن يجعل للمرأة مع الرجل مشاركة طبيعية في الحياة اليومية، لاسيما في الأمور المهمة التي هي من صلب الحياة، فاحتمال قول الراوي الذاتي: "تغتنم الفلاحات هبوبها الأقوى... فتتصاعد أهازيجهن، وينزل القمح من بين كفوفهن التي أغنت الأرض بالعطاء!" هذه المشاركة النسوية في القص وفي صناعة الحدث، تمثل معادلة بين الصياغة والصناعة، فكما أنها تشارك القص، من خلال الصوت القادم من أعماق القصة، تعمل أيضا على صناعة تلك الأحداث التي هي إحدى أبطالها، ولكنها صناعة مرتبطة بمكان وزمان محددين، وفاعلين في نفس اللحظة.

ومن الاستعدادات النفسية المهيمنة على طبيعة المكون القصصي لهذه المجموعة، والتي أثرت في أن يكون أغلب شخصياتها من الإناث، ذلك النشاط البنيوي الذي ارتكز عليه أسلوب القص في تحديد وظيفة المرأة فيه، ففي القصة متناهية الصغر (وهم)، يجادل الراوي عن نفسه، كأنه يتحدث بلسان حاله هو في قوله: "يدخل في النوم مضمخًا بذاكرة تحجرت في انتظار امرأة تسرب عطرها إلى المجهول" (الجبيري، 1438، ص 17)، فالدافع الأقوى للرجل الذي بدا على غير ما ينبغي أن يكون عليه حين يذهب للنوم، فالمعتاد أن يذهب الرجل إلى سريريه في ملابس نومه، لا أنه "يذهب إلى النوم بكامل أناقته، معطرا بأرقى العطور، يشحن عينيه وروحه بنظرة طويلة إلى مرآته متغزلا بجبين بهي عال" (الجبيري، 1438، ص 17)، هو المرأة التي سيلتقيها؛ فهي من تضطره للتجمل والظهور في أبهى صورته.

ولكن المسألة بدت على غير ما تدعو إليها الحاجة في هذه القصة، إذ إن المرأة التي يزمع الرجل لقاءها ليست إلا وهمًا يسري إلى خياله، فاندفع -على إثره- بجنون المحبة ولهفة اللقاء وشجون النأي والبعد نحو محاولة إدراكها وملاحقتها في خيالاته، وفي نومه، ولتأثير شخصية المرأة أو فلنقل (الشخصية الأنثوية) يسعى إليها الرجل حتى في ظل جهله بها، وعلمه بأن لقاءها بات مستحيلا، فتعمل تقنية القص عبر آلية التناقض على صناعة مشهد متنافر يبرز غير الممكن في صورة الممكن، ما دام في سبيل المرأة التي تنقل الحياة من حيز الوهم إلى أحياز الحقيقة، انطلاقا من تلك الدافعية الوجدانية والنفسية.



ويتجلى لنا النمط الرمزي الواقعي المتحدي للانشطار الفكري والنقدي الحائل بين الواقعية والرمزية، عن بروز صورة المرأة وحضورها المؤثر في قصة (معًا)، حيث يعيد الراوي تشكيل المعاني المألوفة التي يعهدا القارئ بين الرجل والمرأة إذا تحابًا، فيقول: "بدأنا القصة معًا، جميلة في أولها، لم تصغ إلى مقطع مؤلم، كنت أود أن تلمس بيدها ليزول الألم، أصرت على أن ترسم ما تريد من ألوان وقلوب..!" (الجبيري، 1438، ص18)، هذا المقطع يرسم لنا مدى وقع "التعارض الأيديولوجي الكائن بين الذات والموضوع" (قاسم، 2004، ص 188)، أي التعارض بين ذاتية الرجل الغاص في الواقعية من جهة، والمرأة الغارقة في الشعور المنتج أفكارا عبثية، تدفع بها نحو بناء سعادتها العاطفية في فضاء الخيال في وقت محدد، من جهة أخرى،

فمع ما نلمحه من حضور شخصية الراوي (الرجل) باعتباره المالك لزام الحوار في هذه القصة، نكاد نلاحظ وجود المرأة فيها وانتصارها على وجوده بشكل أكبر، فهي التي تقوم بدور المرجح من خلال امتلاكها للقرار الذي يؤذن به التعبير بإصرارها على "رسم ما تريد من ألوان وقلوب"، بل ويجلي لنا كذلك تغافلها لرغبته في أن تلمسه ليزول الألم، بمضيها في إطلاق "تواقيعها المكررة لتفتersh الصفحة المشتركة" (الجبيري، 1438، ص18) بينهما، عن اعتزازها بذاتها ويرمز إلى تحديها للواقع مهما كانت النتائج التي سيؤدي إليها ذلك التحدي.

وتعكس لنا شخصية المرأة المجهولة في هذا اللون من الحكي، دور المرأة الذي ما إن تخلت عنه حتى أحدثت بسبب تخليها خلال ملحوظا في منظومة الحياة، فهي – بقوتها ورغبتها في الانتصار لذاتها – من "جرته إلى الهوامش، وفتحت صفحة، وعادت إلى السابقة" (الجبيري، 1438، ص 18)؛ تأكيداً على حضورها وسلطانها الذي تبسطه عليه عند قراءة القصة، ليتوجه على غرار فعلها لفتح صفحة جديدة ثم عودتها إلى السابقة، ويُلْمَح في هذا الأسلوب نوع من الشعور بالذات ولذة الانتقال عبرها بحسب رغبتها هي لا بحسب ما يُملى عليها، حتى لو كان فعلها بلا طائل أو هدف، فحين راح هو يصنع صنيعها الذي دل عليه بقوله: "ورحت أفتح لها صفحة بيضاء، تنظر بجحود، تغادرنى" (الجبيري، 1438، ص 18)، ليكون سعيها هذا بمثابة العقوبة له على محاولة الاستخفاف الصادرة منه، وردعا له عن سلوكه المتحكم فيها.

وتطل علينا شخصية أخرى من طراز فريد تحتاج في قراءة ملامحها النفسية وسلوكها الاجتماعي إلى صاحب ملكة كتابية تحلق به في فضاءات منفتحة على عوالم النساء، كثيرة الجولان في تضاعيف نفوسهن، وذلك ما تُحدثنا به المعالجة النموذجية لقصة (متى).

ففي إطار التنكر لما ليس لإنسان أن يتنكر له مما يسديه إليه شخص مقرب، ينطلق الراوي مستعيراً هذه الدلالة من سلوك زوجة لم تلتفت من أفعال الزوج إلا إلى ما يثير ضجة في نفسها تجاهه، ف"قالت له بعد عمر مضى: ولم تكتب عني قصة قصيرة حتى الآن!" (الجيبيري، 1438، ص 36).

فالفني هنا متضمن لمعنى الاستنكار والنقمة على هذا الزوج الذي بدت للوهلة الأولى عليه الدهشة والاستغراب، كأنه يقول لها قد فعلت ولم تلتفتي، ف"نظر إلى عينين بلا مطر، أصدعت نظرتة إلى جبين مثقل بالجحود: سيدتي، دعي القصص الصغيرة لغيرك.. أنت تحتاجين إلى قصة كبيرة تليق بك!" (الجيبيري، 1438، ص 36).

ويأتي العنوان (متى) في هذه القصة؛ ليغطي مساحة فارغة تركها الراوي في المحتوى، تعبر عن البنية العميقة التي لا يمكن بلوغها إلا باستقراء المعاني الخافية تحت ظلال الأسطر، فكأنها تتساءل منكرة: إلى متى سأظل مهملة في حياتك؟ وكأنه يجيبها متعجباً: إلى متى ستظلين جاحدة إلى هذا القدر؟ على أن الجيز الذي شغله الحوار محتملاً للبنية السطحية فقط.

على أن ما يظهر من ملاحظة استحواذ كل من هاتين الشخصيتين على طبيعة الحوار على نصيب متعادل، أن فكرة القصة تدور في زمن محدود لا يتجاوز الدقيقة الواحدة، غير أنه يرمز إلى الأدوار التي يمارسها الإنسان ذكراً وأنثى في دورة الحياة كلها.

وبتساند الزمن وشخصيتي القصة، تتجلى طبيعة الاختلاف بين الجنسين البشريين، كما يبدو لنا ما قد يؤدي إليه هذا التعارض وذلك الاختلاف الواقع بينهما في كثير من الأمور، من اغتراب وانشطار؛ فيكونا معاً مجتمعين في مكان واحد بأجسادهم، أما القلوب والفكر فمفترقان.

وتحضر معنا هنا في قصة (نشوة أب) المرأة على صورتين متباينتين في العمر والتفكير والثقافة، مجسدة لحالة الانقسام الأسري الذي قد تحدثه شرارة يسيرة، ترتب على غرارها نار تحترق، فتحول الحياة إلى نوع من أنواع العادات التي يمارسها الإنسان بلا عاطفة.

كانت الشخصية الأولى نقطة انطلاق تلك الشرارة، وهي: "البنت ذات الأحد عشر ربيعاً، تحلم وتحلم دوماً، وتقص رؤياها عن رحلات وأسفار ومشتريات وألعاب لا حدود لها، ترى منامات جميلة عن الأسرة..." (الجيبيري، 1438، ص 41)، حيث تمثل تلك الأحلام مشهداً متطلعاً إليه، متحققاً على أرض الواقع، لا يحتاج في تحوله إلى النقيض إلا إلى مجرد حلم آخر مناقض له ينعكس أثره على أفراد تلك الأسرة بانقلاب بعضهم على بعض، ومعايشته تحت سقف المجهول.

فالاجتماع الذي تعبر عنه الرؤيا هو واقع الحال، والذي لم تلبث الفتاة ذات الأحد عشر ربيعا أن تتمنى أن يظل كما هو، غير أن الانكسار الذي تعانیه نتيجة بعض التراكمات النفسية يعكس لها صورة جديدة لم تكن تعتادها في أحلامها، ف"ذات صباح حكمت لوالديها مناما انتشى له الأب وشكرها، بينما اربداً وجه الأم، وأطلقت من بين أسنانها ضحكة بلون الشرر المتطاير، وساد بعدها -لأيام طويلة- صمت تتخلله نظرات حادة موزعة بين صغيرة ما زالت تحلم، وأب يعيش النشوة" (الجبيري، 1438، ص 41)، وبحكايتها للحلم تبدأ تطل علينا الشخصية الفاعلة في هذه القصة، وهي شخصية الأم التي تحولت بدورها من وظيفة الأمومة المنوطة بها، إلى وظيفة المراقب لسلوك وتصرفات الأب.

وقد اتسقت المعالجة الدرامية في هذه القصة مع طبيعة ثقافة الشخصيات الموزعة عليها كل بحسب دوره الذي يؤديه، فالأب نشوان سعيد بما لم يستطع تحقيقه في الحقيقة، والأم تراقب استعداداه بحنق وغيظ، والفتاة لا تدرك سبب وصول الأسرة إلى تلك الحالة من عدم اكتراث كل من أفرادها بشأن الآخر، ونلمس كذلك هنا أن هذا التساوق الفني مبني على فكرة الواقع الاجتماعي الذي قد تتلاحم معه الأسرة في ضوء هذا السلوك الاجتماعي الذي يحيل الحياة إلى مجرد شيء يعتاده الصغير غير أن اعتياده له غير مانع من تأثر سلوكه به، ويعتاده الكبير فيمنحه شعورا بعدم الرغبة في تجديد نشاطات الحيوية.

وعبر تلك النمنمات التي ينقش بها الراوي لوحة فنية على جدار الروح، من خلال عنوانه (تايتانيك)، المثير للدهشة؛ لخلوه من الابتكارية، تتساوق إلى نفس القارئ التساؤلات عن الرابط القوي بين هذا العنوان المبتذل ودرامية القص.

وسرعان ما تنقش دافئ المعنى وتزاح عن إجابات متتالية تزيد المتلقي اقتناعا بشدة تطابق العتبه النصية (تايتانيك) مع المعالجة النصية، وانسجامها مع شخصيات القصة (الأب - الأم - الفتاة الكبرى - الفتاتان الصغيرتان)، فحيال مشاهدة الأسرة للمشهد الأشد تأثرا من فيلم (تايتانيك) لا يملك الصغار إلا ضحكاتهم التي سرعان ما "انفجرت عندما بدأت أجزاء السفينة تتساقط، فدخلوا في ضحك هستيري، والصحون تنزلق بالعشرات وتتكسر بدويّ عال" (الجبيري، 1438، ص 11).

فالمشهد وإن كان يحتم التفاعل معه بعكس ما تعبر عنه حالة هؤلاء الأطفال، فإن نظر الراوي إلى المستوى العمري وحدود الفكر لدى شخصياتهم، حوّل المشهد من طبيعته الدرامية، إلى مسرحية هزلية، تقيس نسبة الرضا التي تعودها هؤلاء الصغار في كنف أسرة هادئة متماسكة.

وكان الاعتقاد آنذاك أن المشهد الداخلي للأب والأم -حينما كانا يجلسان مع أطفالهما لمشاهدة هذا الفيلم- سيتكرر، غير أن الأب "لم تمتد يده إلى يدها كما في المرات السابقة التي شاهدوا فيها الفيلم معا، اليوم بينهما طاولة مكسورة لا تصلح أن تمسك كوبا واحدا" (الجبيري، 1438، ص 11).

فغلبت الطاولة التي حالت بين الأب والأم نشوة استمتاع الصغار بما بقي من أحداث الفيلم، ف"هدأت ضحكات الصغار شيئا فشيئا، سرى وجوم صامت.. توقفت أسئلة الصغيرتين.. أسى مجدول بماض غامض تسلك من الأم والأب إلى البنت الكبرى، ثم إلى الصغيرتين" (الجبيري، 1438، ص 12).

فنزعة الأسي التي تجلّمها صورة الطاولة التي حالت بين الشخصيتين المحوريتين الأب والأم، لم تستقل العبارة بنقل الشعور بها إلى المتلقي، بل أعان على ذلك الوصف الذي أنزله الراوي على كل من الفتاتين الصغيرتين والفتاة الكبرى؛ فشخصيات العمل هنا هي معبر الحدث، وجسر الوصول إلى المعنى.

#### النتائج:

- تقف هذه الدراسة على أبرز النتائج التي توصلت إليها، وهي:
- المكان في المجموعة القصصية واضح المعالم، وله دلالة عميقة، قائمة على الدعوة لإعادة الارتباط الوثيق بينه وبين الإنسان.
  - اتساق البنية الفنية لعموم ما اشتملت عليه تلك المجموعة القصصية من قصص قصيرة؛ بحيث لا نقف على تفلت أو انشطار بين الزمن والمكان والشخصيات.
  - تعريج السارد على الرمز في الإفصاح عن متضمنات الخطاب للمعاني العالقة تحت ظلال البناء السطحي لهذا.
  - كان حضور الزمان والمكان في المجموعة القصصية (رجفة العناوين) حضورا يوحى للقارئ بأنهما عاملان رئيسان في كل قصة، ويشكلان نوعا من بناء الدلالة التي ما كان لها أن تفرز أثرها في الخطاب إلا بهما.
  - تخلية العلاقة بين الزمن والحدث الجاري فيه، على عكس ما يقع لنا في كثير من المجموعات القصصية التي يدل الزمن -من الوهلة الأولى- على الحدث الواقع فيه.

- اتسمت المجموعة القصصية بالاعتماد على عنصري الزمان والمكان في أسلوب يتسم بالإثارة والتشويق.
- حضرت المرأة بشكل كبير ومتنوع في أكثر قصص المجموعة، وقد ساهم في حضورها الزمان والمكان بسبب الأحداث التي فرضت على السارد
- ساهمت الشخصية النسائية في جعل الزمن والمكان عنصرين مؤثرين في أكثر قصص المجموعة.

## المراجع

- أبو بكر، أيمن. (1998). *السرد في مقامات الهمداني* (ط.1). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجبيري، ظافر. (1438). *رجفة العناوين* (ط.1). نادي أمها الأدبي.
- رايد، أيان. (1990). *القصة القصيرة*، (مئى مؤنس، ترجمة ط.1) الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الرفاعي، عادل بن محمد بن جليوي. (2015). *الخطاب القصصي في المملكة العربية السعودية: دراسة مقارنة*، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالبحر، 32(3)، 2769 – 2796.
- شاهين، عبد السيد. (2018). *ملاحم القصة القصيرة في العالم العربي* (ط.1). دار الحكمة للنشر والتوزيع.
- العمري، زهير حسن. (2012). *الرواية السعودية المعاصرة (دراسة في مكونات النص الروائي)* (ط.1). دار المصري للطباعة والنشر.
- فضل، صلاح. (1995). *شفرات النص* (ط.1). دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- قاسم، سيزا. (2004). *بناء الرواية: دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ* (ط.1). الهيئة العامة للكتاب.
- قنديل، فؤاد. (2002). *فن كتابة القصة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- لحميداني، حميد. (1991). *بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي* (ط.1). المركز الثقافي العربي.
- مبروك، مراد عبد الرحمن. (1989). *الظواهر الفنية في القصة القصيرة المعاصرة في مصر (1967 - 1984)* (ط.1). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- مرتاض، عبد الملك مرتاض. (1998). *في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السرد* (ط.1). عالم المعرفة.
- نيكلسون، أيين. (1992). *الزمان المتحول*، (ولسن كولن، وجون جرانت، تحرير)، *فكرة الزمان عبر التاريخ*، (فؤاد كامل، ترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، 157-242.
- واصل، عصام. (2012). *تجليات «عدن» في الرواية اليمنية: التظاهرات والقضايا والأبعاد، عالم الفكر*، (183)، 57-86.



## Reference

- Abū Bakr, Ayman. (1998). *al-Sard fi Maqāmāt al-Hamadhānī* (1<sup>st</sup> Ed). al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- al-Jubayrī. Zāfir. (1438). *Rajfat al-‘Anāwīn* (1<sup>st</sup> ed.). Nādī Abhā al-Adabī.
- Rāyd, Ayān. (1990). *al-Qiṣṣah al-Qaṣīrah*, (Munā Mu’nis, tarjamat 1<sup>st</sup> ed) al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- al-Rifā‘ī, ‘Ādil ibn Muḥammad ibn Jalywī. (2015). al-Khiṭāb al-Qiṣaṣī fi al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Su‘ūdīyah: dirāsah muqārabah, *Majallat Kulḥiyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah & al-‘Arabīyah lil-Banīn bi-al-Qāhīrah*, 32 (3), 2769 – 2796, (in Arabic).
- Shāhīn, ‘Abd al-Sayyid. (2018). *Malāmiḥ al-Qiṣṣah al-Qaṣīrah fi al-‘Ālam al-‘Arabī* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Ḥikmah lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-‘Umarī, Zuhayr Ḥasan. (2012). *al-Riwāyah al-Su‘ūdīyah al-Mu‘āṣirah* (dirāsah fi Mukawwināt al-Naṣṣ al-Riwā‘ī) (1<sup>st</sup> Ed). Dār al-Miṣrī lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, (in Arabic).
- Faḍl, Ṣalāḥ. (1995). *Shafarāt al-Naṣṣ* (1<sup>st</sup> Ed). Dār al-Fikr lil-Dirāsāt & al-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Qāsim, Sizā. (2004). *Binā’ al-Riwāyah: dirāsah muqāranah fi Thulāthiyat Najīb Maḥfūz* (1<sup>st</sup> Ed). al-Hay'ah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Qandīl, Fu‘ād. (2002). *Fann Kitābat al-Qiṣṣah*, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Laḥmidānī, Ḥamid. (1991). *Binyat al-Naṣṣ al-Sardī min Manzūr al-Naqd al-Adabī* (1<sup>st</sup> Ed). al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, (in Arabic).
- Mabrūk, Murād ‘Abd al-Raḥmān. (1989). *al-Zawāhir al-Fannīyah fi al-Qiṣṣah al-Qaṣīrah al-Mu‘āṣirah fi Miṣr (1967-1984)* (1<sup>st</sup> ed.). al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Murtād, ‘Abd al-Malik Murtād. (1998). fi Nazāriyat al-Riwāyah : baḥth fi Tiqniyat al-Sard (1<sup>st</sup> Ed). *‘Ālam al-Ma‘rifah*, 240.
- Nicolson, Iain. (1992). al-Zamān al-Mutaḥawil. In Colin Wilson & John Grant, *Fikrat al-Zamān ‘abra al-Tārikh* (Fu‘ād Kāmil, Trans., pp. 157-242). Silsilat ‘Ālam al-Ma‘rifah, 159, (in Arabic).
- Wāṣil, ‘Iṣām. (2012). Tajalliyāt « Adan » fi al-Riwāyah al-Yamanīyah : al-Tamaẓhurāt & al-Qaḍāyā & al-Ab‘ād, *‘Ālam al-Fikr*, (183), 57-86, (in Arabic).





## The Aesthetic and Imaginative Dimensions in Receiving Poetic Sayings according to Al-Qurtajani through his Book *Minhaj Al-Bulagha and Siraj Al-Udabaa*

Dr. Nassiba Al-Arfi\*

[Larfinassiba2022@gmail.com](mailto:Larfinassiba2022@gmail.com)

### Abstract

The research aims to raise the issue of poetic creativity among ancient critics, as it is a language that indicates a functional orientation and involves multiple dimensions supported by the aesthetic and imaginative. Therefore, the discussion will be about the characteristics of aesthetic communication from the point of view of Hazem Al-Qurtajani through his Book *Minhaj Al-Bulagha and Siraj Al-Udabaa*. The research is divided into an introduction and two sections, the first on the recipient, while the second is on the interaction of the two poles of communication and the realization of the poetic function. The texts will be extrapolated to reach his perceptions and vision on the issue of aesthetic communication. The conclusion showed that poetic meanings are essentially associated with the imaginative element, and that the process of imagination lies in the mental activity carried out by the recipient, which is an interpretive activity in which it reconstructs images. The systematic procedure taken by Al-Qurtajani in rooting the issues of creativity and reception would reveal the depth of imaginative and critical consideration reached by the critical thinking of philosophical critics, and that it should be sensitive to the requirements of the recipient's conditions, as the issue relates to defining the requirements of literary communication and its objectives.

**Keywords:** Communication, Poetic Meaning, Interpretation, Poetic Function, Excitement.

---

\* Professor at Higher Education of Ancient Arabic Criticism, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, University of Algiers 2, Algeria.

**Cite this article as:** Al-Meteeri, Hana'a Meqhem Awwad. (2024). The Argumentative Links in *Political ABCs on the Wall of the Nation* by Hassan Al-Huwaimel, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 229-244.

© 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.



## الأبعاد الجمالية والتخييلية في تلقي الأقاويل الشعرية عند القرطاجني من خلال كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)

د. نسبية العرفي\*

[Larfinassiba2022@gmail.com](mailto:Larfinassiba2022@gmail.com)

### الملخص:

يهدف البحث إلى إثارة قضية الإبداع الشعري عند قدماء النقاد، باعتباره لغة دالة على المنحى الوظيفي، وينطوي على أبعاد متعددة يعضدها الجمالي والتخييلي؛ لذلك فالحديث سيكون عن خصائص التواصل الجمالي من وجهة نظر حازم القرطاجني من خلال كتابه منهاج البلقاء وسراج الأدباء، ويقوم البحث على مقدمة و مبحثين: الأول عن المتلقي، أما الثاني فعن تفاعل القطبين وتحقق الوظيفة الشعرية، وسيستقرئ النصوص؛ قصد الوصول إلى تصوراته ورؤيته في مسألة التواصل الجمالي، وتوصل إلى أن المعاني الشعرية تقترن أساسا بالعنصر الخيالي، وأن عملية التخييل تكمن في النشاط الذهني الذي يقوم به المتلقي، وهو نشاط تأويلي يعيد فيه بناء الصور، وأن الإجراء المنهجي الذي سلكه القرطاجني في تأصيل قضايا الإبداع والتلقي، من شأنه أن يكشف عن عمق النظر التخييلي والتقدي الذي بلغه التفكير النقدي لدى النقاد الفلاسفة، وأن يكون مراعيًا لمقتضيات أحوال المتلقي، فالمسألة تتعلق بتحديد مقتضيات التواصل الأدبي ومقاصده؛ لذلك وقبل الخوض في المسائل المتعلقة بتشكيل الخطاب، يحسن الالتفات إلى دورة التخاطب، قصد التركيز على فاعلية قطبي التواصل للكشف عن الأبعاد الجمالية والتخييلية في تلقي الأقاويل الشعرية، ذلك أن هذه الأخيرة، لا تقدم الموضوع في ذاته ولا تحاكيه في شكله، كما هو، وإنما تقدمه في ضوء غاية سلوكية تؤثر على عمل المخيلة.

الكلمات المفتاحية: التواصل، المعنى الشعري، التأويل، الوظيفة الشعرية، الإثارة.

\* أستاذ التعليم العالي في النقد العربي القديم - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة الجزائر 2 - الجزائر.

للاقتباس: المطيري، هنا مقحم عواد. (2024). الروابط الحجاجية في كتاب (أبجديات سياسية على سور الوطن) لحسن الهويميل، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 229-244.

© 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.

## مقدمة:

إن الطّابع الشّمولي الذي يميّز منهج التفكير في الظّاهرة الشّعريّة، عند القدماء، يجعلنا نلتفت إلى قضيّة مهمّة جدًّا ومشكلة من المشكلات النّقديّة الكبرى عندهم، هي مشكلة التّواصل الشّعري، وذلك بإثارة قضايا الشّكل الشّعري ووظائفه الجماليّة، ولقد أولى الكثير من النّقاد القدماء أطراف الحدث الجمالي عناية خاصّة، دون إغفال الأبعاد التي تفرضها حتميّة التّواصل الشّعري، كالإقناع والاستفزاز والإثارة والتأثير والإمتاع والحمل على السّيء أو الهرب منه.

فالأقاويل الشّعريّة تنطوي على أبعاد متعدّدة، يتداخل فيها الفني والجمالي والسياسي والاجتماعي والأخلاقي مع الموقف الذاتي للشاعر، والأخذ بعين الاعتبار مستويات التلقي وتباينها، فالناس يختلفون في كيفية تفاعلهم مع الأقاويل الشّعريّة ووعيمهم بشروط الإنتاج الشّعري الذي يمنح المتلقي وجودا خاصا في العمليّة.

في التراث النّقدي العربي مواقف كثيرة، تربط الأداء الأدبي وصياغته بطبيعة المؤدي وحقيقة شعوره، ذلك أن أي نتاج أدبي يقع من النّفس موقعا حسنا ومحبّبا، إذا ما صدر عن منبع صادق مفصح ومبين، وانتظام النّص في شكل شبكة من الدوال والمدلولات ليس إلا صورة لانتظام نفسية المنشئ في شبكة من الأحاسيس والانفعالات الصادقة، وأن " الصورة اللفظية التي هي أو ما يلقي من الكلام لا يمكن أن تحيا مستقلة، وإنما يرجع الفضل في نظامها اللغوي الظاهر إلى نظام آخر معنوي، انتظم وتألّف في نفس الكاتب أو المتكلم، فكان بذلك أسلوبا معنويا ثم تكوّن التّأليف اللفظي على مثاله، وصار ثوبه الذي لبسه، أو جسمه، إذا كان المعنى هو الروح، ومعنى هذا أن الأسلوب معان مرتبة قبل أن يكون ألفاظا متسقة، وهو يتكون في العقل قبل أن ينطق به اللّسان، أو يجري به القلم" (الشّايب، 2003، ص 40).

ولقد وعى الأقدمون هذه المسألة، ذلك أنهم درسوا اللفظة بحسبانها الإطار الدلالي الضيق الذي يتكون منه التركيب، وكان اتجاه هذه الدّراسة على مستويات متعدّدة، منها ما يتصل بوظيفتها، ومنها ما يتصل بطبيعتها السياقية، وكل ذلك يتجاوز مجرد كون اللفظة وحدة لغوية، إلى كونها أداة فنية لها خواصها في الشّعْر، التي تتمايز مع خواصها في النثر، وهذه الخواص تأتي من عملية الاختيار التي يوقعها المبدع على مخزونه المعجمي لينتقي منه (عبد المطلب، 1995، ص 83، 84).

فهذا الخطابي يتحكم المخزون الثقافي عنده في تشكيل النظم فيحدد البنية العميقة (المعاني)، كما يتحكم في عملية التّمو التعبيري، من حيث انتظام أجزاء الكلام والتتام بعضه ببعض ليصير الكلام صورة نفسية انعكست في شكل بياني.

وهناك دراسات أخرى كثيرة ربطت الأداء اللغوي بصاحبه وراحت تميز بين المبدعين على هذا الأساس، جاعلة من كل أداء بصمة لصاحبه، وهكذا يتم التعرف على المبدع في طريقته وأسلوبه في الصياغة.

والحقيقة أن اللّغة لا تحمل بصمات المتكلم بها فحسب، بل تبقى شديدة الصلة بالسياق التاريخي والاجتماعي المنغرس فيه؛ لذلك يبرر الفعل اللغوي عامة، بأنه يتم استجابة لضوابط اجتماعية وأحيانا أخرى، استجابة لنوازع نفسية.

ويذهب بعض الباحثين، في هذا السياق، إلى أن أي فعل لغوي هو تردد عميق بين قطبين: الأول يتمثل في الدفقة العاطفية، والثاني في الأحاسيس الاجتماعية (صمود، 1988، ص 89-102) وهكذا، فالعملية الشعيرية بوصفها فعلا لغويا، لا تخلو من هذا التردد بين ذات القائل والواقع الاجتماعي، كما لا تخلو من جهة أخرى من التردد بين ذات القائل والآخر، أقصد المتلقي أو السامع.

فالشاعر أو المبدع عموما، وأمام الرصيد الذي يهيئه له النظام العام للغة، نجده يختار ما يناسب إحساسه وما يفترض أن يناسب إحساس المتلقي، وهذا ما يدعوننا إلى القول: إن الشاعر أثناء قيامه بالعملية الإبداعية يعاني ضغطين: الأول يتمثل في شحنة من الأحاسيس والعواطف وشبكة من الانفعالات، والثاني يتمثل في جملة ما يقتضيه السياق أو الوضع وجمهور الناس الذين يكتب من أجلهم. وهو مالمسناه عند ناقدا في كثير من مواضع الكتاب، لكن تبقى معالجة هذه القضايا بسيطة بالقياس إلى الاهتمامات والمسائل الأخرى التي وضع لأجلها الكتاب، كالبحث في طرق اجتلاب المعاني، والألفاظ الدالة عليها، والبحث في النظم، وما تعرف به أحواله.

ولئن كان حضور المبدع عند القرطاجني حضورا بيّنا، فإن ذلك لم يقترب به من الدرس الحديث، حيث ترصد ظاهرة الأداء لتُربط بصاحبها، وهو يعتبر المبدع -بوصفه عنصراً منشئاً للنصّ الشعري وطرفاً رئيساً في عملية التواصل- مظهرًا من مظاهر الوظيفة الأدبية الناتجة عن تفاعل النصّ مع السياق، أي القول فيما يرجع إلى المقول فيه، ونجده يبين ذلك في قوله: "فالحيلة فيما يرجع إلى القول وإلى المقول فيه، وهي محاكاته، وتخيلهما يرجع إليه أو بما هو مثال لما يرجع إليه هما

عمودا هذه الصّنعَة، ومما يوجهه إلى القائل والمقول له كالأعوان والدّعّامات لها" (القرطاجني، 1981، ص 346).

هكذا كان للنّص وتفاعله مع السّياق عند حازم، القسم الأكبر من الدّرس والاهتمام، بالرغم من أنه في تصنيفه لعناصر الاتّصال اللغوي، كان يعطي الأولوية للمبدع مباشرة بعد النص، ومعنى ذلك أنه يقرّ بأهمية المبدع (القائل)، ومحورية وظيفته في عملية الاتّصال ثم النّص، تشكّله والهيئة التي يخرج عليها، بحيث تتجسد فيه أدبية القول وذلك من خلال الألفاظ والمعاني المنتقاة، ثم انسجام هذه المستويات وائتلافها ضمن رسالة ينشئها المبدع، هذه الرسالة التي تترتب عليها رغبة أو رهبة لدى السّامع.

ولكن هذا لم يمنع من أن يكون لدور المبدع في تشكيل النّص حضور في وعي القرطاجني إذ يتصوّر المندثي طائفة من المتلقين ينزع لأجلهم منزعا محددًا، ويتخذ مأخذًا مناسبًا، يفرض عليهم سلوكًا معينًا، ونجده يؤكد ذلك باستمرار فيما يصفه بالملائم للنفوس أو المنافر لها، وهذا يعني أن نوعية النّص تتوقف أساسًا على تصور قبلي للمتلقّي يستدعي إبداعًا من خلال محاكاة القول وتخييله وذلك " بإبداع الصّنعَة في اللفظ وإجادة هيأته ومناسبتة لما وضع بإزائه وبإظهار القائل من المبالغة في تشكيه وتظلمه أو غير ذلك وإشراب الكأبة والروعة وغير ذلك كلامه ما يوهّم أنه صادق" (القرطاجني، 1981، ص 346، 347).

وعليه فسيتجلى وجود المبدع عند حازم في أبداع المحاكاة والتخييل بالدرجة الأولى، ذلك أن خصوصية الشّعْر عنده، تكمن في حسن التخييل والمحاكاة، ثم تأتي جوانب أخرى يتجلى حضور المبدع فيها وهي اقتباس المعاني وتركيبها بحيث يكون بينها مناسبة، ثم انتقاء الألفاظ وتعليق بعضها ببعض وتصور العبارات اللائقة بالأغراض والمقاصد، ثم نظمها لتشكيل النص؛ ذلك أن: " الأقاويل الشعرية يحسن موقعها من النفوس من حيث تختار أفضلها، وتركب التركيب المتلائم والمتشاكل، وتستقصى بأجزاء العبارات التي هي الألفاظ الدالة على أجزاء المعاني المحتاج إليها، حتى تكون حسنة إعراب الجملة، والتفاصيل عن جملة المعنى وتفصيله" (القرطاجني، 1981، ص 119).

والحق إن القرطاجني في هذه المسألة، يتفق مع عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن حضور المبدع شاعرا كان أم غير شاعر، يرتبط بعملية التعليق أي توكي النظم، وذلك بالتعامل مع الإمكانيات النّحوية لتحقيق التشكيل النظمي فيما بين المفردات (عبد المطلب، 1990، ص 191، 192) ولكن



هذه العملية تقتصر على مستوى العبارة، في حين يتجاوز النظم عند القرطاجني ذلك ومن ثم يكون حضور المبدع عنده مرتبطاً بانتظام أجزاء النص كبناء كامل، كما يرتبط أيضاً بالاستجداد في مواد العبارات.

ذلك أن الاختيار عنده له فعالية أسلوبية تختلف من شاعر إلى آخر، كالحال في حسن التأليف بين العبارات وأجزاء النص الكبرى، حيث يتحقق الأسلوب والنظم اللذان يكشفان عن شخصية القائل الذي يمضي في ربط أجزاء النص على نمط مخصوص، ذلك لأن القائلين جميعاً والمبدعين يشتركون في اللغة بوصفها ملكة، فهم ينطلقون معاً منها، ولكن لكل اتجاهه وهدفه الخاص المتوقع على تأديته الخاصة، هذه التأدية التي تتجلى في انتقاء الألفاظ والمعاني ثم في التعليق والمناسبة بينهما لإحداث التفاعل بين قطبي الدلالة، وتأدية المعنى على نحو مميز ومخصوص، وذلك كله يدل على أن أظهر خواص الأسلوب إنما ترجع إلى صاحبه الذي يطبع الكلمات والعبارات بطابع خاص يتوافق مع مقاصده الواعية التي يريد إيصالها إلى المتلقي.

ولعل الأهمية الكبيرة التي أولهاها حازم لتخييل المعاني في القول الشعري، تعد إشارة إلى أهمية دور القائل (المبدع) في تحقيق هذه الخاصية التي تتجسد في بناء العبارة الصوري عبر ما أسماه بالاستجداد والتأنق، فيتبدى دور المبدع في تحقيق الاستجداد على محور الاستبدال المتعلق باختيار المادة اللغوية في ذاتها.

كما يتجلى، وذلك هو الأهم، في التأنق على محور التركيب وذلك بتأليف العبارات والمعاني تأليفاً رائقاً، تتحقق بموجبه الخصائص، التي تجعل من القول قولاً شعرياً، ذلك أن حقيقة القول الشعري، تختزل في بنيته اللغوية التخيلية التي تحتضنها الهيئات النفسية المولدة للشعر الذي "يتم مخاضه في مرتبة المخيلة التي بالاستناد إلى مخزون الحس، وتحت وصاية العقل تتولى حكاية القول الشعري، فيرث خواصه التصويرية بفعل الصفات النوعية للقوة التي تتولى وضعه، ومن هنا يأتي استخدام مفهوم التخيل، أو التخييل، في ضبط مفهوم الشعر، ووصف منابعه النفسية" (جمعي، 1996، ص 44).

من هنا سنقول إن خاصية التخييل التي يؤكدها حازم، إنما تستمد من أصل نفسي مرتبط بالقوة المخيلة لدى القائل، وتتحقق ضمن نظم وأساليب مخصوصة تتوقع تخيلاً في ذهن المقول له الذي تدعن نفسه للقول المخيل، فتنقبض عن أمور وتنبسط عن أمور من غير روية، وتعود أصول

هذه الفكرة إلى فلاسفة الإسلام الذين أخذ عنهم حازم، فهم يعلّقون الظاهرة الشعرية ومصدرها، بالمصدر الإبداعي المتمثل في القوة المخيلة (جمعي، 1996، ص 45). من هنا اجتمع عند القرطاجني أن يكون تجلّي دور المبدع في القدرة على تخييل المعاني ثم تنزيلها ضمن أبنية لغوية وصورية مخصوصة، تقوم على هيئة من التآليف اللّفظية والمعنوية.

ولا يختلف النقاد والدارسون قديما وحديثا، مع تفاوت واضح في الطرح والمعالجة، في أهمية شخصية المبدع أو الذات المبدعة في علاقتها بالفعل الإبداعي، ذلك أن الخطاب الأدبي لا يخلو من معالم ذاتية متصلة بالمنشئ وبعامله الداخلي، ثم عامله الخارجي الذي يحدد مساره، كالزمان والمكان والجال والباعث، لذلك اختلف الشّعر حسب اختلاف أحوال القائلين وأحوال ما يتعرضون للقول فيه (القرطاجني، 1981، ص 375).

وهكذا نجد شاعرا يحسن في نمط معين من الأساليب والأغراض، ولا يحسن في أخرى، في حين يحسن غيره من الشعراء فيها، ومن هنا اختلفت " طرق الناس في الشّعر ووجد لكل شعر ذوق يخصه وسمة يمتاز بها عن غيرها فتباينت طرق الناس وأساليبهم ومنازعتهم ومآخذهم في جميع ذلك لأن طرق التركيب في جميع ذلك لا تنحصر" (القرطاجني، 1981، ص 348).

فالذوق والسّمة والأسلوب والمزج والمأخذ، كلّها تعمل بفعل الدوافع الخاصة بالمبدع (الشاعر)، سواء كانت هذه الدوافع ذاتية نفسية، أم خارجية يفرضها عليه جمهور النّاس ممن يتلقّون رسالته أو قصيدته.

وأشير في هذا السّياق إلى مسألة أثارها ناقدا، وهي متعلّقة بأنواع الاختلاق، كالاختلاق الاقتصادي والاختلاق الإمكاناني والاختلاق الامتناعي والاختلاق الاستحالي، وسنقف عند الاختلاق الإمكاناني لنقول إن حازما لا يرى في التجارب التي يعيشها المبدع دافعا وحيدا لقول الشّعر في غرض من الأغراض " فالقول قد يبني على الاختلاق الإمكاناني كأن يدعي الإنسان بأنه محب ويذكر محبوبا تيممه ومنزلا شجاه من غير أن يكون كذلك" (القرطاجني، 1981، ص 76).

وهو قول لا يعلم كذبه من ذات القول، لذلك يمكن لأي متلق أن يتصور تجربة المبدع ويعيشها معه، دون أن يتنبه إلى أن حسن التخييل والمحاكاة جعلها هذه التجربة، على الرغم من كونها قائمة على الاختلاق، توحى بما يشبه الحقيقة التي تحمله على التجاوب التام مع المنشئ المدعي، الذي لا ينشئ النص بوصفه سلسلة من الوحدات الدالة المتناسقة والمنسجمة فحسب، بل يحاول أيضا أن يتصور الوضع والحالة إذا لم يكونا واقعين فعلا.

من هنا تبدو أهمية دور المؤلف أو المبدع، إذ لم تقتصر مهمته على تعليق الوحدات ببعضها وتوخي النظم فيها، كما أنها لا تقتصر على التنفيس عن النفس، وذلك بعرض التجارب الذاتية، كما هو الحال عند كثير من النقاد القدامى وحتى المحدثين، إذ يرى هؤلاء أن الشَّعر، إنما يصدر عن الذات وقد بلغ وجعها المنتهى وألحوا على أن الإبداع مشروط بصدق التجربة وتفردتها، وليس هذا فقط، بل راحوا أيضا يتخذون صدق التجربة مقياسا للمفاضلة بين الشُّعراء أو المبدعين (اليوسفي، 1992، ص 30) في القول، إذ لا يكون ارتباط القائل بالقول من حيث التجربة التي عاشها وبنى عليها قوله، بل من حيث النظر في فاعلية التخيل التي تتحقق بمدى التأثير.

إن القرطاجني، وإن كان لا يهمل كون الكلام تعبيرا عن تجربة صاحبه، يشمل كل ما يتعلق به اجتماعيا وفنيا، فإنه يؤمن بقدرة الشَّاعر على استخدام اللغة استخداما واعيا، يليه المتلقي عن البحث في صدق هذه التجربة أو كذبها، مما يزيدنا اعتقادا بأن طاقة المبدع التعبيرية تتجلى، بالدرجة الأولى، في حسن التخيل والمحاكاة في القول الشَّعري إذ لا يكون ارتباط القائل بالقول من حيث التجربة التي عاشها وبنى عليها قوله، بل من حيث النظر في فاعلية التَّخيل التي تتحقق بمدى التأثير النَّفسي للقول ذاته على المتلقي، دون مطابقتها للكلام لحال المقول فيه "أفضل الشعر ما حسنت محاكاته وهيئته وقويت شهرته أو صدقه أو خفي كذبه وقامت غرابته وإن كان يعد حذقا للشاعر اقتداره على ترويح الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثير له قبل إعمالها الروية فيما هو عليه، فهذا يرجع إلى الشاعر وشدة تخييله في إيقاع الدَّلسة للنفس في الكلام" (القرطاجني، 1981، ص 81).

وهكذا يكون التَّخيل قواما للشَّعر، ويمكن نسبة تحققه إلى الشَّاعر الذي يهدف إلى إيقاع المعنى من المتلقِّي الموقع الذي استهدفه لحظة الإبداع، ولا يهمله إذا كان القول صادقا أو كاذبا، فالشعر ليس يعد شعرا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل، يتحقق بفعل عملية التركيب المتمثلة في تعليق الدوال بعضها ببعض، فالوحدات اللغوية في مستواها الإفرادي، لا يمكن نسبتها إلى صاحبها، فهي ملكية مشتركة بين جميع الناس المبدعين وغير المبدعين، ذلك أن "المستوى الإفرادي بمعزل عن الاختصاص إذ الكلمة قبل دخولها في التركيب لا اختصاص لها بفرد دون آخر" (عبد المطلب، 1995، ص 192) ويظهر عمل المبدع، الذي يؤلف بين الوحدات الدالة على مستويات متفاوتة وفق إطار مرجعي متميِّز وخاصَّ به هو بوصفه فردا ثم مبدعا.

### المبحث الأول: المتلقي

لا يعدو دور المتلقي في التراث النقدي دور المستهلك، وهو دور سالب بالقياس إلى النظرة الحديثة إلى هذا الطرف من عملية التواصل، التي ترى المتلقي قارئاً يشارك في إنشاء النص، كما هو الحال بالنسبة إلى المبدع " فالمتلقي ليس مجرد مستقبل سلبي، فتبعاً لموقفه من الحياة وموقفه الفكري ونظراته الجمالية يتحدد اتجاه المبارزة الفكرية بينه وبين المبدع، إما نحو الاتفاق وإما نحو الصراع والتناقض" (المرعي، 1994، ص 357).

وبعبارة أخرى فإن عملية القراءة حديثاً لها بعدان، الأول من النص إلى القارئ والثاني من القارئ إلى النص، إذ بقدر ما يؤثر النص في المتلقي، يضفي المتلقي على النص دلالات وأبعاداً جديدة، كما أن هناك من ذهب إلى أبعد من هذا، فاعتبر عملية القراءة سبباً في اكتساب النص أدبيته إذ إن تدخل القارئ ليس ظاهرة عارضة، ففي القراءة والقراءة يكتسب النص أدبيته. وليس من شك في أن تصوراً كهذا حول المتلقي، لم يكن موجوداً عند ناقدنا، هذا على الرغم من أن العملية الإبداعية عنده، كانت تولي المتلقي اهتماماً واضحاً، فالعلاقة بين المبدع والمتلقي علاقة عضوية، وكما أن الأنا لا يستغني عن الغير في علم النفس، كذلك المرسل والمتلقي، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر في العملية التواصلية عموماً.

من هنا نفهم أن الفارق ليس في وجود المبدع دون المتلقي أو العكس، وإنما الفرق في مقدار الدور الذي يسند لأحدهما دون الآخر وأهميته، ولا يعدو دور المتلقي في نظرية حازم الشعرية وحلقة التواصل الأدبية أن يكون طرفاً، يهدف المبدع إلى التأثير فيه من الناحية الأخلاقية، إذ لم يصلنا منه شيء عن مشاركة المتلقي في قراءة النص وتفسيره، ذلك أن حازماً يبني تنظيره للشعر على أساس ثقافته الفلسفية عبر الفلاسفة المسلمين.

وورد عن هؤلاء أنهم اهتموا بوظيفة الإبداع وأثرها في القارئ من الناحية الأخلاقية لتحقيق التهذيب والتطهير، بالإضافة إلى أن الشعر في زمن حازم تدنى وفقد قيمه ووظائفه السامية، فرأى أن هذه القيم لا يستعيدوها الشعر إلا إذا كانت له وظيفة تربوية تعليمية " فالشعر لن يحقق غايته ويحدث أثره الإيجابي في حياة المتلقي ما لم يؤمن المتلقي نفسه بأهمية الشعر وجدواه" (عصفور، 1978، ص 293).

وهذه الأهمية تكمن في رسم أبعاد أخلاقية، يعمل الشعراء على تحقيقها بغية خلق الاهتمام لدى المتلقي، فتجعله يرى في الشعر مهمة نبيلة لها دورها في حياة الجماعة بشكل أو بآخر، خصوصاً

إذا حاكى أشياء متعلقة بهذه الحياة، وقدمها بكيفية مخصوصة للمتلقي، فتحرّكه وتجعله يسلك السلوك الأصوب.

ولا شك أن الشاعر، في تصور حازم، يعتبر فردا مكلفا بحمل رسالة وتأديتها على الصورة اللائقة للفنّة أو الجماعة التي يعيش معها، وإذا كان دور الجماعة، باعتبارها متلقيا، يستدعي أن يكونوا مسلمين بأهمية الفعل الذي يجمعهم بالمبدع، فإن هذا الأخير إلى جانب درايتته بصنعة الشعر، لا بد له أن يكون مؤمنا بأهداف رسالته وأهميتها في تأصيل العلاقة بينه وبين المتلقي، وتعميقها تعميقا يضمن تحقق النسبة الأكبر من نواياه التي أسس عليها بناءه للقصيدة أو الرسالة.

وهكذا كما تجلّى دور المبدع فيما ذكر سابقا، فإنّه سيتجلّى دور المتلقي أيضا في فاعلية التخيل وتأثيرها فيه، خصوصا أن الحديث عن تأثير التخيل في المتلقي مرتبط في نظر النقاد والبلاغيين والفلاسفة، أيضا بوظيفة النصّ الشعري والخطاب الإنشائي عامة، والمتلقّي يلي المبدع في الوجود، كما أن وظيفته بوصفه قارئاً، لم تحدّد في الدرس القديم، وظل دوره، باعتباره طرفاً في العملية الإبداعية باهتا في الغالب، إذ يمارس عليه النصّ أفعالا ينفعل لها إيجاباً أو سلباً، في حين ليس له على النصّ أي شكل من أشكال القراءة التي تقتضي حركة من المتلقي قارئاً إلى النصّ.

والمتلقي على الرغم من دوره السلبي، نجده يلزم المبدع حتى أنه يكاد يحدد مساره وحركته الإبداعية، ذلك أن الشاعر لا يتصور نصّه أو إبداعه، دون تصوّر قبلي لنوع من المتلقين، يتوقع منهم ردود أفعال معينة، وهكذا طرق النقاد القدامى المتلقي، انطلاقاً من رصد دور أفعاله داخل حلقة التواصل الأدبية.

وما دام الشعر يبني أساساً على التخيل، فما من شك أن منشئه ومتلقيه يبرزان معا عبر هذه الفعالية، وقد ألمحنا إلى ذلك فيما يخصّ المبدع الذي يتمثل دوره أساساً في حسن التخيل والمحاكاة، ذلك أن مبدع الشعر يعي عدة وظائف يحققها بناء النصّ الشعري، لكن أبرزها وأخصها به وبالشعر هو الإمتاع.

هذا دون أن ننسى غرض المتكلم ومقصده من السّامع، فالإفادة عند حازم تنبع من وظيفة الكلام ذاته "وأولى الأشياء بأن يجعل دليلاً على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها بحسب احتياجهم إلى معاونة بعضهم بعضاً على تحصيل المنافع وإزاحة المضار وإلى استفادتهم منه" (القرطاجني، 1981، ص 125)، وبذلك يوظف التخيل من أجل تحقيق الإفادة.

ويذهب محمد لطفي اليوسفي إلى أن القرطاجني من أبرز من طوروا هذا المبحث وأسهموا في بلورة ما جاء مجملا، سواء في نصوص المفكرين الأوائل أم في نصوص الفلاسفة الذين يعتمد على منجزاتهم، ذلك أنه يشير إلى أن الخطاب الشعري هو الذي يثير الإدراك الجمالي ويوقظه في ذات المتلقي (اليوسفي، 1992، ص 368، 369) بوصفه طرفا يستدعي أن يكون على قدر من الثقافة الفنية الراقية التي تتيح له الحضور في عالم المبدع والوقوف على ما كان مكنونا بداخله، وذلك بفضل متابعتة للصيغة ووقوفه على جملة العلاقات القائمة بين وحدات اللغة ألفاظا ومعاني، ويحاول من خلالها أن يلمس حركة الشعر الخفية، ليتقرى جميع أشكال الإيحاء الذي يشحن به الخطاب الشعري.

وفي تصور حازم، ليس كل متلق واعيا بأسرار الكلام وبدائعه، فهوان الشعر من هوان المتلقي، وهوان المتلقي مرده إلى قلة القراءة المؤدية إلى قصور واضح في التمييز بين أقوال القائلين العارفين بأصول الصنعة.

وحازم في هذا السياق، ينطلق من وضع أصبح ينزل فيه الشاعر منزلة أخس الناس وأنقصهم، ويعتبر الشعر فيه نقصا وسفاهة.

والحقيقة إنَّ النقص يرجع إلى المتلقي، الذي اختلَّت طباعه واشتبهت عليه طرق الكلام، وليس إلى الصنعة التي وضع ربيعها ووضيعها في كفة واحدة " فصارت نفوس العارفين بهذه الصنعة بعض المعرفة أيضا تستقدر التحلي بهذه الصناعة التي نجسها أولئك الأخساء واشتبه على الناس أمرهم وأمر أضدادهم فأجروهم مجرى واحدا من الاستهانة بهم" (القرطاجني، 1981، ص 125).

وما تطرقنا إلى مثل هذه المسألة إلا لنبيِّن مدى أهمية البعد الثقافي والجمالي في التلقي ذلك أن الأقوال الشعرية تبقى ساكنة مسدودة الطرق إليها ما دام المتلقي لا يتفطن إلى أسرارها وبدائعها، فالغوص في أعماق النص الشعري يتطلب أدوات من شأنها أن تخترق الضغط الذي يشكله ظاهر النص وبنيته السطحية

### المبحث الثاني: تفاعل القطبين وتحقق الوظيفة الشعرية

لم تأت آراء القرطاجني في حقيقة المبدع والمتلقي إلا كصيغة لما سبقت الإشارة إليه مع المنظرين الأوائل ولا سيما الفلاسفة الذين نظروا إلى التخيل من جهة فاعليته وتأثيره في النفس وركزوا على ما يجري في ذهن المتلقي لدى مباشرته للقول الشعري.

والملاحظ أنه ينظر إلى العملية الإبداعية بأركانها الثلاثة، المبدع، والنص، والمتلقي من حيث فاعلية التخيل، سواء عند القرطاجني أو عند غيره من النقاد، ونخص منهم هؤلاء الذين تشبعوا بثقافة فلسفية عبر الفلاسفة المسلمين.

فحازم إذ يقول إن الشعر كلام مخيل، فإنه يقصد الكلام وقائلة ومتلقيه، لأن هذه الفاعلية تمثل المنطلق الذي تؤسس عليه حلقة التواصل الشعرية عنده، فتكسيها خصوصية فريدة تميزها عن أي شكل من أشكال التواصل، لذلك لم يكن من الممكن التعرض للمبدع والمتلقي، دون تعليقهما بخاصية الشعر التوعوية المتمثلة في التخيل.

ففي حين ينظر إلى الأول من حيث براعته في إعادة تشكيل الواقع وتصويره في صور جديدة، ينظر إلى الثاني من حيث تأثيره ومتعته بهذا التشكيل الجديد للواقع، ومدى تحريكه ودفعه بما فيه من حفز وإثارة نحو سلوك يحقق الغاية التوجيهية التي وضع القول لأجلها، ذلك أن الشعر، فضلا عن أنه مبطن بالعوامل المحدثة للذة الجمالية في المتلقين، فإنه محمل بجهاز معرفي وقيمي يترجم في وظيفة تعليمية، غايتها نقل معاني الوجود وخالصة الفكر إلى الجمهور، ووظيفة تربوية تستهدف التهذيب الأخلاقي من خلال رسم الفضائل الإنسانية في النفوس (ابن سينا، 1973، ص 133).

ولا تفوتني، في هذا المقام، الإشارة إلى أن حازما في معرض حديثه عن طرق المعرفة بما ينقسم إليه الشعر بحسب إيقاع الحيل الشعرية فيه، يستعرض عناصر حلقة التواصل الأدبية فيقول: "والأقاويل الشعرية أيضا تختلف مذاهبها وأنحاء الاعتماد فيها بحسب الجهة أو الجهات التي يعتني الشاعر فيها بإيقاع الحيل التي هي عمدة في إنهاض النفوس لفعل شيء أو تركه أو التي هي أعوان للعمدة، وتلك الجهات هي ما يرجع إلى القول نفسه أو ما يرجع إلى القائل أو ما يرجع إلى المقول فيه، أو ما يرجع إلى المقول له" (القرطاجني، 1981، ص 346).

وهو إذ يستعرضها يربطها بجملة من الوظائف، فالماخذ الذي من جهة القائل، من شأنه أن تقع معه الكلم مستندة إلى ضميري المتكلم كثيرا، ثم المأخذ الذي من جهة السامع، فكثيرا ما تقع فيه الصيغ الأمرية، وأما ما يرجع إلى المقول به فتقع به الأوصاف والتشبيهات ويستعمل في الغالب مع ضمائر الغيبة.

ويقارب حازم في تصوره هذا أحد أعلام المدرسة الوظيفية وهو (رومان ياكبسون) الذي رأى أن النظر في الحدث اللساني يكون من جوانب ستة وهي المتكلم ثم السامع ثم الرسالة ثم السياق



فالقناة وأخيرا الشفرة، ويعلق ياكبسون مثله مثل القرطاجني الوظيفة التعبيرية بالمتكلم، حيث تتجلى من خلال استعمال صيغ التعجب، في حين يعلق الوظيفة الإيحائية بالسّامع، فتتجلى في استخدام صيغ الأمر، وأما الوظيفة الذاتية، فتخص أساسا السّياق، وتكون باستخدام ضمير الغائب.

ونحن إذ لمسنا هذا التقارب الشديد في تحديد عناصر التواصل بين الرجلين وهو أمر سبق أن أشار إليه عبد الله الغدامي، لم نتصور أن المقاربة ستكون أعمق لدرجة التّطابق في تعليق الوظائف بعناصر التواصل المذكورة والمتمثلة في القائل والمقول فيه والمقول له، ولعل هذا ما يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن القرطاجني قد اتضحت في تصوره حلقة تواصلية لا تقل عما حققه النقاد واللّسانيون في هذا المجال حديثا، على الرغم من أن حديثه عن عناصر دورة التّواصل جاء عرضا، ضمن قضايا أخرى متعلّقة بالنّص الشعري وإمكانات تأثيره في السّامع، ذلك أن عملية التّواصل الشعري عند حازم لا تتمّ إلا بالنّص والعناصر الأخرى المتفاعلة معه، وهي المرسل والمتلقي والسياق.

وعموما يمكننا القول، إن عناصر التواصل في الخطاب الشعري عند حازم تعتمد أساسا على الرسالة في إبداع الصّنع فيها وإجادتها، وفي اتحادها مع السياق الذي جاءت فيه، ويأتي الباث والمتلقي لرسم الاتجاه الذي تعمل فيه الرسالة لتحقيق شيء من الحركية، ذلك أن القول في تصور حازم يبنى على أساس ما يفترض من ردود أفعال لدى المقول له ويبقى النّص مجالا لتفاعل كلّ من الإحساس المفترض وجوده لدى المتلقي، والإحساس المفترض أن يكون سببا في الإبداع.

وهكذا نجد للشاعر وظيفة غاية في الأهمية، باعتباره يشكل من نظام اللغة العام نظاما خاصا به هو، ولكن يليق بالجماعة التي يوجه إليها كلامه، لأنّ الشّعراء في تصوّره هم أمراء الكلام يصرفونه أنّى شاءوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم كإطلاق المعنى وتقييده وتصريف اللفظ وتعليقه... إلى غير ذلك.

ومعنى ذلك أنّنا سنجد أنفسنا أمام بعدين اثنين في النص الشعري، الأول موضوعي يتوقف على اللّغة إذ بها تصبح عملية الفهم أمرا ممكنا وهي خاصية يشترك فيها الشّاعر وغير الشّاعر، وأما الثّاني فهو البعد الذاتي ويظهر في استخدام اللّغة الخاصّ بالمبدع فقط بحيث تكون له الحرية في اختيار تقنيات يمارسها على محوري الكلام التركيبي والاستبدالي اللّذين يمنحانه القدرة على كشف تجربته وتوصيل غرضه إلى جماعة أو جمهور من المتلقين.

وحازم يدرك هذا الأساس ويشير إليه في معظم المسائل والمباحث التي طرقها في منهاجه، وإليك في هذا السياق بيت شعر لأبي تمام وآخر لأبي سعيد المخزومي، ورد ذكرهما عند حازم ليبين أسلوب كل منهما في بناء قوله وتشكيل مادته لتحقيق التناسب والتآلف بين معطيات المادة، فيقول أبو تمام [البسيط]:

يا بعد غاية دمع العين إن بعدوا  
هي الصبابة طول الدهر والسهد  
ولو قال ما بعد غاية دمع العين إن بعدوا لفقد البيت أو القول حسن الموقع من النفس، ذلك أن اقتران التعجب بالمعنى في صورة النداء، حسن منزع في الكلام ولطف مأخذ فيه، وهو إستراتيجية خاصة في القول كما وضعه صاحبه أبو تمام، لذلك فكل تغيير يلحق القول سيزيل بصمة قائله، وكذلك الحال بالنسبة إلى قول أبي سعيد المخزومي [البسيط]:

ذنبى إلى الخيل كرى في جوانبها  
إذا مثنى الليث فيها مثنى مختل  
فتغيير القول إلى (كم أذنبت الخيل بكري في جوانبها)، يجعلنا لا ندرك الحسن الذي أدركناه مع العبارة التي لأجلها حسن المعنى، والتي هي من وضع أبي سعيد المخزومي بوصفه مبدعا. وبهذا قدم النّصان الشعريان بناء تركيبيا مخصوصا عندما جاء على هذه الصيغة غير المباشرة، فالمتلقي أمام هذا النوع من الخطاب، يمارس نوعا من البحث عن حقيقة المعنى الذي تحمله الصيغة حتى إذا اكتشفه وهو خفي لا يدرك من القراءة الأولى، كان لذلك وقع خاص على نفسه وأثر عليها.

من هنا كانت بعض النصوص بحاجة إلى متلق خاص لاستيعابها والوقوف على دلالاتها التي رسمها أصحابها، فالخطاب الشعري يتميز بحركة خفية تستدعي معرفتها وقوفا متمعنا وطويلا، وتفاعلا بين القائل والمقول له، من هنا يمكننا التأكيد أن دور كل من المبدع والمتلقي ليس من حيث مشاركتهما الفاعلة في إخراج النص على صورة معينة، ولكن أيضا من خلال حضورهما على جميع مستويات الكلام: البسيطة والمركبة، السطحية والعميقة.

#### النتائج:

من خلال ما سبق نجد أن البحث في الظاهرة الشعرية يتخذ مسارا خاصا من المنظور البلاغي، يقوم على بلورة القضايا البلاغية التي تؤسس البعد الفني للخطاب البلاغي واحتلت فيه الوظيفة مكانا بارزا لتصبح جوهرها، يستطيع الناقد بموجها، أن يبرر جانبها هاما من خصائص الخطاب التي تصل بالمعنى إلى غايته وهدفه لدى السامع.

إن اهتمام القدماء بمقتضيات الأثر والتأثير لدى المخاطب يدل على أن المتلقي يمثل في تصورهم أبرز عناصر الخطاب بوصفه المظهر العملي لوجود هذا الخطاب وتحققه، لذلك اعتبرت البلاغة تبعاً لهذا التصور منهجاً ثابتاً للخطاب الأدبي ونعني هنا جملة المقاييس الجمالية والمعطيات الأسلوبية الفاعلة في توليد النص البليغ والخصائص المتنوعة التي تحفظ القدر الأكبر من البيان وتعطيه إمكانية التأثير.

ونستنتج من هذا أن القدماء أكدوا حقيقة العلاقة الترابطية والتفاعلية الحاصلة بين طبيعة الشعر ووظيفته، إذ يظهر من أمر هذه العلاقة أن السمة الجمالية تنزل شرطاً ثابتاً لشعرية الدلالة وبيان ذلك أن المعاني الشعرية ليست إلا محصلة لعملية الصياغة أو ما عرف بالمحاسن التأليفية، وهذه العملية تؤكد الدور الجمالي للشعر بوصفه إبداعاً محوره تجربة الشاعر ولغته الجمالية، وغايته ومقصده المتلقي.

## المراجع:

- ابن سينا. (1973). فن الشعر ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو (عبد الرحمن بدوي، تحقيق ط.2)، دار الثقافة. جمعي، الأخضر. (1996). نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين: خلاصة قراءة، مجلة اللغة والأدب، 5(1)، 5-12. الشايب، أحمد. (2003). الأسلوب دراسة تحليلية لأصول أساليب الخطاب (ط.12)، مكتبة النهضة المصرية. صمود، حمادي. (1988). الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة (ط.1). الدار التونسية للنشر. صمود، حمادي. (2010). التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة) (ط.3). دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- عبد المطلب، محمد. (1995). جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم (ط.1). الشركة المصرية العامة للنشر لونغمان.
- عبد المطلب، محمد. (1995) قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني (ط.1). مكتبة لبنان ناشرون، والشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان.
- عصفور، جابر. (1978). مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، دار الثقافة.
- القرطاجني، حازم. (1981). منهاج البلغاء وسراج الأدباء (محمد الحبيب بن الخوجة، تحقيق ط.2)، دار الغرب الإسلامي.
- المرعي، فؤاد. (1994). في العلاقة بين المبدع والنص والمتلقي، عالم الفكر، 23، (1، 2)، 335-360. اليوسفي، مصطفى لطفي. (1992). الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب.



## Reference

- Ibn Sīnā. (1973). *Fann al-Shi‘r ḍimna Kitāb Fann al-Shi‘r li-Aristū* (‘Abd al-Raḥmān Badawī, taḥqīq 2<sup>st</sup> ed), Dār al-Thaqāfah, (in Arabic).
- Jam‘ī, al-Akhḍar. (1996). Nazariyat al-Shi‘r ‘inda al-Falāsifah al-Islāmiyyin: Khulāṣat Qirā‘ah, *Majallat al-Lughah & al-‘Adab*, 5(1), 5-12, (in Arabic).
- al-Shayib, Aḥmad. (2003). *al-Uslūb Dirāsah Taḥlīliyah li-Uṣūl Asālib al-Khiṭāb* (12 Ed), Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, (in Arabic).
- Ṣammūd, Ḥammādī. (1988). *al-Wajh & al-Qafā fi Talāzum al-Turāth & al-Ḥadāthah* (1<sup>st</sup> ed). al-Dār al-Tūniṣiyah lil-Nashr, (in Arabic).
- Ṣammūd, Ḥammādī. (2010). *al-Tafkīr al-Balāghī ‘inda al-‘Arab: ususuḥu & taṭawuruh ilā al-qarn al-Sādīs* (Mashrū‘ Qirā‘ah) (3<sup>rd</sup> ed). Dār al-Kitāb al-Jadīdah al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad. (1995). *Jidāyat al-‘Ifrād & al-Tarkīb fi al-Naqd al-‘Arabī al-Qadīm* (1<sup>st</sup> ed). al-Sharikah al-Miṣriyah al-‘Āmmah lil-Nashr Lūnjmān, (in Arabic).
- ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad. (1995) *Qaḍāyā al-Ḥadāthah ‘inda ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī* (1<sup>st</sup> ed). Maktabat Lubnān Nāshirūn, & al-Sharika al-Miṣriyah al-‘Ālamīyah lil-Nashr-Lūnjmān, (in Arabic).
- ‘Uṣfūr, Jābir. (1978). *Mafhūm al-Shi‘r: dirāsah fi al-Turāth al-Naqdī*, Dār al-Thaqāfah, (in Arabic).
- al-Qarṭājannī, Ḥazim. (1981). *Minḥāj al-Bulaghā’ & Sirāj al-Udabā’* (Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūjah, taḥqīq 2<sup>st</sup> ed), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Mar‘ī, Fū‘ād. (1994). *fi al-‘Alāqah bayna al-Mubdī‘ & al-Naṣṣ & al-Mutalaqqī*, ‘Ālam al-Fikr, 23, (1, 2), 335-360, (in Arabic).
- al-Yūsufī, Muṣṭafā Luṭfī. (1992). *al-Shi‘r & al-Shi‘riyah, al-Falāsifah & al-Mufakkirūn al-‘Arab mā Anjazwh & mā Hafwā ilayhi*, al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb, (in Arabic).





## The Centrality of Women in Muhammad Ibrahim Yaqoub's Collection 'Hafat Sabi'a': A Psychological Study

Dr. Mariam Husein Al-Harithi\*

[h.Mariam@tu.edu.sa](mailto:h.Mariam@tu.edu.sa)

### Abstract:

This research presents a psychological analysis of the motivations for the centrality of women according to the poet Muhammad Ibrahim Yaqoub in his collection 'Hafat Sabi'a' (The Seventh Edge) and aims to explain the heavy presence of the poem on the lips of women in the collection, and the secret of the poet's self-hiding behind the other (the center). The research was divided into two sections: first: the marginalization of the self, and second: women's sovereignty (the center). To reveal the inner self, we relied on psychological reading with the help of psychoanalysis. The research concluded with the following results: the link between women's rejection of stability and the anxiety of the poet's self, in an attempt by the poet to abolish the inherited ideas about women's subordination to men. The researcher also identified the most important psychological reasons for the lack of security, which formed the history of the poet's childhood complex; Thus, the woman occupied the center circle in causing anxiety, and the poet sided with the margins.

**Keywords:** Center and Margin, Women's Issues, Deprivation Complex, Psychoanalysis.

---

\* Assistant Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Taif University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Harithi, Mariam Husein. (2024). The Centrality of Women in Muhammad Ibrahim Yaqoub's Collection 'Hafat Sabi'a': A Psychological Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 245 -264.

© 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.



## مركزية المرأة في (ديوان حافة سابعة) لمحمد إبراهيم يعقوب: قراءة نفسية

د. مريم حسين الحارثي\*

[h.Mariam@tu.edu.sa](mailto:h.Mariam@tu.edu.sa)

### الملخص:

يقدم هذا البحث تصورا تحليليا نفسيا عن دوافع مركزية المرأة عند الشاعر محمد إبراهيم يعقوب في ديوانه (حافة سابعة)، ويهدف إلى تفسير الحضور الكثيف للقصيد على لسان المرأة في الديوان، وسرّ توارى الذات الشاعرة خلف الآخر (المركز). وبحسب ما استلزمه البحث من تفصيل فقد تم تقسيمه إلى مبحثين: أولا / تهميش الذات، وثانيا/ سيادة المرأة/ المركز. وللكشف عن مكنون الذات تم الاتكاء فيه على القراءة النفسية بالاستعانة بالتحليل النفسي. ثم كانت النتائج التي توصل لها البحث ومن أهمها: الربط بين رفض المرأة للاستقرار وقلق الذات الشاعرة في محاولة من الشاعر لإلغاء الأفكار الموروثة عن تبعية المرأة للرجل، كما وقفت الباحثة على أهم الأسباب النفسية لغياب الأمان والتي شكلت تاريخ عقدة الطفولة عند الشاعر؛ وبذلك احتلت المرأة دائرة المركز في إحداث القلق، وانحاز الشاعر إلى الهامش.

الكلمات المفتاحية: المركز والهامش، قضايا المرأة، عقدة الحرمان، التحليل النفسي.

\* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الطائف - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحارثي، مريم حسين. (2024). مركزية المرأة في (ديوان حافة سابعة) لمحمد إبراهيم يعقوب-قراءة نفسية، الآداب  
للدراستات اللغوية والأدبية، 6(1): 245-264.

© 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.

## المقدمة:

يُقال لا وجود للذات دون الآخر المشارك لها، والمحدد لهويتها؛ لذا يرتبط وجود الذات بوجود الآخر. ونحن نعلم أن الذات لديها القدرة على التأثير والتأثر، الذي بدوره يشكل الهوية الذاتية والغيرية. هذا التأثير يتسع ويتقلص حسب رغبة الذات في تقدير أنها أو تشكيل هويتها؛ أيضًا بدوره قد يخرج عن المؤلف فيطغى على الذات، يمحو هويتها أو يلغيها؛ وتفسير هذا يعود إلى انسلاخ الذات عن الهوية أو رفضها للتشكيل الهوياتي المتمثل في البيئة، المجتمع، الثقافة... إلخ؛ لذا نجد الذات تسعى دومًا للمركزية، والاستئثار بالتأثير الاستعلائي، وتقليص مفهوم التبعية المقزمة للذات، خشية أن يتصدر الآخر المشهد فيستأثر بالمركز.

لم يكن مفهوم المركزية والهامشية مفهومًا عبثيًا في تشكيل الهوية، إن عملية التمكين الهوياتي مهمة تستدعي الوعي، وامتلاك الإمكانيات الإنسانية والثقافية والعلمية... إلخ، التي تحقق مستوى التمكين الفعلي للاستقلال أو التبعية لكن يحدث أن تشكل الذات الشعرية معاناتها في صورة أخرى، تجعله ميدانًا للبوح، قد يكون هذا الآخر هو وجه الذات المتواري خلف القصيدة، وهذا ما نجده في ديوان (حافة سابعة)؛ إذ تحضر الذات هامشية، والصدارة المركزية للمرأة، وهذا الحضور يثير لدينا إشكالية تساؤلية حول سبب توارى شاعرنا خلف صوت المرأة الطاغى على قصائده.

يُقدم هذا البحث تصورًا تحليليًا نفسيًا عن دوافع مركزية المرأة عند الشاعر محمد يعقوب في ديوانه (حافة سابعة)، بالإجابة عن تساؤلات البحث:  
كيف نفسر الحضور الكثيف للقصيدة على لسان الأنثى في ديوان (حافة سابعة) لمحمد يعقوب؟

-ما سبب توارى الذات الشاعرة خلف شعور الأنثى؟

-لماذا ارتبط النفور بالمرأة؟

-ما تفسير القلق المستمر من الشاعر تجاه علاقته بالأنثى؟

وباعتبار ما استلزمه البحث من تفصيل كان طرح الموضوع في مبحثين:

الأول: تهميش الذات.

الثاني: سيادة المرأة / المركز.

ثم كانت الخاتمة، وضمت أهم النتائج، تلمها قائمة بأهم المصادر والمراجع.

## المبحث الأول: تهميش الذات

إن هوية الأنا عند الشاعر محمد يعقوب بقدر ما تعلن عن حضورها بما يميزها من خصوصية؛ فإنها تبتعد عن المركز وتتلاشى أحياناً؛ لتترك مساحة لحضور الآخر المختلف عنها في خصوصية هويته الجندرية، على اعتبار أن هذه الأنا الشاعرة جزء من المركب الإنساني في شموله للتعبير عن الذات الإنسانية بصفة عامة.

وفي خضم هذه العلاقة التي تصل عند محمد يعقوب إلى درجة التمازج، تتقاطع أصداء الذات الإنسانية للتماهي بالآخر؛ توجساً من اللوم ورغبة في تحرير الأنا من نطاق الصمت إلى البوح عن طريق الرمز "ففي معظم نظريات التحليل الثقافي المعاصر تعتبر الثقافة رموزاً أو علامات لها معانٍ تحتاج إلى تفسير...." (بيرجر، بيترل، ودوجلاس، وفوكو، ميشيل، وهابرماس، يورجين، 2009، ص 11)؛ فكانت القصيدة عند محمد يعقوب الفضاء الأنسب، لتبادل الأدوار والمواقع مع المرأة؛ لتنسحب الذات من دائرة المركز وتأخذ دور الهامش فتحتل المرأة المركزية.

إن هذا الإقرار من الشاعر بمركزية المرأة هو إقرار بالإنسانية؛ لذا نجد علاقة الرجل بالمرأة في شعر محمد يعقوب هي علاقة تكامل، وهو بذلك ينسف المفاهيم حول الحقيقة التي تقر بسيادة الرجل وتبعية المرأة، ويؤكد يعقوب أن جوهر الإبداع هو الحرية التي تحرر المرأة من قيد النظرة المتوارثة، مثبتاً قدرتها على خلق القصيدة، كما يؤكد أن الإبداع يكمن في جمال النص ولا يحتكم إلى فكرة ذكورية أو أنثوية؛ فالهدف هو استكناه خبايا النفس وما يعترتها من ألم أو ما يقتضيه الأمل من استزراع الحلم.

هذه القدرة على التغيير عند يعقوب يصفها بيكوباريك بقوله: "هم قادرون على الارتقاء إلى أساليب الطبيعة العنيدة والأولية، وفهم هذه الأساليب والسيطرة عليها، والانعطاف خارج مساحات الحرية، والتصرف على أساس أنهم متحررون في اختيار الحكم والاستقلال" (باريك، 2013، ص 329).

وكأن الشاعر هنا يؤسس لحضور قوي للمرأة في الخلق والإبداع. هكذا تتصدر المرأة مشهد القصيدة لتبقى ذات الشاعر هامشاً أمام سيادة الأنثى، يقول محمد يعقوب في قصيدة (عيد الحب) (يعقوب، 2020، ص 18):

دنت إلي أنوثه شرقيةً



## الآداب

للدراستات اللغوية والأدبية

مركزية المرأة في (ديوان حافة سابعة) لمحمد إبراهيم يعقوب  
قراءة نفسية

والقلبُ منتهبٌ كعادة قلبي

وتبسمت قالت:

ألست تحبني

وتقول إنك صاحب المتني

اكتب إلي قصيدةً مجنوناً

فالليل يفتح باب عيد الحب.

نجد المرأة هنا تدير دفة الإبداع، في حين أن دور الشاعر يكمن في تلبية الرؤية الإبداعية التي تسعى إليها ذائقة المرأة؛ لتصبح في القصيدة هي القوة الجبارة التي ترقى إلى مستوى السيطرة على إبداع الشاعر، هذا ما دفع يعقوب إلى اعتبار القصيدة تضميناً لفظياً، وتجريداً مكرراً؛ إذا لم يحمل وجه المرأة، يقول في قصيدة (تسرقتني طفولة وجهها) (يعقوب، 2020، ص 19):

أصغي

وتسرقتني طفولة وجهها

إذ كل شيء في الطفولة يُربك

وأهمّ أقطف لثغَةً في رائها

فتميل بالخجل الخفيف

وتضحك!

تلك الشعلة التي تضيء روح الشاعر لالتقاط المعنى الشعري هي المرأة، وبذلك يطمس أي إبداع خارج هويتها بل يجعلها هي في دائرة المستثنى. هكذا يصبح حضور الذات الشاعرة في دائرة الاستكراه والتمهيش، تلك الدائرة المغلقة لا يمكنها امتلاك مفاتيح الإبداع دون روح المرأة، يقول أيضاً في قصيدة (يا أمان الله) (يعقوب، 2020، ص 20):

أُسَيِّ

الغيمة البيضاء

في كلماتها مطرا..

وأهطلُ

ملء خفتها



لأسمع روحها وأرى

.....

وتضحك

يا أمان الله،

كيف تورّط الشعرا؟!

الاعتداد هنا بأولوية المرأة الشعرية عزّز الاعتقاد لدينا بأن لا شعر ولا شعور للذات في غيابها. ويظهر جلياً عند محمد يعقوب العناية التامة بتفاصيل تلك الأنثى، وتهميش الذات، يقول في قصيدة (ماء ورد) (يعقوب، 2020، ص 23):

هي فضة مصقولة

في غيمة

من لازورد

كل التفاصيل

الشبية

كيف سالت ماء ورد.

العودة لتفاصيل المرأة عند محمد هي دعوة للتمسك بالأمل والحب، في ظل قسوة الظروف التي تمر بها تجربة الحب عنده، إن هذا الالتفاف حول المرأة يفسر الكم الكبير من العواطف التي تترجمها ذات الشاعر، والتي تظهر في أشكال لغوية ورمزية متعددة، فالحب عند محمد يعقوب باب مفتوح لحضور المرأة، والتمرير من خلالها لعاطفة الحب الإنسانية.

هنا في شعر محمد يعقوب العلاقة بين المركز والهامش علاقة تبعية، المرأة تدير دفة العلاقة وهو يتبعها، خاصة أن مسألة الحب والفشل فيه أصبحت عنده قضية تحمل صوتها الأنثى، تلك الأنثى العصيّة التي فشل الشاعر في الوصول إليها، ومن ثم عجز عن إيجاد علاقة ترقى إلى مستوى أمانيه في الحب، كما استحضر صوتها ليسند إليه السبب والعلّة.

إن مسألة الحرمان من الحب مسألة معقدة عند الشاعر محمد يعقوب: لذا نجد الحبّ هو حرب وتبعاته هي أسوأ من مخلفات الحروب، يقول في قصيدة (الحبّ والحرب) (يعقوب، 2020، ص 86):

- في الحب أرواح تؤجل موتها

- في الحرب؟



## الآداب

للدراستات اللغوية والأدبية

مركزية المرأة في (ديوان حافة سابعة) لمحمد إبراهيم يعقوب

قراءة نفسية

- موت كامنٌ وجبانٌ
- في الحب لا قتلى سوى من آمنوا
- في الحرب؟
- لا يبقى سوى من خانوا
- في الحب ننسى أن نعرّف حزننا
- في الحرب؟
- يفلت عنوةً نسيان
- في الحرب أسباب الهزائم تنتهي
- في الحب؟
- كل هزيمةٍ إنسان!

هذه المفارقة البلاغية بين الحرب والحب، تؤكد أن الحب عند يعقوب أسوأ من توقعات الحرب (في الحب لا قتلى سوى من آمنوا) فكيف يُقتل من أعطى وأمن وصدق؟ هذه العقدة العاطفية عند الشاعر ألزمته شعور الحزن وخيبة الأمل، والخوف من العطاء الذي قد يترتب عليه فقدان الشريك أو نهاية الحب، يقول في قصيدته (لو أحببتني أنتِ) (يعقوب، 2020، ص 32):

أنا

من حكمة الأيام

لم أملك سوى صمتي

فأوهامي

التي ذهبت

كأوهامي التي تأتي

.....

فهل في الأمر

معجزةٌ

إذا أحببتني أنتِ!

استجداء الحب يؤكد افتقار الشاعر إلى الحب والأمان في حياته السابقة وهو السبب خلف هذا القلق العاطفي "فهذه الخبرة السابقة ظلت في الذاكرة وساعدت على بلورة المعنى المنسوب للحياة - تعريفنا للحياة - فإن كل ذكرى ما هي إلا دافع للتذكر" (آدلى، 1996، ص 41).  
إن عقدة الحرمان هذه تعود- لمرحلة الطفولة، فقد ذكر لي الشاعر بتواصلي المباشر معه أن والده في طفولته كان يغيب عنه كثيرًا، مما أثر على نفسيته، فالصحة النفسية تؤكد أن مرحلة الطفولة ذات دور رئيس ومهم في تنشئة الفرد، وهذا الإهمال من طرف الوالدين أو الغياب عن الطفل على شكل إنكار أو حرمان لفترة طويلة يؤدي إلى شعور الطفل بعدم الأمان والاستقرار؛ يؤكد ذلك (هاريت ولسن) حيث يرى أن الطفل يحتاج إلى حاجتين أساسيتين: هما الحب والشعور بالأمان، فهما يمثلان أهمية أكبر من حاجاته المادية، وال فشل في تزويد الطفل بهاتين الحاجتين يعتبر دليلًا على الإهمال وتجنّيًا على الطفل (عويضة، 1996، ص 158).

وهذا بدوره يؤدي إلى اضطراب العلاقة الاجتماعية فيما بعد، كذلك يعزز شعور الرفض: يقول محمد يعقوب في قصيدة (أقصى الوهم) (يعقوب، 2020، ص 27):

ونسأل

عند بدء الحب:

نمضي أو نغادره؟!

وسوف يخاف هذا القلب

يحدث ما نحاذره

ولكننا

نعيش الوهم

أقصى الوهم آخره.

فالحب عند يعقوب بداية حذرة، هنا مسألة تردد (نمضي - نغادره) هذا التردد والحذر والخوف اضطرابات وتوهم (نعيش الوهم - أقصى الوهم)، وهنا يتضح إجابة تساؤلنا، هل بالفعل الأنتى سبب معاناته أم هو الماضي الذي ترك في نفسه هذا القلق؟

يصف ذلك سيغموند فرويد بقوله: "فالعامل النفسي بالانطباع الآني، وبالمدافع المرتبط بالحاضر... يعود إلى هذا الموضوع، إلى الذكريات المتعلقة بحدث قادم من الماضي، وغالبًا ما يكون



حدثاً طفولياً.. بمعنى تحقيق حلم اليقظة أو الخيال الذي يحمل آثار منبعه من هذا الواقع ومن الذكرى معا... وبذلك يكون الشاب الحالم (الشاعر) قد عوّض نفسه بما كان يريد أن يملكه في طفولته العنيدة وهو: البيت الآمن والوالدين العزيزين... " (فرويد، 2017، ص68).  
فالأنثى هي مركز المعاناة وهي المخلّصة، هي عقدة الماضي وقلق الحاضر، وكل هزائمه، يقول في قصيدة (أحلى من العنب) (يعقوب، 2020، ص 28):

نبكي مصادفةً بلا سببٍ

ونحن أحياناً بلا سبب

ونعود مهزومين

لا أحدٌ

يدري بما في القلب من تعب

.....

لا شوك

غير الحبّ يجرحنا

لكنه أحلى من العنبِ

هذه المرأة هي سلاله أوجاعه الماضية، هروب الشاعر إليها وطغيانها على وجدانه الشعري يعد دليلاً نفسياً على حاجته للأمان. يقول في قصيدة (من بالجرح يكثرث) (يعقوب، 2020، ص 29):

ونخطئ

مرة أخرى..

ومن بالجرح يكثرثُ؟!

فهذا الحبّ

نفى فيه، عن قصيدٍ،

وننبعث

.....

ونلحن حظناً عبثاً

ونحن

## الحظّ والعبث

الفشل هو الحظ الذي لازم الشاعر في علاقته بالمرأة، رغم أنه كان يأمل في الاستقرار والأمان، لكنه يخطئ مرة ثانية، فما خطأ الشاعر الأول؟ خطأ الشاعر الأول هو خطيئة الحرمان الأبوي، ذلك الخطأ الذي ترك أثره لاحقاً في كل تجربة حب فاشلة مع الأنثى، هذا الاعتراف بالخطأ يحاول محمد يعقوب أن يمرر من خلاله مفهوم التسامح رغم كل شيء "وبناء على ذلك يتطلب التسامح ذاكرة للإطار السلبي الذي يدخل في نطاقه أن إيذاء الذات قد حدث، وبذلك يتذكر المُساء إليه المُسيء والأحداث المؤذية" (ماكلو، وبارجمنت، وثورسين، 2015، ص 201).

وتستمر تساؤلات الحيرة والقلق تجاه إنجاح علاقة الحب، هاجس شاعرنا، يقول في قصيدة (هل كان يمكنها... هل كان يمكنه) (يعقوب، 2020، ص 33):

ما لا نسرُّ به ما ليس نعلنه

قلبٌ يحنُّ

ولا ذكرى تطمئنهُ

سدى نحاول أن ننسى بلا سببٍ

يخوننا الوقت، يقسو ما نؤمّنهُ!

إنا مساكين:

في النسيان مهزمنّا

عطرٌ قديمٌ، ولحنٌ إذ نندندنهُ

ويستبدُّ سؤالٌ

في بساطته

هل كان يمكنها... هل كان يمكنه؟!

سؤال إنجاح علاقة الحبّ مع المرأة يردده شاعرنا دومًا، ويرتبط السؤال الملقق بالماضي (قلب يحن، نحاول ننسى، ذكرى، النسيان، عطرٌ قديم) هذا القلق القديم القابع في نفس الشاعر، امتدّ ليبحر فكرة الأمان مع الأنثى.

يكرر الشاعر دلالة الماضي (العلة) خلف حالته الحاليّة مع المرأة في قصيدة (كتّا نرى الأشياء)

(يعقوب، 2020، ص 34):



لم يرتبك

فيما التفت مرّة

كي نقرئ الحب القديم سلاما

اليأس استبد به لدرجة الشك في وجود (الحب - الصداقة)، فهو يعبر هنا عن تشظي الذات، وتدهور سلّم القيم الاجتماعية العاطفية. "وتظهر حالات تشظي الذات نفسها أولاً عندما تخزن الخبرات الصدمة في الذاكرة على شكل شظايا حسية... ويعاود التشظي الذهني عندما يكون هناك فشل لاحق في تفعيل هذه الذكريات" (صفر، 2013، ص14).

وهذا بدوره عزّز في نفس الشاعر الاعتقاد بعدم استحقاقه للحب أو الاهتمام، يقول في

قصيدة (لا تذهبوا في الحب) (يعقوب، 2020، ص 35):

لا تذهبوا في الحب تمّاً كاملاً

وتخففوا...

قد ترجعون خفافا

وتمهلوا..

فالذكريات وشيكة

والنهر يوشك أن يكون ضفافا

إن الحنو

مكيدة وقتية

لا قلب من أثر الحنو تشافي

فتيها

طبع الحياة يخونها

من ملّ مال، ومن تعلق خافا

في هذا النص الذي يُعدّ رأس الحكمة عند الشاعر في العلاقات (طبع الحياة يخونها، من ملّ

مال، ومن تعلق خافا)، هذا بيان ختامي لمستوى الارتباط العاطفي الذي يشعر به الشاعر تجاه هذه

الأقطاب في تاريخ الأسرة (العلاقات).



إنه مشهد تراثي فيه الذات العواطف الإنسانية الكبرى (لا تذهبوا في الحب نهبًا كاملاً، تخففوا، قد ترجعون خفافاً)؛ ف (قد) هنا للتشكيك، ولكي تتحقق الأمان في الحب لا بد أن يكون الإنسان على حذر وترقب، وتبقى فكرة الشك رديفًا لليقين في علاقة الحب عند محمد يعقوب، الأمان صفر، يجب التخفف من ثوابت اليقين في الحب (وتمهلوا، فالذكريات وشيكة)، لا جدال في كون الحب عند الشاعر مجرد ماضٍ لا بقاء له سوى الذكريات، مسألة الاستقرار فيه مستحيلة، وهذا بعينه هو العذاب (إن الحنو مكيدة، لا قلب من أثر الحنو تشافي)، فالشاعر يقدم نصًا توعويًا عن مفهوم الحب في حدود تجربته، وهو نص رغم ما يحمله من حكمة ذاتية، فإنه مرعب ومأساوي، "وإن تهيئة الرجال لهذا الدور... يجعلهم مستعدين لمحاولة إجهاد أجسادهم، وقلوبهم، وعقولهم إلى أقصى الحدود" (ويتمر، 2007، ص31).

وبهذا يكشف لنا الشاعر عن سبب معاناته الأزلية وهو (التعلق)، وبهذه العاطفة العالقة في تاريخ الشاعر تحتل المرأة دائرة المركز في إحداث هذا القلق، وينحاز هو إلى الهامش، إذ تمكنت من جعله قلقًا مغتربًا نفسيًا واجتماعيًا وأسرّيًا.

من خلال النصوص السابقة نجد الذات الشاعرة؛ ذاتًا لا تتصف بالتواصل والرضا مع المرأة، فالقلق والتوتر والشك هي "بنية يتيمة مركبة، تعبر عن موقفه من العالم" (كلر، 2018، ص31)؛ لذا نلمس الذات مترددة خائفة خاضعة، تابعة لرغبة المرأة وانفعالاتها، فهي ذات غير فاعلة، تعيش حالة انتظار أشبه بالاحتضار؛ تنتظر من المرأة (قبولها، رضاها، أمانها، استقرارها، ثقمتها...)، ذات لا تستمد قوتها من صميم إرادتها، بل تستدرها من قبول المرأة أو رفضها، من إقبالها أو نفورها، من استقرارها أو خيانتها، ذات قلقة لا تعرف سبل المعالجة.

فالشاعر لم يمنح ذاته الفرصة؛ ليشعر بألم العلاقة السلبية السابقة (غياب والده) وكما يقول سيجموند فرويد "الأثار الباقية في الذاكرة كأنها محفوظة في أجهزة تكون مجاورة لجهاز (الإدراك الحسي - الشعور) مباشرة، وبذلك تستطيع الشحنات النفسية المتعلقة بهذه الأثار أن تمتد بسهولة نحو العناصر الموجودة بجهاز الإدراك الحسي والشعور... عندما تعود إحدى الذكريات فإن الشحنة النفسية تظل باقية في الذاكرة" (فرويد، 1982، ص36).

لذا فإن الشفاء يستعصي على الشاعر، وكما يرى علماء النفس فإن الشفاء يحتاج إلى غضب ثم حزن بعده استقرار ورضا عن الماضي.

### المبحث الثاني: سيادة المرأة/ المركز

الظروف التي تعرّض لها الشاعر في مرحلة مبكرة من عمره أزاحته عن المركز إلى الهامش، وبهذا تكون ذات الشاعر قد تشظت وتحولت من المركز المتصل بالقيم السائدة إلى إنسان مهمش، والمستمد أحكامه القيمية من ذاته المحرومة؛ وكأن الجوهر الإنساني المشترك الجامع بين الرجل والمرأة مفقود.

وفي هذا المبحث تتضح الأدوار الرئيسية للمرأة؛ إذ هي منكرة المرجعية الإنسانية المشتركة، ومعترزة بكيونتها وهويتها، واستقلال مشاعرها؛ فالعادة أن الرجل هو من يؤثت جغرافية المرأة وانتماؤها روحًا وجسدًا وفكرًا، يستيقظ معها الحب وتشكل العواطف، ثم تصبح تابعة لمشاعرها المشتركة معه "فالأنوثة على مرّ التاريخ كانت مهمشة بوصفها طرفًا في ثنائية تفاضلية مع الذكورة" (عبد المطلب، 2008، ص 93).

لكنها في شعر محمد يعقوب هي من تؤثت ذاتها وتقلب الأدوار، فصورة المرأة هنا تناقض المعطى الثقافي "إذ بدأت المرأة في هذه المرحلة الشعرية تدخل بحلّة جديدة مختلفة عن الصورة التقليدية التي أخذتها في الشعر العربي" (عكاش، 2005م، ص 17).

في نصوص محمد يعقوب تحضر المرأة بصوتها؛ فهي وليدة الحرمان عند الشاعر، وليدة توتر العلاقة وتقلبات الأدوار، وستكشف النصوص ما تنطوي عليه من ألفاظ ذات دلالات صريحة حول مركزية المرأة، إذ يتعرض الشاعر لخيبات الحرمان معها مرارًا وتكرارًا، هي من تصنع الأمان، ومن تمنحه وتمنعه. يقول في قصيدته (أحبك بارتياكي كله)؛ على لسان المرأة (يعقوب، 2020، ص 17):

وتقول لي

أنت اطمئن أنا أحبك كالقصاصد...

والقصاصد تتبع

وعدًا أحبك لا يجيء

وربما

في الحب لا يأتي الذي نتوقع

الشاعر يؤكد قلقه بقوله (أنت اطمئن)، فالنص يحمل الكثير من تفاصيل المخاوف عند

الشاعر التي تخترق النسق الثقافي في حاجة المرأة للرجل (الأمان)، ومما يعزز مفهوم القلق وعدم

الأمان قوله (في الحب لا يأتي الذي نتوقع)، فالاحتمالات التي تحملها تلك الدلالات تثير بقلق الشاعر في عدم ثقته بالحب والحبوبة.

وهكذا تستمر النصوص التي تؤكد قلق الشاعر من فكرة الحرمان، هذا الحرمان الذي أسهم في إيجاد نوع من القلق الرمزي في تحديد الأولويات وقلب الموازين، فالحرمان مقدم على الاستقرار في الحب، ومن خلال الفضاءات المشحونة بالإيحاءات تكشف النصوص عن خبايا الماضي "وينبغي أن ندرك بوضوح أن استخدام الرمز في السياق الشعري يضيء عليها طابعاً شعرياً، بمعنى أنه يكون أداة لنقل المشاعر المصاحبة للموقف وتحديد أبعاده النفسية" (إسماعيل، 1981، ص 200).

يقول على لسان المرأة في قصيدة (كن لي صديقا) (يعقوب، 2020، ص 30):

أنا لا أستطيع الحبّ

كن لي صديقا

وانتبه فالحبّ فوضى

وكن حذرا

أنا امرأة تأذت بما يكفي

وأعرف كيف أرضى

إذا اتكأت عليك تداعياتي

فلا تضعف

حنوك ليس فرضا

الشاعر يقدم مبررات لإعراض المرأة، ورفضها لفكرة الحب، وهي أسباب تتعلق بماضيها في الرفض، ذلك التاريخ المؤذي، هي لم ترفض الحب لأنه (محمد يعقوب) لكن لأنها تأذت منه كثيراً. فتتجلى امرأة قوية (وأعرف كيف أرضى، إذا اتكأت عليك تداعياتي فلا تضعف، حنوك ليس فرضا) ودلالة قوتها أنها من ذاتها تستمد رضاها.

ويصر شاعرنا على إكمال رسم صورة المرأة القوية الحذرة من الوقوع في شرك الحب فهي ليست المرأة الخاضعة التي يكررها الشعراء "فالذات الجمعية للزيف الاجتماعي ليست الذات الجمعية للصدق الاجتماعي" (ليمان، 2013، ص 275).

يقول في قصيدة (جنون طارئ) (يعقوب، 2020، ص 39):



لم تختبر أبداً جنوناً طارئاً  
كلّ يخاف من الجنون الطارئ  
كانت تريد ولا تريد  
تمنّع عذب،  
وعصيانٌ بقلبٍ دافئ.

النمو الأمثل الذي يجب أن تحققه المرأة هو اكتمال أنوثتها، فالمرأة بطبعها تستهدف المثالية التي تتفوق على صرامة مطالب الرجل، هذا الرجل الذي تستكمل به رسالتها الإنسانية والاجتماعية والعاطفية؛ وهذا يستلزم منها إنكار ذاتها في بطولة صامتة مستترة خلف قناع الرضا؛ لكنها في شعر (محمد يعقوب) تصبح هي صاحبة السلطة التشريعية في الحب، وتتخلى عن كل ما يمكن أن يترك ألمه في ذاكرتها فهي (لم تختبر أبداً، تريد لا تريد، تمنع، عصيان)، كلها تكشف عن امرأة قوية تستمد قوتها من حذرها، كما يؤكد ذلك علم النفس "الفرد نفسه يستطيع أن يسعى خلف القوة من خلال استخدام المميزات الشخصية الرجولية أو الأنثوية على حدٍ سواء" (ألفريد، 1996، ص 113).

حين نقرأ الديوان نجد صوت الأنثى أعلى، فأغلب القصائد على لسانها أو من أجلها، ويرتفع الصوت برفض الحب، يقول في قصيدة (احترم حذري) (يعقوب، 2020، ص 41):  
إذا ارتبكت قليلاً...

فاحترم حذري

قد يحذر القلب من أشياء جريها!

إذن هي امرأة حذرة جداً من مسألة التعلق. وبالفعل استطاع الشاعر بإسقاطات تجربته الخاصة مع الألم أن يجسد توحّد الشعور بالاشعور، وأثر الماضي في الحاضر "فالقاعدة أن الذكريات المتبقية التي لا يفهمها هو نفسه تخفي الأدلة العديمة القيمة عن أكثر ملامح تطوره النفسي أهمية، وحينما يقدم لنا فن التحليل النفسي وسائل بارعة، لقاء العثور على هذه المادة المتخفية، فإننا سوف نجسر على محاولة ملء الثغرات" (فرويد، 1975، ص 30).

يصف شاعرنا حذر المرأة في قصيدته (تحسسوا أضلاعكم) (يعقوب، 2020، ص 41):

لم نعتقد بالحبِّ إلا مرّة

يكفي الحنايا مرّةً كي تؤمنا

كانت تقول:

((تحسسوا أضلاعكم

فالحبّ إن مسّ الضلوع تمكنا))!

حذر هذه المرأة هو مصدر قوتها (لم تعتقد بالحبّ – كانت تقول تحسسوا أضلاعكم...).  
أي نوع من الحذر؟ هو حذر من الحبّ، أما مصدر هذا الحذر فهو التجربة السابقة؛ إذ هي  
قلقة بشأن الحاضر، والماضي يُلزمها الامتناع عن خوض تجربة أخرى؛ تقول في قصيدة (أنثى الحزن)  
(يعقوب، 2020، ص 45):

تحتاج أن تبكي بمفردها

أنثى بغير الحزن لم تثق

.....

قالت

لمرأتين في دمها:

من آمنت بالحبّ لم تُدق!

هذه النصوص تثير كثيراً من التساؤلات، لماذا تتكرر صورة المرأة التي ترفض الشاعر؟ لماذا  
فكرة الرفض هي نصيب الشاعر من النساء؟ وهو رفض يصل إلى الكراهية؛ إذ يصبح الشاعر ليس  
مرفوضاً فقط بل مكروهاً أيضاً. في هذا الحضور الجمالي للمرأة القوية، يكمن قبح غياب الحب الذي  
يسعى إليه الشاعر لخلق شعور الأمان؛ إذ تحيلنا الصورة الجمالية للمرأة إلى قبح الصدع بين المرأة  
والرجل، وتنطلق بإيمان شعورها شعرياً قائلة في قصيدة (كرهتك) (يعقوب، 2020، ص 43):

كرهتك لا تكن حجراً بروحي

تجاوز!

ربما الذكرى تعيشُ

.....

كرهتك..

لا يهم إذا افترقنا

بي الأيام ترجع أو تطيشُ

هذا النص يصور فاعلية التشكيل التمثيلي لصورة نفور المرأة، وما تحمله من بنية فكرية تحاكي الماضي، مما يجعل الشاعر لا يعاني فقط من الرفض بل أيضًا من الكراهية والنفور؛ فتغدو المرأة وسيلة انتقام وعذاب، وعليها تتعلق فاعلية التشكيل الصوري بقبح الماضي والحاضر. قدرة الشاعر على التحكم بالطاقة الذاتية السلبية تزداد في حضور المرأة الراضية له؛ لينشئ سلوكًا بديلًا للدوافع التي دفعها لرفضه وكراهيته، ويسمح لذاته بالإفصاح عن مخاوفه عبر الحجج التي تقدمها أُنثاه، تقول أُنثاه في قصيدة (هَيَّ لي سماء) (يعقوب، 2020، ص 48):

تقول: ألا تخاف!..

أنا جنونٌ

إذا آمنت أحرق ما ورائي

أريد الحبَّ طوفانًا عظيمًا

وقبل الحبِّ أعشق كبريائي

مدللةٌ

فهيَّ لي سماءً

ولن أرضى أقل من السماء

أنا امرأة تُضيء..

هواي يكفي.

ليمحو كلَّ تاريخ النساء

في النَّص، الدلالات اللفظية (أنا جنون، إذا آمنت، أحرق ما ورائي، أريد الحب طوفانًا، أعشق كبريائي، مدللة، هيَّ لي سماء، لن أرضى، أقل من السماء، هواي يكفي، يمحو كل تاريخ النساء)؛ تحيل إلى دلالات نفسية متعلقة بذات قوية/ المرأة، يحاول الشاعر من خلالها اللحاق بممكن قابل لتغيير حزنه من موقف المرأة، ومواجهة قبح رفضها له، فهي امرأة سماوية في طموحها ورغباتها تسعى إلى خوض علاقة عظيمة مثالية، هنا الشاعر يتوسل بدلالات لغوية تُسهّم في رفع الحرج عن عجزه عن نبيل رضاها؛ إذ هي امرأة متطلبة مفطورة على امتلاك الكمال.

هكذا عبّر الشاعر من خلال المرأة عن رؤاه وآماله، كما يتخذها رمزًا لآلامه الماضية؛ لينتج من

خلالها شعرًا يعلن فيه عن أوجاعه، لاسيما الماضي بدلالة تكثيفية تشف عن حرمان؛ معتمدًا في

ذلك على الرمز والتشكلات التي تحمل صورة المرأة العصبية الراضية للحب؛ إذ يجسد بهذا الرفض القلق الذي يسكن الشاعر عبر محاولة إلغاء جميع الأفكار الموروثة عن دور المرأة.

### النتائج:

كشفت نصوص الشاعر محمد إبراهيم يعقوب عن ذات متشظية غائبة ومتجزرة في مأساة تجربة الماضي؛ ذات تلاشت عن حضورها الكامل شعرياً؛ وهذا بدوره أتاح الحضور الكلي للمرأة، لذا عبر من خلال المرأة عن رؤاه وآماله، كما يتخذها رمزا لآلامه وأوجاعه، لاسيما الإشارة إلى الماضي بدلالة تكثيفية تشف عن حرمان، معتمداً في ذلك على الرمز وتشكلاته التي تحمل صورة المرأة الراضية للحب، فهذا الإقرار من الشاعر بمركزية المرأة هو إقرار بمعنى الإنسانية.

ثم وقفنا على ذلك الماضي الذي يستحضره في علاقته المتوترة مع المرأة. فنجد أسباب القلق وعدم الأمان تندسف تاريخ الاستقرار الأسري، ومن خلالها توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- يجسد رفض المرأة للشاعر ذلك القلق الذي يسكنه، فهو محاولة لإلغاء جميع الأفكار الموروثة عن دور المرأة وتبعيتها المطلقة للرجل.
- الصفات المطلقة للخضوع لهذا المركز/ المرأة، ممثلة في الذكريات القديمة، أوحى بغياب الأمان.
- وقفت النصوص على الأسباب النفسية المتنوعة لغياب الأمان أبرزها:
- خذلان الماضي فهو امتداد لتعاسة الحاضر الذي يعانيه الشاعر/الهامش.
- هذه المرأة الراضية المتمنعة لديها ما يبرر هذا التردد في الاستقرار مع الشاعر.
- أثبتت نصوص محمد يعقوب قدرة المرأة على إدارة دفة القصيدة، وتحطيم النسق الثقافي لفكرة الرجل المهيمن.
- حضور المرأة أثرى الرؤى الشعرية، وأغنى المعجم الجمالي الشعري في ديوان حافة سابعة.
- شكلت فكرة عدم الأمان مع المرأة تاريخ عقدة الطفولة عند الشاعر.
- تجلت المرأة/ المركز متمنعة مستعصية، ولديها ما يبرر تمنعها ورفضها للاستقرار مع الشاعر.
- كان الشك رديفاً لليقين في علاقة الحب عند الشاعر.
- كشفت النصوص عن عقدة (التعلق) العالقة في تاريخ الشاعر.
- احتلت المرأة دائرة المركز في إحداث القلق، حيث انحاز الشاعر إلى الهامش.

- أكد الشاعر محمد يعقوب أن جوهر الإبداع هو الحرية التي تحرر المرأة من قيد النظرة المتوارثة.
- أكد لنا الشاعر أن الإبداع يكمن في جمال النص الشعري، ولا يحتكم إلى فكرة ذكورة أو أنوثة.
- وجدنا أن قصائد الديوان (حافة سابعة) جاءت من أجل المرأة أو على لسانها وهي ظاهرة لم نعهدها مسبقا عند غيره من الشعراء.

## المراجع

- إسماعيل، عز الدين. (1981). *الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره النفسية والمعنوية* (ط.3). دار العودة.
- ألفريد، أدلر. (2009). *الطبيعة البشرية*، (عادل نجيب بشري، ترجمة) (ط.2). المركز القومي للترجمة.
- ألفريد، أدلر. (2005). *معنى الحياة*، (عادل نجيب بشري، ترجمة)، (ط.1). المجلس الأعلى للثقافة.
- بارك، بيكو. (2013). *سياسة جديدة للهوية*، (محمد حسن، ترجمة) (ط.1). المركز القومي للترجمة.
- بيرجر، بيترل، ودوجلاس، وفوكو، ميشيل، وهابرماس، يورجين. (2009). *التحليل الثقافي*، (فاروق أحمد، ومرفت العشماوي، ومحمد حافظ، ونادية أحمد، وهندومة محمد أنور، ترجمة)، الهيئة المصرية للكتاب.
- صفر، شيماء نجم. (2013). *تشظي الذات وتحلل الشخصية وعلاقتها بالكرب النفسي*، المكتب الجامعي الحديث.
- عبد المطلب، محمد. (2008). *ذاكرة النقد الأدبي* (ط.2). المجلس الأعلى للثقافة.
- عكاش، عمار. (2005). *صورة المرأة في الشعر العربي المعاصر، الحوار المتمدن*، (1131): <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=33170>
- عويضة، كمال محمد. (1996). *مشكلة الطفل*، دار الكتب العلمية.
- فرويد، سيجموند. (1982). *أنا والهو*، (محمد عثمان نجاتي، ترجمة) (ط.4). دار الشروق.
- فرويد، سيجموند. (1975). *التحليل النفسي والفن: دافنشي دوستوفيسكي*، (سمير كرم، ترجمة) (ط.1). دار الطليعة للطباعة والنشر.
- فرويد، سيجموند. (2017). *الفريزة والثقافة: دراسات في علم النفس*، (حسين الموزاني، ترجمة ط.1). منشورات الجمل.
- كلر، جوناثان. (2018). *مطاردة العلامات: علم العلامات، والأدب، والتفكيك*، (خيرى دومة، ترجمة ط.1)، المركز القومي للترجمة.
- ليمان، جنيفر. م. (2013). *تفكيك دور كايم: نقد ما بعد بعد بنيوي*، (محمود أحمد، ترجمة ط.1)، المركز القومي للترجمة.
- ماكلو، ميشيل، وبارجمنت، كينث آ.، وثورسين، كارل. (2015). *التسامح (النظرية والبحث والممارسة)*، (عبير محمد أنور، ترجمة) (ط.1). المركز القومي للترجمة.
- ويتمر، باربرا. (2007). *الأنماط الثقافية للعنف*، (ممدوح يوسف، ترجمة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- يعقوب، محمد إبراهيم. (2020). *حافة سابعة، النادي الأدبي بالطائف* (ط.1). الانتشار العربي.



## Reference

- Ismā'īl, 'Izz al-Dīn. (1981). *al-Shi'r al-'Arabī al-mu'āšir qaḍāyāhu & ḥawāhiruhu al-nafsīyah & al-ma'nawīyah* (3<sup>rd</sup> ed.). Dār al-'Awdah, (in Arabic).
- Alfred, Adler. (2009). *al-Ṭabī'ah al-bashariyah*, ('Ādil Najīb Bushrā, tarjamat) (2<sup>nd</sup> ed.). al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Alfred, Adler. (2005). *Ma'nā al-ḥayāh*, ('Ādil Najīb Bushrī, tarjamat), (1<sup>st</sup> ed.). al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfah, (in Arabic).
- Parekh, Bhikhu. (2013). *Siyāsah jadidah lil-huwiyyah*, (Muḥammad Ḥasan, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed.). al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Berger, Petrel, Douglas, Foucault, Michel, and Habermas, Jürgen. (2009). *al-Taḥlīl al-Thaqāfī*, (Fārūq Aḥmad, & Mirfat al-'Ashmāwī, & Muḥammad Ḥāfīz, & Nādyah Aḥmad, & Handwamah Muḥammad Anwar, tarjamat), al-Hay'ah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Ṣafar, Shaymā' Najm. (2013). *Tashazzī al-dhāt & taḥlīl al-shakhṣīyah & 'alāqatuhā bi-al-karb al-nafsī*, al-Maktab al-Jamī'ī al-ḥadīth. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=33170>, (in Arabic).
- 'Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad. (2008). *Dhākirat al-naqd al-Adabī* (2<sup>nd</sup> ed.). al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfah.
- 'Akkāsh, 'Ammār. (2005). *Ṣūrat al-mar'ah fi al-shi'r al-'Arabī al-mu'āšir, al-Ḥiwār al-Mutamaddīn*, (1131) : <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=33170>, (in Arabic).
- 'Uwayḍah, Kamāl Muḥammad. (1996). *Mushkilat al-ṭīf*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (1982). *al-Anā al-Huwa*, (Muḥammad 'Uthmān Najātī, tarjamat) (4<sup>th</sup> ed.). Dār al-Shurūq, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (1975). *al-Taḥlīl al-nafsī & al-fann, Da Vinci – Dostoyevsky*, (Samīr Karam, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, (in Arabic).
- Freud, Sigmund. (2017). *Al-Gharyzah & al-Thaqāfah*: Dirāsāt fi 'ilm al-nafs, (Ḥusayn al-Mawzanī, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed.). Manshūrāt al-Jamal, (in Arabic).
- Culler, Jonathan. (2018). *Muṭāradat al-'Alāmāt: 'ilm al-'alāmāt, & al-adab, & al-tafkīk (Chasing signs: semiotics, literature, and deconstruction)*, (Khayrī Dūmah, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed.). al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Lehmann, Jennifer M. (2013). *Tafkīk Durkheim: Naqd mā ba'da mā bīnyawī*, (Maḥmūd Aḥmad, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed.). al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, (in Arabic).
- McCullough, Michael E., Pargament, Kenneth I., and Thoresen, Carl E. (2015). *al-Tasāmuḥ (al-naẓariyah & al-baḥth & al-mumārāsah)*, ('Abīr Muḥammad Anwar, tarjamat) (1<sup>st</sup> ed.). al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Whitmer, Barbara. (2007). *al-Anmāṭ al-Thaqāfīyah lil-'unf*, (Mamdūḥ Yūsuf, tarjamah), al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, (in Arabic).
- Ya'qūb, Muḥammad Ibrāhīm. (2020). *Ḥāffah Sābi'ah*, al-Nādī al-Adabī bi-al-Ṭā'if (1<sup>st</sup> ed.). al-Intishār al-'Arabī, (in Arabic).





## Religious Intertextuality in Abu Ishaq Al-Ghazzi's Poetry

Dr. Khalid Bin Fahd Al-Bihlal\*

[Khfb@hotmail.com](mailto:Khfb@hotmail.com)

### Abstract

The research aims to reveal an aspect of intertextuality in the poetry of Abu Ishaq Al-Ghazzi, through his *Diwan* (collection), published by the Jumat Al Majid Center for Culture and Heritage, Dubai, 1429 AH, which is represented in religious intertextuality, by investigating some models that overlapped with religious texts from The Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet and explaining the forms of intertextuality through quotation, suggestion or referral. To explore this, the research adopted the intertextual approach to reveal how the *Diwan* is intertextual with the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet, and its significance. The research included: a preface, an introduction that discussed intertextuality in its theoretical dimensions, and then three axes: first: quotational intertextuality, second: referential intertextuality, and third: suggestive intertextuality, and finally the conclusion. It concluded that the presence of the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet in Al-Ghazzi's poetry is due to his religious formation and the breadth of his culture in religious sciences. Therefore, the methods of utilizing it and the methods of employing it varied.

**Keywords:** Intertextuality, Quotation, Employing Heritage, Forms of Intertextuality.

---

\* Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Education, Prince Sattam Bin Abdulaziz University in Al-Kharj, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Bihlal, Khalid Bin Fahd. (2024). Religious Intertextuality in Abu Ishaq Al-Ghazzi's Poetry, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 265 -291.

© 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.



## التناص الديني في شعر أبي إسحاق الغزي

د. خالد بن فهد الهلال\*

[Khfb@hotmail.com](mailto:Khfb@hotmail.com)

### الملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن جانب من جوانب التناص في شعر أبي إسحاق الغزي، من خلال (ديوانه، الصادر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1429هـ)، ويتمثل في التناص الديني، من خلال التوقف عند بعض النماذج التي تداخلت مع نصوص دينية من القرآن والسنة النبوية ببيان أشكال التناص اقتباسًا، أو إحياء أو إحالة، وقد اعتمد البحث من أجل استكشاف ذلك المنهج التناصي للكشف عن كيفية تناص الديوان مع القرآن الكريم والسنة النبوية، ودلالته، وقد حوى البحث: مقدمة ثم تمهيدًا نظريًا ناقش التناص في أبعاده النظرية، ومن ثم ثلاثة محاور، أولًا: التناص الاقتباسي، ثانيًا: التناص الإحالي، ثالثًا: التناص الإيحائي، ثم الخاتمة. وتوصل إلى جملة من النتائج أهمها: حضور القرآن الكريم والسنة النبوية في شعر الغزي راجع إلى تكوينه الديني وسعة ثقافته في علوم الدين؛ لذلك تنوعت طرائق استفادته وأساليب توظيفه؛ فجاء في ثلاثة أشكال هي: التناص الاقتباسي، والتناص الإحالي، والتناص الإيحائي.

الكلمات المفتاحية: التناص، الاقتباس، توظيف التراث، أشكال التناص.

\* أستاذ الأدب والنقد المشارك - قسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز في الخرج - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الهلال، خالد بن فهد. (2024). التناص الديني في شعر أبي إسحاق الغزي، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 265-291.

© نُشر 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 إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



## مقدمة:

يعدّ الشاعر أبو إسحاق الغزي واحدًا من أهم الشعراء العرب في القرنين الخامس والسادس، وله ديوان ضخم، طُرق فيه أغلب الأغراض الشعرية، بأسلوب يجمع بين الأصالة والتوليد، وقد استعان بتوظيف نصوص دينية أسهمت في إغناء نصوصه وتوسيع دلالاتها. وتمثلت مشكلة البحث في استكشاف مواضع التناص الديني في شعر الغزي، وإحالتها إلى مصادرها التي استلهمها الشاعر منها، وهذا يحتاج وقتًا طويلاً، فديوان الشاعر ضخم، وقصائده كثيرة وطويلة، ودراسة مثل هذا الموضوع تتطلب جهدًا كبيرًا، وفحصًا دقيقًا لأبياته الشعرية. ولم أجد بعد دراسة محقق الديوان سوى مقالة بعنوان "جمالية التعالق النصي في شعر أبي إسحاق الغزي" لشيمااء نجم عبد الله، كتبت في التناص الأدبي سبع صفحات، وتناولت التناص الديني في خمس صفحات تقريبًا، فالتناص الديني عند الغزي لم يدرس دراسة مستقلة ومعقدة، ومما أفادني في بحثي الاطلاع على بحوث كثيرة درست التناص لدى شعراء كثر من جميع العصور، فهذا البحث وثيق الصلة بها جميعًا.

وقد اعتمد هذا البحث المنهج التناصي الذي يهتم بمعرفة مكونات النص، ويستكشف روافده، وقراءته وتأويله وتوضيح قدرة المبدع على توظيف آياته من خلال ما يحتويه النص من نصوص سابقة أو متزامنة (الشريف، 2023، ص 501) بالوقوف عند نماذج من الأبيات التي تتداخل مع النصوص الدينية قرآنا وسنة، لاستكشاف أشكال هذا التناص اقتباسًا، أو تلميحًا أو إيحاءً، وبتوضيح مواضع التناص الديني، وبيان أهم المواضع التي استلهم فيها من القرآن الكريم، أو السنة النبوية، أو القول المأثور أو المصطلح الديني.

وتضمنت خطة البحث مقدمةً، وتمهيدًا تناول معنى التناص لغويًا، ومفهومه اصطلاحًا، وأشكاله، ثم حديثًا عن التناص الديني في شعر الغزي في ثلاثة مباحث: التناص الاقتباسي، ثانيًا: التناص الإيحائي، ثالثًا: التناص الإحالي، ثم الخاتمة، وتشمل أهم النتائج والتوصيات، ثم المصادر والمراجع.

## التمهيد:

مر التناص بمراحل مختلفة منذ تاريخ ظهوره، وعرف تغيرات وتطورات عديدة، إذ حمل مسميات عدة، ومصطلحات كثيرة، وقد اختلفت الآراء حوله، ومرد هذه الاختلافات إلى الضبابية

التي وجدت بعد ترجمة مصطلح التناص إلى العربية، إذ وجدناه في المقابل العربي يحمل مسميات لا حصر لها، ما أبان عن عدم استقراره، كما أنه منتج في بيئة غربية.

لذا صنعت الترجمة إشكالاً أمامنا، وسببت هاجساً تاريخياً، وأوجدت عشوائية واضطراباً في الدلالة، فتاريخ المصطلح النقدي الغربي مهد لكثير من الإشكالات التي أضحت ملازمة له اليوم، إذ غدت تراودنا تساؤلات عدة في محاولة تطبيق بحثنا على شعر الغزي، وهي: كيف تجسد مفهوم التناص الديني عنده؟ وإلى أي مدى خدم التناص الديني الغزي في شعره؟

### التناص اصطلاحاً:

التناص مصطلح نقدي حديث، صيغته الصرفية على وزن (تفاعل)، وهي صيغة يكتنز مبنائها بالمفاعلة بين أكثر من طرف، وهذا أمر يدل على معاني التداخل والتفاعل والتشارك والتشابك، فمصطلح التناص يرتبط "في الدراسة الفنية بموضوع النص، والنص يرتبط في أصله الوضعي بالنسيج، فقد قصد بالنص تلك العبارات التي تنضم إلى بعضها بعضاً لتشكل نسيجاً كلامياً شبيهاً بالنسيج الذي ينسجه الإنسان، فكما تنضم الخيوط إلى بعضها فتشكل قطعة من القماش، فكذلك النص تتضام عباراته ووحداته الكلامية لتشكل مع بعضها بعضاً نصاً متماسكاً، من هنا جاء مصطلح التناص" (السعدني، 1991، ص 7)، هذا المصطلح الذي يعمق الوعي بكونه عملية تحويل ثقافي، وتجديد لفاعلية المعنى (عبده، 2021، ص 327).

وقضية تداخل النصوص وتأثر بعضها ببعض من القضايا المركزية في تراثنا العربي، فاهتمام النقاد بالمعاني المتكررة بين الشعراء، وتوصيفه بالسرقة أحياناً، وأحياناً بالتضمين والاقْتباس، وكذلك البحث عن الأصالة لدى الشاعر، وجعل مقياس ذلك قوة الإبداع والخلق، دليل على أصالة هذه القضية وعراقتها، يشير الأمدي في شأن التأثر بالسابقين في معرض الحديث عن السرقات، إلى أنه "ما تعرى منه متقدم ولا متأخر" (الأمدي، 2006: 311/1)، وعد بعض المتأخرين التناص: "صورة متطورة لما عرف بالتضمين في النقد الكلاسيكي" (أبو بكر، 2005، ص 7).

وأول من تناوله مفهومًا يُقصد به العلاقة بين النصوص هو العالم الروسي ميخائيل باختين، حين تحدث عن مفهوم (الحوارية) الدال على تقاطع النصوص في الخطاب الروائي الواحد، وفي حديثه عن تعددية (الأصوات)، و (اللغات) التي تلتقي مع مفهوم الحوارية عند النظر إلى النصوص (داغر، 1997، ص 127)، وقد تلقفت جوليا كريستيفا أفكار باختين حول حوارية النصوص لتنتهي



إلى مصطلح (التناص) الذي يقارب مفهوم الحوارية، وقد كشفت عن ذلك عام 1966م في كتابها (نص الرواية) وغيره.

فهي ترى أن التناص هو "التقاطع داخل نص لتعبير (قول) مأخوذ من نصوص أخرى" (موسى، 2008م، ص 24)، وأن "كل نص يتشكّل من لوحة فسيفسائية من الاقتباسات، وكل نص هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى" (الزعيبي، 2000، ص 12).

والناظر في مجموع تعريفات مصطلح التناص يرى أنها تدور في مجملها حول فكرة امتزاج النصوص وتداخلها وتفاعلها وتقاطعها، وهي تعبير عن أن الكلام يعاد بصور متعددة، والأديب شاعرًا كان أو غير ذلك لا يمكنه الانفصال عن سبقه، خاصة في تكوينه المعرفي، فكل أديب متلق للمعرفة، يتشكل تكوينه المعرفي من خلال عمل تراكمي ممتد، عابر للزمن والحدود، "ولذلك أصبح الأديب ومن بعده النص الأدبي بناء متعدد القيم والأصوات، تتوارى خلف كل نص ذوات أخرى غير ذات المبدع من دون حدود أو فواصل" (اللهيب، 2009: 5/2)، ولذا قد ينطوي النص الأحدث في مضامينه على نصوص سابقة له، لا يتوصل إليها إلا واسع المعرفة والخبرة طويل السبر.

#### أشكال التناص:

التناص له أشكال متعددة، وأصباغ مختلفة، فشكل التناص يكون من الجنس الموروث الذي تأثر به، وتفاعل معه، فمن أشكال التناص: التناص الديني، والتناص الأدبي، والتناص التاريخي، والتناص الأسطوري، والتناص الوثائقي، وكما أن للتناص أشكالاً فله أيضاً أنواع، فمنه ما يكون تناصاً مباشراً وواضحاً، وهو التناص الظاهر أو الجلي، وهذا يندرج تحت بعض المصطلحات البلاغية، كالسرقة والاقتباس، والأخذ والاستشهاد والتضمين، وفيها يستحضر الأديب أحياناً نصوصاً بألفاظها، كالأيات، والأحاديث النبوية، والأبيات الشعرية والقصص.

ومنه ما يكون تناصاً غير مباشر، وهو التناص الخفي، ويندرج تحته بعض المصطلحات البلاغية كالتلميح والتلويح والإيماء، والمجاز والرمز، وفيها يستدعي الأديب من النصوص التي تداخل معها أفكاراً ومعاني، من خلال الترميز أو الإيماء إليها، بحيث لا تكون كالصدى المكرر للنص الذي تأثر به.

ومن هنا، يمكن النفاذ من خلال التناص الذي هو أداة تحليلية يتدرج بها لاستخراج نقاط التقاء نص أدبي مع مثيل سابق له، وهو وسيلة لفهم دلالات النصّ الأدبيّ، وسبر أغواره ومكوناته،



ومعرفة أبعاده، وجميع مستوياته اللفظية والأسلوبية؛ "لأنه عملية قائمة على التفاعل والتشارك بين النصوص، وهذا يقتضي الحفظ والمعرفة بالنصوص السابقة، لأن النص يعتمد على تحويل النصوص السابقة وتمثيلها بنص موحد، يجمع بين الحاضر والغائب، وينسج بطريقة تناسب وكل قارئ مبدع" (سليمان، 2005، 13)، ولاشك أن تناول هذه الأشكال بالدراسة في شعر شاعر ما يحتاج جهدًا كبيرًا وزمنًا طويلًا، ولذا سأكتفي بدراسة التناص الديني فقط، في شعر أبي إسحاق الغزي في هذا البحث.

### التناص الديني:

المقصود بالتناص الديني هو "تداخل نصوص دينية مختارة عن طريق الاقتباس أو التضمين مع القرآن الكريم أو الحديث الشريف، أو الخطب، أو الأخبار الدينية مع النص الأصلي بحيث تنسجم هذه النصوص مع السياق، وتؤدي غرضًا فكريًا، أو فنيًا، أو كليهما معًا" (الزعيبي، 2000، ص 37)، وقد شكل القرآن الكريم "بفضل فصاحته وبلوغته ثورة فنية على مختلف الأساليب والتعبير التي أبدعها العرب، كما شكل معجزة تحدى بها -سبحانه وتعالى- بلغاء العرب وفصحاءهم" (العايب، 2006-2007، ص 67).

وهو "مقوم أساس من مقومات ثقافة الشاعر المسلم، لذلك تراه يتناص معه" (بهار، 2013-2014، ص 26) فمنه يستلهم الشعراء مواضيعهم الشعرية، ويستوحون منه المعاني التي تكسيهم صدق المقال ونفاسته، فقدسيته في نفوسهم جعلت له تأثيرًا كبيرًا عليهم، ومن "بين الاستخدامات التراثية تجد أن توظيف النصوص الدينية في الشعر يعد من أنجح الوسائل، وذلك لخاصية جوهرية في أن هذه النصوص تلتقي مع طبيعة البشر نفسها، وهي أنها مما ينزع الذهن البشري لحفظه ومداومة تذكره، فلا تكاد ذاكرة الإنسان في كل العصور تحرص على الإمساك بنص إلا إذا كان دينيًا أو شعريًا، وهي لا تمسك به حرصًا على ما يقوله فحسب، وإنما على طريقة القول وشكل الكلام أيضًا، ومن هنا يصبح توظيف التراث الديني في الشعر - خاصة ما يتصل منه بالصيغ - تعزيزًا قويًا لشاعريته، ودعمًا لاستمراره في حافظة الإنسان" (فضل، 1988، ص 43).

وتتجلى في التناص الديني "المتفاعلات النصية من خلال إشارات إلى أسماء دينية لها بعد تاريخي، مثل موسى ويوسف - عليهما السلام - أو آيات ومقتطفات مأخوذة من القرآن الكريم أو الكتاب المقدس، أو إشارات إلى بعض القصص أو الوقائع فيها، مثل قصة الخلق، أو الإشارات

الدينية العديدة، أو بعض الممارسات الدينية، أو بعض الشعائر والأحاديث النبوية" (يقتين، 2001، ص 107)، وسيكون تناول التناص الديني من خلال ثلاثة مباحث: التناص الاقتباسي، والتناص الإحالي، التناص الإيحائي. **أولاً: التناص الاقتباسي:**

يقع هذا اللون إذا كان التناص "يمثل الحضور الفعلي لنص ما داخل نص آخر بشكل معلن أو خفي، فإن الاستشهاد يمثل الدرجة العليا لهذا الحضور النصي، حيث يعلن عن نفسه في النص الحاضر" (واصل، 2011، ص 78)، "ويقابل الدرجة العليا لحضور نص في نص آخر حضوراً واضحاً وحرفياً" (عذاوري، 2006، ص 49).

ومن نهل من معين القرآن في بدايات نشأته، وطالت معه صحبته اصطبع به، وظهر تأثيره عليه، وممن تأثر به، واستلهم معانيه، واستوحاه في شعره، واستدعى تراكيبه وعباراته أبو إسحاق الغزي، وقد امتدح الأمير حسام الدولة مسعوداً بقصيدة جاء منها قوله (الغزي، 1429: 469):

تحلى من القرآن والعلم حلية      تبين فيها - زاده الله - رشدها

فهذا البيت يدل على إعجابه بتأثر الممدوح بالقرآن الكريم، وقد استعرضت ديوانه فوجدت أنه يعتمد على القرآن الكريم اعتماداً واضحاً، فهو مصدر مهم من مصادر التعبير الشعري وتكثيف الدلالة وإثرائها بالرموز الخصبة.

لذا ليس غريباً أن يتأثر به الشعراء لما يحمله من دلالات متنوعة، فيمكن للشاعر الاستعانة به لتعميق أبعاده الشعرية، وعلى المتلقي البحث عن هذه الدلالات المختلفة وربطها ربطاً منطقياً بالسياق الذي أورده الشاعر فيه؛ لتوصيل دلالاته إلى المتلقي، وخاصة إذا كان المقصود ممدوحاً، سواء أكان أميراً أم قاضياً أم عالماً، وقد كثرت صلة الغزي بالعديد من الملوك والأمراء والقضاة والعلماء والفقهاء، في عصره، ومدحهم، كما أثرت ثقافة الشاعر الدينية على شعره، وهي ثقافة أهل عصره، فقد كان التعليم الديني أساس كل متعلم، ونصيب الغزي من ذلك وافر ولموس في شعره.

ومن أمثلة التناص الاقتباسي عند الغزي قوله (الغزي، 1429، ص 384):

كم وقعة أهدمت موقع بأسها      والأرض ترجف والسماء تمور

وهنا استخدم ألفاظ القرآن صراحة، يقول تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ﴾ (المزمل: 14)، ويقول:

﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ (الطور: 9)، فاستدعاء مثل هذه المعاني العظيمة وبهذه الألفاظ المعبرة في

مقام المدح يضيف جلالاً للمعنى وفخامة للشعر والمقام.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 539):

فأصبح في كل النواظر قرة  
ويتناص الشاعر مع قوله عز وجل: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم:9)، لكن المخاطب في القرآن هو سيدنا جبريل عليه السلام الذي اقترب من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم "مقدار قوسين" (الزمخشري، 1987: 4/416) أو أدنى والشاعر في البيت السابق يتحدث عن الممدوح الذي كان صغير السن اسمه محمد، كما يبدو من مطالعة القصيدة، وقد كان أحد أمراء بلاد فارس.

إن التناس في البيت الشعري السابق من الآية الكريمة فتح مزيداً من الدلالات والتأويلات، فإن كان الممدوح قد اقترب من قلوب الناس، وهذا واضح من خلال القراءة الأولى للأبيات، فإنه يمكن استنباط دلالات أخرى، منها أن الممدوح كان قوي الإيمان بالله تعالى، يعتمد عليه في كل تصرفاته وأفعاله، وكذلك جبريل عليه السلام، وبذلك أوحى التناس بمعان ودلالات مختلفة، يمكن للمتلقي الوقوف عليها، والتناس هنا نوعه اقتباسي استشهادي مأخوذ من قوله عز وجل: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾.

ومن ذلك استخدام ألفاظ القرآن، وذلك في قوله:

فما بذلت يمناه مثقال ذرة ولا كتبت سطرًا ينوب عن البذل

يعمد الغزي إلى توظيف النص الكريم من سور القرآن الكريم المختلفة، ولاسيما في قوله تعالى: ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، فقد ورد في القرآن الكريم في عدة سور، وجميعها تدل على الشئ القليل الذي لا وزن له ولا مثقال -ومثقال الشيء مقداره-، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾ [يونس: 61]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: 24]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8) [الزلزلة: 7-8].

فالشاعر هنا يقف أمام الممدوح ليعقد مقارنة بين البذل والمنع والكرم والبخل، فالكريم يمدحه الشاعر لكرمه، وينفر من البخيل الذي لا يعرف قيمة الشعر والشاعر، ولا يعطيهم ما يستحقونه من عطايا، لذا فالغزي يشتكي من هؤلاء البخلاء، وينعتهم بالجهلاء، فهم لا يعطون من أموالهم شيئاً، حتى الأشياء التي لا قيمة لها، ولا وزن، لا يبذلونها للشعراء، فأيديهم لا تعرف الكرم، ولا تكتب شيئاً عنه، وكل ذلك منفي عن الممدوح الذي يتصف بصفات سامية، كالجود والكرم والسخاء والبذل والعطاء.

لقد عمد الشاعر من خلال التناس مع ألفاظ القرآن الكريم إلى رسم وتشكيل إحياءات يمكن للمتلقي الواعي إدراكها والوقوف على مكنونها، فيعرف من خلالها مدى بخل الجاهل الذي لا يقدر الشعراء، وبذلك فقد أعطى التناس مع القرآن الكريم بعدًا للمعاني التي أرادها الغزي، كما تزيد من قناعة المتلقي عن مدى بخل المهجو، والتناس هنا نوعه اقتباسي استشهادي مأخوذ من قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)﴾ [الزلزلة: 7-8]. ومن ذلك قوله (الغزي، 1429: 749):

إني لأستحسن الأشعار تضحكني فلا تخالني صدري ضيقًا حرجا  
يستلهم الشاعر قوله تعالى في ضيق الصدر عند الصعود: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: 25)، لكن السياق يختلف فالشاعر ينفي عن نفسه أن يكون صدره ضيقًا حرجا؛ لأنه يستحسن الأشعار ويفهمها، ويستطيع تمييزها من حيث الجودة والرداءة؛ لذا فصدره واسع وليس بضيق، وقد أضاف التناس السابق من خلال نفي الشاعر عن نفسه وصدره الضيق والحرج دلالات يستطيع المتلقي الوصول إليها، فالشاعر خبير بالشعر، ناقد يستطيع معرفة الجيد من غيره، واسع الصدر، يسخر من الشعر الرديء، فشعره لا يمكن أن يكون سيئًا، لذا ينصح الممدوح أن يفرق بين الشعراء الذين يمدحونه، وعليه أن يجزل له العطاء؛ لأن شعره ليس كشعر بقية الشعراء الذين يضحكونه من رداءة شعرهم، فهو يستحق ما يأخذه من عطاء أما غيره فلا، والتناس مأخوذ من قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: 25). ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 796):

رتق الفتوق بكل حادثه كانت قميصه قُدَّ من قُبُل  
يحاول الشاعر عقد مقارنة بين نبي الله يوسف عليه السلام عندما سجن ظلمًا وزورًا، وبين ممدوحه عميد الدولة بن جهير الذي سجن، ومات كمدًا في السجن سنة 493هـ، لأن الممدوح بمقدوره حل المشكلات المعقدة التي قد تصل إلى حد مشكلة يوسف عليه السلام التي اهتمت بها امرأة العزيز، وهي مشكلة لا يستطيع يوسف عليه السلام دفعها عن نفسه لولا التدخل الإلهي الذي أنطق الشاهد بالحق، وكذلك الممدوح الذي يجمع بين الحكمة والعقل، فلا تقف مشكلة أمامه، وكأنه مؤيد من الله سبحانه وتعالى في الحكم بين الناس.

فالمتلقي يستطيع الوصول إلى هذه الدلالات عن طريق التناس الوارد في البيت السابق مع قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ﴾ [يوسف: 26]، وبذلك لا

يمكن أن يكون التناسق السابق مجرد اقتباس جزء من النص القرآني، وإنما هو فتح مزيد من التأويلات والدلالات التي يمكن للمتلقي استنباطها من خلال التناسق، والتناسق في الشطر الثاني: قميصًا قُدَّ من قبل، فهو يتناسق مع قوله تعالى: ﴿وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل﴾ [يوسف: 26].

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 420):

قلت: اهتزاز النبي قدوتنا لابن زهير شهوده الكتب  
فقال: واحثوا التراب في أوجه الـمداح من قوله الذي يجب  
يدور حوار بين الشاعر وأحد الملوك الذي لم يكرم الشعراء، وكان بخيلاً، لا يقتنع بهم، هذا الحوار بين الشاعر والملك يعتمد الشاعر فيه على واجب الملوك نحو الرعية، ومن الرعية الشعراء الذين يستخف بهم، فيذكّرهم بفعل الملوك قبله وكرمهم، وكيف خلد الشعراء أفعالهم، ويذكّرهم بهدية النبي ﷺ لكعب بن زهير رضي الله عنه، وقد اعتمد الملك على حديث النبي ﷺ في البيت السابق ليقتنع الشاعر بأن لا جدوى ولا منفعة من الشعراء، لذا يستحضر الشاعر قول الملك على سبيل التناسق الاقتباسي مع حديث الرسول ﷺ: (احثوا في وجه المداحين التراب)، وفي رواية (إذا رأيت المداحين، فاحثوا في وجوههم التراب) (ابن حنبل، 1421: 246/29).

ومن خلال المناظرة الدائرة بين الملك والشاعر يتضح للمتلقي مدى ثقافة الغزي، حيث يعتمد عليها اعتماداً كلياً، محاولاً في ذلك ثني الملك عن رأيه، ولم يقتصر الشاعر على ثقافته الدينية من القرآن الكريم والحديث الشريف، سواء بالقول أو بالفعل، بل وظف ثقافته الأدبية والتاريخية، كما سيظهر لاحقاً، ثم يكرر الشاعر معنى الحديث السابق في قوله (الغزي، 1429، ص 491):

فيا ليت الذي أعطى وعوداً حثى في وجه مادحه الترابا  
يقول مادحاً (الغزي، 1429: 509):

حوى در ألفاظ وأمواج نائل فأكبرت خلق البحر من نطفة تمنى

فالغزي هنا يستحضر قوله تعالى: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ [النجم: 46] فخلق البحر المملوء ماء لا يكاد يتناهى، أما كونه مخلوقاً من نطفة فهو تصوير بديع، استقاه الشاعر من النص القرآني الكريم، فممدوحه يفيض بالكرم والجود؛ لما يحويه من سهولة المعشر، وكثرة النوال، فكما أن خلق البحر لا يتناهى فعطاء الممدوح وبذله لا يُحد، والجدير بالذكر أن مقارنة الممدوح من البحر عن

طريق التشبيه أو الاستعارة من الصور المطروقة في الشعر القديم، لكن الغزي خالفهم حين بين أن أصل البحر نقطة كما أن أصل الإنسان نطفة. ويقول متغزلاً (الغزي، 1429، ص 437):

يا حبذا الطيف حيّانا فأحيانا أهدى لنا قربه روحا وريحانا

الشاعر هنا يمدح طيف الحبيب الذي زاره وسلم عليه، فأحياه بعد موته، كما أن القرب الذي تمثل بالزيارة جلب له الروح والريحان، وبعث فيه النشوة والإبهار، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَرُوْحٌ وَرِيْحَانٌ﴾ [الواقعة: 89].

ثانياً: التناص الإحالي

ويكون التناص إحاليًا عندما "لا يعلن عن وجود ملفوظ حرفي مأخوذ من نص آخر، ومندرج في بنيته بشكل صريح كلي ومعلن، وإنما يشير إليه ويحيل الذاكرة القرآنية عليه عن طريق وجود دال من دواله أو شيء منه ينوب عنه، بحيث يذكر النص شيئاً من النصوص السابقة أو الأحداث، ويسكت عن بعضها، ويدخل مؤشرات ذاتية مختلفة يتممها بروايات من مصادر أخرى، وهو في ذلك ينتفي وينفي، ويظهر ويضمّر" (مباركي، د.ت، ص 324)، ومن أمثلة هذا النمط من التفاعل الإحالي قول الغزي (الغزي، 1429، ص 346):

كلّ يَفْرُ من الرّدى ليفوتَهُ وله إلى ما فرّ منه مصير

ألمس في هذا البيت تفاعلاً مع القرآن الكريم، فيعبر الغزي أن لا مفر من الموت، فلا نهاية سواه ولا مصير غيره فهو آت لا محالة، والجدير بالذكر أن البيت في مجمله يحمل تلميحاً وإشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾ [الجمعة: 8]، ولا مرية في أن الغزي قد وجد في هذا التركيب القرآني بغيته التي يريدّها، والتي تندجم مع مضمون القصيدة، ولا مشاحة في أن الاستعانة بالمفردة القرآنية تطوي أمام الشاعر مسافات طويلة من التعبير، وتلهمه تصوير الموقف أدق تصوير" (شراد، 1987، ص 97). والتناص هنا يفهم من المفردات يفر، مصير.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 344):

كذا ثمرات الأرض والماء واحد به اختلفت ألوانها والمأكّل

يكثر الشاعر من التناص من معاني القرآن الكريم، فمن باب الدعوة، وترغيب العباد فيها، يدعو الله سبحانه وتعالى عباده بالتفكير والتدبر في آيات الله ومن هذه الآيات أن الماء الذي يسقي



النباتات واحد، ولكن الناتج عنه من الثمار مختلف في ألوانه، وأشكاله، ومذاقه، ويفضل بعضها على بعض في الأكل، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا﴾ [فاطر: 27]، فالشاعر يقتبس معنى الآية الكريمة في تناص يستوحى بذلك أفاقاً جديدةً من المعاني والدلالات التي يمكن فهمها، فإذا كان الماء الذي تسقى به النباتات واحداً، وتختلف في ألوانها ومذاقها، فإن الحكام لا يستوون عند رعيّتهم، في حلمهم، وحكمتهم، وكرمهم، حتى لو كان أولئك الحكام متساوين في إماراتهم، وقوتهم، إلا أنهم مختلفون عن بعضهم البعض، كما تختلف النباتات التي تسقى من ماء واحد.

إنها دعوة من الشاعر للناس والشعراء ليفكروا بالأمرء ولا يساوونهم بغيرهم، فإن تساوا في الظاهر فإنهم مختلفون في الأصل، وعليه يجب على الرعية تقدير من يستحق التقدير، والتناص هنا نوعه إحالي، فالغزي رغم التغيير الذي أدخله على بنيته الشعرية في البيت السابق، فإنه لا ينفى عملية التفاعل مع النص القرآني " فقد يتم تعديل الصيغة، ويتم تعديل السياق، ويظل اللفظ محافظاً على انتمائه القرآني، بحيث يشد النص الحاضر إلى النص الغائب، ويذيبه فيه " (عبد المطلب، 1995، ص 171)، ولعل غالبية تناص الغزي من النوع الإحالي الذي يعمل فيه على تعديل الصيغة والتفاعل معها دون ذوبانها في المعنى الجديد.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 436):

ضاققت علي مواردٍ ومصادري	والأرض حولي رحبة الأكناف
فوقفت بين النائبات كأنني	في عصبة وقفوا على الأعراف
ما عام جدي في ندادك بمجذب	كلا ولا بقراته بعجاف

يتزاحم التناص الإحالي في قصيدة يمدح الشاعر بها أحد الملوك، محاولاً إضافة بعض القدسية على معانيه ودلالاته، ففي البيت الأول يرسم الشاعر من خلال التناص مدى الضيق الذي وصل إليه مع رحابة الأرض، مستلهماً الضيق الذي مر به المسلمون في غزوة حنين، نتيجة ما أصابهم من الاعتداد بكثرتهم، حتى ظنوا أنهم لن يهزموا اليوم من قلة، لكن المفاجأة كانت على غير ما توقعوا، فكانت الهزيمة لولا ثبات البعض، فضاقت عليهم الأرض رغم اتساعها، يقول تعالى: ﴿وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: 25].

إنه الضيق النفسي الذي يشعر به الشاعر، ويعيد تصوير حالته في البيت الثاني فهو الذي يقف بين المصائب محاولاً الخروج منها، فينقل للمتلقي مشهد الوقوف بالأعراف من قوله تعالى:

﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَابِ رَجُلًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ [الأعراف: 48]، إنها حالة من الضيق المادي والمعنوي والشخصي يمر بها الشاعر، فأين المفر من هذه النائبات، ومن هذا الضيق؟ يأتي الفرج على الشاعر عندما تتغير حالته، فقد تقرب من الممدوح وبهذا القرب ما عاد عامه أجذب، فكرم الممدوح غيّر حياته، وقد استلهم الشاعر ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾ [يوسف: 43]، إنها المفارقة التي يستخدمها الشاعر لنفي الضعف والتحول عن بقراته، فقد تغير حاله بفضل كرم الممدوح.

إن هذه الدلالات الكثيرة التي يمكن للمتلقي فهمها من خلال التناصر لا يمكن للتصوير أن يرسمها كما رسمها الشاعر من خلال التناصر، بالإضافة إلى قدسية النص القرآني الذي يضيء على المعنى قدسية رمزية تنقل النص الشعري إلى قدسية خاصة به، ولكنها تختلف عن قدسية النص القرآني، فإذا كان نبي الله يوسف عليه السلام قد حل مشكلة فرعون مصر بتفسيره للبقرات العجاف، واستطاع تغيير حالها إلى الرخاء وقت الشدة؛ فإن الممدوح استطاع بكرمه تغيير حال الشاعر، فما عاد الجذب يعرف طريقه إلى الشاعر بفضل كرم الممدوح.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 435):

فلقد نزلت بها فكانت جنة محفوفة بحدائق الألفاف

ومن يقرأ هذا البيت تبرز أمام عينه الآية الكريمة: ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: 16]، فالأبيات السالفة مكتنزة بتناسات عديدة مستمدة من مصدر عذب، قد لا يكون التناصر فيها مقصودا، وسواء كان استدعاء النصوص جرى بوعي الشاعر أم بغير وعي منه، فإن التداخل النصي يدل على المخزون الثقافي الضخم الذي ينهل منه الشاعر، وهو دليل كبير على أنه يكتب من ذاكرة مثقلة بالمعرفة، وسرعة بديهية تستحضر النص المناسب في المقام المناسب. والتناصر هنا يفهم من تفاعل المفردات: الحدائق، الألفاف، وألفاظ الآية الكريمة.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 606):

ولا تحسبن المال يعصم بعدما رأى الناس ذات العرش تمثي على الصرح

يستحضر الغزي قصة بلقيس ملكة سبأ، وورودها على نبي الله سليمان عليه السلام، ودخولها الصرح وكشفها عن ساقها، معتمداً في ذلك على الإشارة والتلميح دون الإفصاح والتصريح، وذلك في الآيات الكريمة: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ

﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبْتَهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِمَهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ﴿٤٤﴾ [النمل: 42-44].

فالغزي يعرب عن نظرتة تجاه المال فإنه مهما كثر فلن يعصم من وقوع القدر المكتوب، والتناس هنا إيحائي يفهم من التعديل والتحوير في الشطر الثاني: ذات العرش تمشي على الصرح، فهو يحيل إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرَشُكِ قَالَتْ كَانَهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبْتَهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِمَهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ﴿٤٤﴾ [النمل: 42-44].

ومن ذلك قصة مريم البتول حين أمرت بهز جذع النخلة، في الآية الكريمة: ﴿وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: 25]، حيث نقلها الشاعر من هز النخلة على الحقيقية، إلى هز نخلة معنوية، هي نخلة الكرم عند ممدوحه، يقول (الغزي، 1429، ص 416):

والشعر عند الملوكة نخلته يسقط من هز جذعها الرطب  
فالشاعر ينقل النخلة الحقيقية التي هزتها مريم امتثالاً لأمر الله إلى نخلة معنوية، وهي نخلة الكرم عند الملوكة، وإذا كانت مريم في حالة المخاض ضعيفة تحتاج إلى قوت يقويها على ضعفها، فهزت النخلة ليتساقط عليها الرطب الطيب، فإن الشعراء كذلك يلجؤون إلى نخلة الكرم عند الملوكة، ويعتمدون في ذلك على شعرهم، وبكرم الملوكة ينتقل الشعراء من حال الضعف إلى حال القوة، فيستمر عطاؤهم وشعرهم.

وإن كانت نخلة الملوكة عقيمة لا كرم فيها، فسيبقى الشعراء على حالهم، ويصيبهم الفتور والضعف، فيتساقط شعرهم، والتناس هنا نوعه إحالي، حيث يوحى البيت بأن ثمة إحالة إلى قوله تعالى: ﴿وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: 25].  
ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 333):

ولو كنت في أصحاب طالوت مبتلىً بما شربوا منه لما كنت شاربا  
يتناس الشاعر مع معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة: 249].

يفتح التناس من معنى الآية السابقة كثيراً من التأويلات التي يريدها الشاعر، فهو يؤكد للممدوح أنه من المخلصين الأوفياء الذين لم يسقطوا في الامتحان كما سقط أصحاب طالوت، وقت الشدة، فهو المخلص الذي يمكن الاعتماد عليه، كلما اشتدت المحن، وهو الشجاع الذي لا يتخلى

عن قائده، ويأتمر بأمره، حتى وقت الاختبار والامتحان فلن تجده إلا في المقدمة، والتناص هنا نوعه إيحائي حيث يقتضي الفهم العميق للبيت أن ثمة إحالة إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾، وكذلك يكون التناص إحاليًا في كل الأبيات المتعلقة بقصة طالوت. إن قدسية القرآن الكريم وما يتضمنه من معان، تجعل الشاعر مستلهمًا لتلك المعاني وما بها من دلالات ومضامين، لذا يكثر الشاعر منها، فتظهر صورة طالوت في أبعاده الجسمية والعلمية، فينقلها الشاعر إلى المدح بقوله (الغزي، 1429، ص 454):

في العلم والجسم لا تخفى زيادته فهل أعادت لنا الأيام طالوتا؟  
وهذا المعنى تناص مع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: 247].

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 684):

ولا رمى يوم أصماني على عجل رمى المصيب ولكن الجمال رمى  
فالشاعر يعني أن الذي صوب سهامه نحوي، وهو على عجلة من أمره لم تكن رميته مصيبة إياي، ولكن السهام التي أصابتي هي سهام الجمال والغرام، والشاعر متأثر بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17].  
ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 705):

وبكر فلا أنكحها خفًا بازل فما نطقت والصمت إذن من البكر  
ينقل الشاعر في وصفه للصحراء حديث الرسول ﷺ في زواج البكر قوله: (الأيام أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها) (ابن حنبل، 1421: 58/4)، يريد الشاعر من خلال التناص إعطاء معانيه وصفًا دقيقًا، فقد خدم التناص الشاعر في وصف الصحراء التي لم يخضها قبل الممدوح أحد، فهي بكر كالفاتاة التي لم تتزوج، والتي لم تظهر على رجل، وكذلك الصحراء لم تظهر على أحد قبل الممدوح، وهذا يوحي بقوة الممدوح الذي خاض الصحراء البكر، والتناص هنا نوعه إحالي حيث يفهم من البيت أن ثمة إحالة للحديث النبوي السابق.

ومنه قوله (الغزي، 1429، ص 479):

رفعت منائح كساد مدائي رفع الطهور المطلق الأحداثا



وظف الشاعر معرفته وثقافته الدينية (الطهور، الحدث) في البيت السابق، بحيث ربط بين عطايا الممدوح، ومدائح الشاعر من جهة، وبين الطهور والحدث من جهة أخرى، فإن كانت الأحداث تزول بالطهور، فإن مدائح الشاعر قد يصيبها الكساد فيزول بعطايا الممدوح. إن دلالات التناص الإحالي للشاعر من خلال البيت السابق توحى بمدى كرم الممدوح، فإن عطايه الكريمة، ومقدارها الثمين، يفوق مدائح الشاعر التي تجوب البلاد، وكأن الشاعر يريد القول إن مدحي لك قليل بجانب عطايك وكرمك، فقصائدي لا تذكر بل تزول كزوال الحدث عند الطهور. ومنه قوله (الغزي، 1429، ص 812):

لا ترم بي رمي القلامة وارم بي في مطلب رمي الجمار إلى منى  
إن علاقة الشاعر الوطيدة بالممدوح لا يمكن أن تنفصل، ولا يمكن أن يرميها الشاعر، لذلك يطلب من الممدوح ألا تكون هذه العلاقة كعلاقة الظفر الذي يستغني عنه صاحبه، فتقطع علاقته بالأصل، بل يريد أن تكون العلاقة بينهما علاقة متينة، حتى وإن حدث بينهما حادث، كعلاقة رمي الجمرات في منى، فالحاج يرمي الجمرات، ويستغني عنها، ولكنها عبادة يتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى، وعلى الحاج ألا تفوته هذه العبادات وهي من الواجبات، وإن تركها فعليه الدم كما يقول الفقهاء (ابن باز، 1420، ص 17 / 379)، فالقصد أن المودة والتواصل بينهما قائم أبداً وليس علاقة عارضة تنتهي بانفصالهما كما يستغني المرء عن ظفره. ومنه قوله (الغزي، 1429 ص 392):

وقد تخذل القربى القريبة أهلها وينكح من خوف الضوى في الأجانب  
يقدم الشاعر النصيحة للممدوح ليتقرب إليه، فهو الناصح والمجرب، والحكيم الذي خاض الكثير من التجارب التي يمكن استنباط الحكمة منها، وليؤكد كلامه يقوم بتوظيف القول المأثور عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "اغتربوا لا تضووا"، أي تزوجوا الغرائب لئلا تضيء أولادكم ضعافاً وهزلاً (الجوهري، 1987: 6/2410).

إن توظيف الشاعر لما قاله عمر رضي الله عنه، لا يمكن أن يقدم إلا من باب النصيحة، وكأن الشاعر يقول للممدوح: إن الأقارب يخدعونك، وليس كل غريب عنك هو عدو، فقد يكون الضرر من الأقارب، وقد تكون المنفعة والقوة من الأجانب، وهكذا يمكن للممدوح الاقتناع بما يقوله الشاعر، ويأخذ بنصيحته، فيقربه منه، ويجعله من جلسائه، ويقضي الفهم العميق للبيت أن ثمة إحالة لقول الفاروق رضي الله عنه.

إن المنفعة المتبادلة بين الشاعر، والممدوح هي التي جعلت الشاعر يضمن أبياته الشعرية قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليدل على حجته، وليؤكد قوله (الغزي، 1429، ص 574):

عَفْتُ إِلا حَديثَ عيشِ تقضى      كان شِرخ الصباله إسنادا  
يحاول الشاعر أن ينسى الأيام القاسية التي مر بها، ويتمنى أن تدرس تلك الأيام، إلا التي عاشها صبيًا، فهو يريد أن تستمر معه، وكأن تلك الأيام مسندة إلى قائلها، لا يمكن التشكيك فيها، كالمقول المسند إلى صاحبه، والمرفوع إلى قائله، ولا يمكن لأحد أن يشكك في مصداقيته؛ لأن المتلقي عندما يعرف أنه مسند يأخذه دون نظر، فدلالة حديثه مثل دلالة الحديث المسند لا شك فيه. إن تناص الشاعر مع مصطلح الإسناد من علم الحديث أوصى بمصداقية شعور الشاعر، فالمتلقي يستطيع استنباط دلالات كثيرة متنوعة من خلال ذلك، فيدرك شعور الشاعر عاطفته التي يمر بها، والتناص هنا نوعه إحالي حيث يدل البيت على أن ثمة إحالة لمصطلح الإسناد. ومنه قوله في المدح (الغزي، 1429، ص 343):

إذا زرتَه فاستغن عن باب غيره      فساقطة بالواجبات النوافل  
إن معرفة الشاعر بالواجبات والفروض والنوافل وما يقدم منها، وما يؤخر، يؤثر في شعره، فالواجبات والفروض مقدمة على النوافل، بل إن النوافل قد تسقط بالفروض، كما يقول العلماء، لذا فإن مجرد زيارة الممدوح سيؤثر على غيره من الأمراء والملوك، بحيث يستغني المرء عن غيره لكرمه وحسن استقباله، وكأن زيارته من الواجبات التي يجب على المسلم القيام بها، أما زيارة غيره فإنها من النوافل التي تسقط بمجرد زيارة الممدوح، والتناص هنا نوعه إحالي، إذ يشير البيت إلى أن ثمة إحالة للمصطلحات المذكورة.

لقد أضافت تلك المصطلحات أبعادًا دلالية على المعاني التي قد يستنبطها المتلقي، لذا فإنه قد يدرك تلك الدلالات وغيرها، مما يعمق المعنى ويقرب الصورة عنده.

إن ثقافة الشاعر الدينية تتجلى بوضوح في قدرته على توظيف المعاني الدينية في الثناء على ممدوحه، واستجلاب الأمثال الشرعية، واستخدامها في معان أخرى، ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 474):

ما العمر إلا راحل وأظنه      تخذ الشيبية للمسافة زادا  
فالببيت يذكر بحديث رواه ابن عباس رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليه عمر، وهو على حصير قد أثر في جنبه، فقال: يا نبي الله، لو اتخذت فراشا أوتر من هذا؟ فقال: (ما لي وللدنيا؟ ما مثلي ومثل

الدنيا، إلا كراكب سار في يوم صائف، فاستظل تحت شجرة ساعة من نهار، ثم راح وتركها) (ابن حنبل، 1421: 473/4-474)، فالشاعر نقل معنى الحديث النبوي في توصيفه لعمر الإنسان نقلاً لطيفاً.

إن الحياة رحلة قصيرة يؤكد ذلك حديث النبي ﷺ، لذلك يحول الغزي هذا المعنى ويؤكدده، فالإنسان مهما طال عمره سيرحل يوماً ما، فما هو إلا ضيف على الدنيا، حتى وإن عمّر وأصبح شيخاً كبيراً، فإن رحلته ستنتهي، وسيترك الدنيا، وهذه سنة الله في خلقه.

إن تضمين الشاعر لمعنى حديث الرسول ﷺ ما هو إلا نوع من النصيحة يقدمها الشاعر للمخاطب، وهو الممدوح فيذكره بها من باب النصيحة، وناصحاً الممدوح بالإكثار من أفعال الخير والإنفاق على الشعراء والمحتاجين، والتناص هنا نوعه إحالي، حيث يشير البيت لحديث النبي ﷺ السابق ذكره.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 491):

كأن شعاع همته سموًا دعا المظلوم يخترق الحجابا  
لقد استوحى الشاعر من حديث الرسول ﷺ: (اتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب) (البخاري، 1422: 129/3)، ليعطي صورة عن الممدوح تليق به، فهو الذي يتصف بالهمة العالية التي لا تعرف الملل، وأنه معروف بفضله وأصله وكرمه، وهو الإمام المبارك من الله، فلا يرده ربه بأي أمر، فأفعاله كلها خير، وعندما يتقرب بأفعاله من الله فإنها مجابة؛ لأن أفعاله ودعاءه ليس بينها وبين الله حجاب، كما دعوة المظلوم الذي يستجيب الله لدعائه، فينصره الله، وكذلك الممدوح منصور من الله على أعدائه.

إن تلك المعاني والدلالات يصعب معرفتها إلا من خلال التناص الذي أوحى بها، بل قد يفتح المزيد من التأويلات، وتنوع الدلالة، خاصة أن الممدوح لم يكن مظلوماً، ولكنه كان بأفعاله الخيرة مقرباً من الله، والتناص يقتضي الفهم العميق للبيت من أن ثمة إحالة إلى حديث النبي ﷺ: (اتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب).

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 750):

زاد الوزارة فخراً من نُهاه كما زاد البراق سموًا من به عرجا  
الشرط الثاني يذكر بحديث أنس بن مالك ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: (أتيت بالبراق، وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار، ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه...) (مسلم، 1439: 1/145).

بالإضافة للتناص في كلمة البراق هناك ارتباط دقيق بالشطر الأول، فلم يكن مجرد حلية شكلية فهو جزء من الصورة إذ يشبه المخاطب من حيث ما زاده عقله على المنصب من قيمة ومكانة بحال البراق الذي زاده عروج النبي ﷺ عليه سموا، والتناص يقتضي الفهم العميق للبيت بأن ثمة إحالة إلى حديث النبي ﷺ (أتيت بالبراق..).

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 571):

ليث عهدناه طلق الوجه مبتسما والبشرُ أحسن ما يلقي به البشر

يستحضر الغزي عند رثائه شيخ الشافعية أبا بكر محمد بن أحمد الشاشي حديث النبي ﷺ: (لا تحقرن من المعروف شيئا، ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق) (مسلم، 1439: 2026/1)، لقد كان المتوفي كريماً وعالماً وصاحب خلق عال، فهو يتعامل بحديث رسول الله ﷺ ويطبقه، وهي صفات يجب أن تكون في العالم المتواضع، فهو بجانب شجاعته وهيبته، لا يخشى في الله لومة لائم، فإنه يلقي الناس بالابتسامة وبالبشر.

إن استحضار الشاعر لمعنى الحديث الشريف انعكاس جلي لثقافة الشاعر الدينية التي تظهر واضحة من خلال ديوانه، محاولاً التأكيد على تلك الصفات التي يصف بها الممدوحين، فيقنع الناس بها، ويقتنع الممدوح فيجزل له العطاء.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429 ص 370):

بعدما كنت آمن السرب دهرًا والأمانُ كلها في أمان  
تتحرك ألفاظ الغزي الشعرية في هذا البيت بصورة متوازنة؛ لترصد وتسجل موقفه الشعري الذي أراده، ومن ثم يأتي التناص ملائمًا لحالته النفسية، من خلال تشريه للهدى النبوي، وتحويره وتطويعه، فبعد أن كان آمنًا مطمئنًا، وقطاف مناه دانية قريبة إذا به يعلق في شرك الغربة المرير.

"يقال: فلان آمن في سربه بالكسر: أي في نفسه، وفلان واسع السرب: أي رخي البال، ويروى بالفتح، وهو المسلك والطريق، يقال: خلَّ سربه: أي طرَّقه" (ابن الأثير، 1399: 356/2)، وفي الحديث النبوي قال رسول الله ﷺ: (من أصبح منكم آمنًا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا) (الترمذي، 1998: 152/4).

يستمر الغزي حديث النبي ﷺ، فيعرض بمدح النبي ﷺ للنجاشي ﷺ في قوله (الغزي،

1429 ص 614):



يا ثاني الملك النجاشي الذي شكر النبي معيبه في المحضر

إن استحضار الشاعر لمعنى حديث النبي ﷺ وشكره للنجاشي يعطي شعره دلالات ومعاني عديدة، خاصة أن النجاشي لم يكن من صحابة النبي ﷺ، ولكنه تمنى أن يكون خادماً له (الطيالسي، 1999: 270 / 1)، ومع ذلك فإن أحاديث النبي ﷺ التي يشكر فيها النجاشي كثيرة ومتنوعة، منها ما رواه أبو هريرة قال: لما مات النجاشي، قال النبي ﷺ: (استغفروا له) (الحميدي، 1969: 223 / 2)، وقوله: (لقد مات اليوم عبد صالح، فقوموا فصلوا على أصحابه) (الغزي، 1429، ص 351). إن ما فعله النجاشي مع المسلمين المهاجرين إلى الحبشة هو مضرب للأمثال، فقد أكرمهم وآواهم وأمنهم على حياتهم، وهذا هو ما يطلبه الغزي من الممدوح، أن يكرمه؛ لذا يأتي التناس هنا ليخدم غرضاً في ذهن الشاعر، وعلى المتلقي البحث عن هذه الدلالات التي يمكنه الوصول إليها ويمكن تأويلها.

ومنه قوله (الغزي، 1429، ص 341):

وقد جاء وتر في الصلاة مؤخرًا به ختمت تلك الشفوع الأوائل

يستمر الشاعر في مدح ابن المكرم، ويصف محبته بصلاة الوتر، وهي من النوافل التي حث النبي ﷺ عليها في قوله: (صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح فالوتر بواحدة، واجعل آخر صلاتك وترًا) (ابن حنبل، 1421: 457/8).

إن زيارة الممدوح يجب أن تكون كصلاة الوتر، حيث إن النبي ﷺ أوصى بها، وكذلك يجب أن يزور الناس الممدوح، حتى وإن تأخرت صلاة الوتر، لكنها محببة عند النبي ﷺ، وكذلك زيارة الممدوح يجب على المرء أن يختم يومه بزيارة الممدوح لكرمه وسخائه.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 415):

كؤوسها أنجم تضل بها لا يهتدي من تضله الشهب

وهذا المعنى من تفانين الغزي حيث قلب المعنى تفننا وإبداعاً فهو يتناس بالإحالة مع قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ (البقرة: 16)، وقوله تعالى: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: 16]، وقد تجلت براعة الشاعر وتفننه في قلب المعنى، فأصبح الاهتداء بالضلال والاشتراد بغير النجوم، ولا ينفي التغيير والتبديل والقلب الذي أدخله الغزي التفاعل مع النص القرآني والإفادة منه.



## ثالثاً: التناصر الإيحائي

يعد التناصر الإيحائي "أقل الأشكال وضوحًا وحرفية... وهو أن يقتضي الفهم العميق لمؤدى ما، مع ملاحظة العلاقة بين مؤدى آخر تحيل إليه بالضرورة هذه أو تلك من تبدلاته، وهو بغير ذلك لا يمكن فهمه" (جينيت، 1998، ص 133).

ومن ذلك قصة مقتل هابيل على يد أخيه قابيل، وهي مثال شارح وفاضح لداء الحسد الدوي الكامن في النفوس المريضة، يقول (الغزي، 1429، ص 375):

مذ غال قابيل أخاه لفضله      وجب الحذار على ذوي الحساد  
إن مقتل هابيل على يد أخيه قابيل مثال صارخ على الحسد في النفس البشرية، وهو ما حدث للممدوح عميد الدولة الفارسي، فقد سُملت عيناه بسبب الحسد، رغم أنه من أصحاب الفضل، فالشاعر ينقل قصة مقتل هابيل، ويجعلها أساسًا لحدث صار في عهده، فالشاعر ينقل قصة هابيل إلى سياق جديد وتجربة مختلفة، حتى صار الحسد بين الناس سنة عواقبها غدر وخيانة وهلاك. فلم يجد الشاعر أقوى من قصة النص القرآني ليصور ما حدث لممدوحه، والقصتان سببهما واحد، وهو الحسد، والنتيجة واحدة، وإن اختلفت في قصة هابيل بالقتل، ومع الممدوح بسمل عينيه، والتناصر هنا إيحائي؛ لأن الفهم العميق للبيت يقتضي أن ثمة إحاء لحادثة هابيل وقابيل الواردة في سورة المائدة، الآيات، من آية: 27 حتى آية 32.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 551):

أقمت جدار الفضل بعد انقضاضه      فجئت بما للخضر منه حياء  
عُرف سيدنا الخضر عليه السلام بالأعمال الغريبة على البشر، حتى موسى عليه السلام كان يراجعها بها كما ورد في سورة الكهف (الآيات 64- 82)، ومن هذه الأعمال بناء سيدنا الخضر جدارًا يريد أن ينقض لأحدى القرى التي رفضت استضافتهما، فيعترض سيدنا موسى عليه السلام على ذلك؛ لأنه لا يعلم حقيقة الجدار.

لقد استوحى الشاعر من هذه الشخصية (سيدنا الخضر)، وما قام به سمة أضافها للممدوح، فإذا كان سيدنا الخضر عليه السلام أقام جدارًا لطفلين يتيمين خوفًا من ضياع الكنز، فإن الممدوح أقام جدار الفضل والجود والكرم بعدما سقط، ولم يعد قائمًا، وبذلك فإن أفعال الممدوح قد تصل إلى أفعال سيدنا الخضر عليه السلام، وهذا الأمر مبالغ فيه، ولكنه أفاد بعض الدلالات عند المتلقي منها مقدار الصفات الحسنة التي يتصف بها هذا الممدوح من كرم وشهامة وإحياء وإحسان وتأييد من الله تعالى.

وهذه الدلالات وغيرها لا يمكن فهمها إلا من خلال تناص الشاعر مع شخصية وردت في القرآن الكريم، والتناص هنا نوعه إيحائي حيث يقتضي الفهم العميق للبيت أن ثمة إحالة إلى قوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُ لَاتَّخَذْتُ عَلَيْهِ أُجْرًا﴾ [الكهف: 77].

كما جاء ذكر لقمان الحكيم في قول الشاعر (الغزي، 1429، ص 440):

لو كان شاهد في ذا العصر حكمته      لقمان لقبه لقمان لقمانا  
ما زال يظهر من أخلاقه ملجأ      حلماً وحزماً وتحقيقاً وإحسانا

يستدي الشاعر ما تميز به لقمان من الحكمة وخاصة في الآيات التي وعظ بها ابنه، وصار بين الناس علماً بها، ولا تذكر الحكمة إلا ويذكر لقمان، والشاعر يريد أن يصف ممدوحه بالحكمة، فجاء بالآيات السابقة بالرمز المعروف بالحكمة ليشهد لممدوحه بها، وأضاف إليها صفات أخرى كالحزم والإحسان.

فالشاعر يستدعي من خلال التناص قصة لقمان وابنه الواردة في القرآن الكريم، ليذكر المتلقي بتلك الوصايا التي أوصاها لابنه، ومن خلالها يدرك المتلقي مقدار الحكمة التي عرف بها لقمان، فيضمونها لممدوحه مضيئاً عليها صفات أخرى.

وكل هذه الدلالات يمكن للمتلقي تأويلها وتذوقها، فيدرك مدى التشابه بين لقمان وما تميز به، وبين الممدوح الذي عرف بصفات أخرى غير ما عرف بها لقمان، والتناص هنا نوعه إحالي حيث يقتضي الفهم العميق للبيت أن ثمة إحياء إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [لقمان: 12].

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 335):

نسخت برفدك آية الحرمان      وعلت لوفدك راية الإحسان

يتناص البيت مع قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا...﴾ [البقرة: 106]، وفي البيت دلالة على ما يتمتع به الممدوح من قيم دينية، فعطاياه ومنحه أنست الناس الحرمان والبؤس، كما أن الشاعر يحصر النسخ وعلو راية الإحسان عندما يقدم الممدوح خدماته للناس، وهذا من شأنه أن يعلي من قيمة الممدوح عند المتلقي، حتى يرتبط بذهنه أن راية الإحسان لا تعلو إلا بواسطة الممدوح.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 381):

يرى الإمساك من دنس السجايا      وبذل المال من عدد المآل  
ولا ينفك يسأل عن مقل      ليغني بالسؤال عن السؤال

تناص هذان البيتان مع بعض النصوص الدينية، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظَلَمُونَ﴾ [البقرة: 272]، وقول النبي ﷺ: (اتقوا النار ولو بشق تمرّة، فمن لم يجد، فبكلمة طيبة) (البخاري، 1422: 6023)، وقوله ﷺ: (ما من يوم يُصْبِحُ العبادُ فيه إلا وملكان يترلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط مُنفقًا خلفًا، ويقول الآخر: اللهم أعط مُمسكًا تَلَفًا) (البخاري، 1422: 1442)، وهنا يتضح للمتلقي كيف صاغ الغزي فكرة البذل والعطاء وإغناء السائلين قبل سؤالهم، فهذا التناص يكشف عن قيمة العطاء والبذل وأنه خير زاد عند المآل.

ومن ذلك قوله (الغزي، 1429، ص 333):

غزير الندى لولا ينابيع سيبه      لأصبح ماء الفضل في الناس  
يتناص مع قوله تعالى: ﴿إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ [الملك: 30] فالممدوح  
لن تنتهي عطاياه ولن تجف منابع فضله، فسيظل نواله نابضًا لا يتوقف، بل الأمر فاق ذلك بأن  
جوده وكرمه كالينبوع الذي ينهل منه كرام الناس كرمهم، فلولا لجف الكرم والعطاء لدى البشر.  
ومن أمثلة التناص الإيحائي قوله (الغزي، 1429، ص 575):

ليس من ساد بالتجارب كهلا      مثل من في حداثة السن سادا  
ولعمري إن المشيب اشتعال      غير أن الشباب أوري زنادا  
إنما يشرع اليراع بوجه      ماكسا رأسه الممداد سوادا

التناص هنا هدفه المقابلة بين المشيب الذي اشتعل بالرأس، ونلمس ذلك في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مریم: 4] وبين الشباب القوي الأقدح في الزند، وكذلك فإن الإنسان الذي يصيبه الشيب يصبح ضعيفًا.

إن المقابلة التي أرادها الشاعر بين الشيب والشباب جاءت دالة على تفوق الممدوح الذي يمدحه الشاعر، فقد كان شابًا، ولم يكن كهلاً طاعنًا في السن، لذا ينفي الشاعر المساواة بينهما، وفي سبيل هذا النفي يستخدم ألوانا من المؤكدات لبيان صحة رأيه، كالقسم وأساليب التوكيد.



إن فاعلية النص القرآني والتفاعل معه تكمن في تفرد الثقافة العربية بهذا المورد العذب، وتؤثر في حركية عملية تشابك العلاقات التناصبية "فيها فلا تعرف الثقافات الأخرى مثل هذا النص الأب، النص المثال، النص المسيطر، النص المطلق، النص المقدس، صحيح أن كل المجتمعات لها نصوصها المقدسة ولكن هذه النصوص لا تطرح نفسها كنموذج أعلى للكمال والجمال اللغوي، على العكس من القرآن الذي لا يطرح نفسه في واقع الثقافة العربية كنص مكتوب فحسب، وإنما كنص مطلق مكتوب وشفهي معا، مطبوع وحياتي في آن.. " (حافظ، 1996، ص 62).

إن القارئ لشعر الغزي يلحظ أثر النشأة العلمية على لغته وبيانه، فعاطفته الدينية تشرق من صفحات شعره، وما دونته في هذا البحث ليس استقصاء، وإنما نماذج تثبت ثقافته الدينية التي تمكن من توظيفها واستثمارها، فجمع بين سعة الثقافة والمهارة الفنية.

### النتائج:

من أبرز النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

- 1- برز التناس الديني عند الغزي بشكل مميز، فقد شهد شعره حضوراً لافتاً ومكثفاً للخطاب الديني الذي تمثل في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والأقوال المأثورة والمصطلحات الدينية المتنوعة.
- 2- يتمثل حضور التناس الديني في شعر الغزي في الأنواع التناصبية الثلاثة: التناس الاقتباسي، والتناس الإحالي، والتناس الإيحائي.
- 3- حاز التناس الإحالي على النصيب الأوفر من جملة أشعار التناس لدى الغزي؛ لاعتماد الغزي على تحوير النصوص، وتطويعها وحسن توظيفها.
- 4- أن حضور القرآن الكريم والسنة النبوية في شعر الغزي راجع إلى تكوينه الديني وسعة ثقافته في علوم الدين؛ لذلك تنوعت طرائق استفادته وأساليب توظيفه.

### المراجع

- ابن الأثير، أبو السعادات. (1399). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، تحقيق)، المكتبة العلمية.
- الأمدي، الحسن بن بشر. (1992). *الموازنة بين أبي تمام والبحتري* (السيد أحمد صقر، تحقيق ط.4)، مكتبة الخانجي.
- ابن باز، عبدالعزيز. (1420). *مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز*، دار القاسم للنشر.



- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422). *صحيح البخاري* (ط.1). دار طوق النجاة.
- أبو بكر، أحمد أسماء. (2005). *آليات التنصص النوعي في شعر الحدائفة* (ط.1). مكتبة دار الزمان للنشر والتوزيع.
- البقاعي، محمد خير. (1998). *دراسات في النص والتنصصية* (ط.1). مركز الإنماء الحضاري.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1998). *سنن الترمذي* (بشار عواد معروف، تحقيق)، دار الغرب الإسلامي.
- الحميدي. (1969). *مسند الحميدي* (حسن سالم الداراني، تحقيق)، دار السقا.
- جينيت، جيرار. (1998). *طروس الأدب على الأدب، آفاق التنصصية المفهوم والمنظور* (محمد خير البقاعي، ترجمة)، مركز الإنماء الحضاري.
- حافظ، صبري. (1991). *أفق الخطاب النقدي: دراسات نظرية ودراسات تطبيقية*، دار شرقيات للنشر والتوزيع.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (1421هـ) *مسند الإمام أحمد*، (شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- الجوهري، إسماعيل. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق ط.4)، دار العلم للملايين.
- داغر، شربل. (1997). *التنصص سبباً إلى دراسة النص الشعري*، *مجلة فصول*، 16 (1)، 137-142.
- الزعيبي، أحمد. (2000). *التنصص نظرياً وتطبيقاً* (ط.2). مؤسسة عمون للنشر والتوزيع.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (1987). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل*، دار الريان للتراث.
- السعدني، مصطفى. (2005). *التنصص الشعري قراءة أخرى لقضية السرقات* (ط.1). منشأة المعارف.
- سليمان، عبد المنعم محمد فارس. (2005). *مظاهر التنصص الديني في شعر أحمد مطر* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية الدراسات العليا، جامعة النجّاح، نابلس، فلسطين.
- شراد، شلتاغ عبود. (1987). *أثر القرآن الكريم في الشعر العربي الحديث*، دار المعرفة للنشر.
- الشريف، بدرية عبده علي. (2023). *ظاهرة التنصص في ديوان: (رائحة التراب) للشاعر إبراهيم مفتاح، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 5 (2)، 498-534. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1508>
- الطيالسي، سليمان بن داود. (1999). *مسند الطيالسي* (محمد عبد المحسن التركي، تحقيق)، دار هجر.
- العايب، يوسف. (2006-2007). *التنصص في شعر إلياس أبوشبكة* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة العقيد الحاج لخضر، الجزائر.
- عبده، محمد صالح ناجي. (2021). *التجليات العكسية لصورة ليل امرئ القيس - في الشعر العربي الحديث*. *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 1 (7)، 322-383. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i7.281>
- عذاوري، سليمة. (2006). *الرواية والتاريخ: دراسة في العلاقات النصية رواية العلامة لبن سالم حميش نموذجاً* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية الآداب، جامعة الجزائر، الجزائر.



- الغزي. (1429). *ديوانه* (عبد الرزاق حسين، تحقيق)، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. فضل، صلاح. (2002). *إنتاج الدلالة الأدبية* (ط.1). مركز الحضارة العربية. اللميب، أحمد بن سليمان. (2009). *مقالة (التناص.. مصطلح نقدي أوجده الشكلايون الروس)*، نشر في شبكة الفصيح على الشبكة العنكبوتية. <https://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=45924&p=341626&viewfull=1>. مباركي، جمال. (د.ت). *التناص وجماليته في الشعر الجزائري*، إصدارات رابطة الإبداع الثقافية. مسلم، مسلم بن الحجاج. (1439). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي. موسى، إبراهيم نمر. (2008). *صوت التراث والهوية: دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زياد*، مجلة جامعة دمشق، 24 (2-1)، 99-139. واصل، عصام. (2011). *التناص التراثي في الشعر العربي المعاصر*، دار غيداء للنشر والتوزيع. يقطين، سعيد. (2011). *انفتاح النص الروائي: النص والسياق* (ط.2). المركز الثقافي العربي.

### Reference

- Ibn al-Athīr, Abū al-Sa‘ādāt. (1399). *al-Nihāyah fi Gharīb al-Ḥadīth & al-Athar* (Ṭāhir Aḥmad alzāwā, & Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz. (1420). *Majmū‘ Fatāwā & Maqālāt al-Shaykh Ibn Bāz*, Dār al-Qāsim lil-Nashr, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1<sup>st</sup> Ed). Dār Ṭawq al-Najāt, (in Arabic).
- Abū Bakr, Aḥmad Asmā‘. (2005). *Ālīyāt al-Tanāṣṣ al-Naw‘ī fi Shi‘r al-Ḥadāthah* (1<sup>st</sup> Ed). Maktabat Dār al-Zamān lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Biqā‘ī, Muḥammad Khayr. (1998). *Dirāsāt fi al-Naṣṣ & al-Tanāṣṣiyah* (1<sup>st</sup> Ed). Markaz al-Inmā‘ al-Ḥaḍārī, (in Arabic).
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Isā. (1998). *Sunan al-Tirmidhī* (Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, taḥqīq), Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Ḥumaydī. (1969). *Musnad al-Ḥumaydī* (Ḥasan Sālim al-Dārānī, taḥqīq), Dār al-Saqqā, (in Arabic).
- Genette, Gerard. (1998). *Ṭarrūs al-adab ‘alā al-adab, Āfāq al-tanāṣṣiyah al-mafhūm & al-manzūr* (Muḥammad Khayr al-Biqā‘ī, tarjamāt), Markaz al-Inmā‘ al-Ḥaḍārī, (in Arabic).
- Ḥāfīz, Ṣabrī. (1991). *Ufūq al-Khiṭāb al-Naqdī: Dirāsāt Nazariyyat & dirāsāt Taṭbīqiyah*, Dār Sharqiyāt lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. (1421) *Musnad al-Imām Aḥmad*, (Shu‘ayb al-Arna‘ūṭ, & ‘Ādil Murshid, & Ākharūn, taḥqīq), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Jawhārī, Ismā‘īl. (1987). *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah & Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyah* (Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Atṭār, taḥqīq 4<sup>th</sup> Ed), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Zu‘bī, Aḥmad. (2000). *al-Tanāṣṣ Nazriyyan & Taṭbīqan* (2<sup>nd</sup> Ed). Mu‘assasat ‘Ammūn lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. (1987). *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl & ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wajh al-Ta’wīl*, Dār al-Rayyān lil-Turāth, (in Arabic).



- al-Sa‘danī, Muṣṭafá. (2005). *al-Tanāṣṣ al-Shi‘rī Qirā‘ah Ukhra‘ li-Qaḍiyat al-Sariqāt* (1<sup>st</sup> Ed). Munsha‘at al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Shirrad, Shaltāgh ‘Abbūd. (1987). *Athar al-Qur‘ān al-Karīm fī al-Shi‘r al-‘Arabī al-Ḥadīth*, Dār al-Ma‘rifah lil-Nashr, (in Arabic).
- al-Ghazzī. (1429). *Dirwānuh* (‘Abd al-Razzāq Ḥusayn, taḥqīq), Markaz Jum‘ah al-Mājid lil-Thaqāfah & al-Turāth, (in Arabic).
- al-Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Da‘ūd. (1999). *Musnad al-Ṭayālīsī* (Muḥammad ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq), Dār Hajar, (in Arabic).
- al-Āmidī, al-Ḥasan ibn Bishr. (1992). *al-Muwāzanah bayna Abī Tammām & al-Buḥturī* (al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, taḥqīq 4<sup>th</sup> Ed), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Faḍl, Ṣalāh. (2002). *Intāj al-Dalālah al-Adabiyah* (1<sup>st</sup> Ed). Markaz al-Ḥaḍarah al-‘Arabiyah, (in Arabic).
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1439). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, taḥqīq 1<sup>st</sup> Ed), Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Mubārakī, Jamāl. (D. t). *al-Tanāṣṣ & Jamāliyatuhu fī al-Shi‘r al-Jazā‘irī*; Iṣḍārāt Rabi‘at al-Ibdā‘ al-Thaqāfiyah, (in Arabic).
- Wāsil, ‘Iṣām. (2011). *al-Tanāṣṣ al-Turāthī fī al-Shi‘r al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*, Dār Ghayda‘ lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Yaqṭīn, Sa‘īd. (2011). *Infiṭāḥ al-Naṣṣ al-Riwā‘ī: al-Naṣṣ & al-Siyāq* (2<sup>nd</sup> Ed). al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, (in Arabic).
- Al-Sharif, B. A. A.. (2023). The Phenomenon of Intertextuality in The Scent of Dust, A Collection of Poetry by Ibrāhīm Miftāḥ. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(2), 498-534. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1508>, (in Arabic).
- Dāghir, Sharbal. (1997). al-Tanāṣṣ Sabyān ilā dirāsah al-Naṣṣ al-Shi‘rī, *Majallat fuṣūl*, 16 (1): 137-142, (in Arabic).
- Mūsā, Ibrāhīm Nimr. (2008). Ṣawt al-Turāth & al-Huwīyah: dirāsah fī al-Tanāṣṣ al-Sha‘bī fī Shi‘r Tawfiq Ziyād, *Majallat Jāmi‘at Dimashq*, 24 (1-2): 99-139, (in Arabic).
- Sulaymān, ‘Abd al-Mun‘im Muḥammad Fāris. (2005). *Maḥāzīr al-Tanāṣṣ al-Dynī fī Shi‘r Aḥmad Maṭar* [Master thesis], Kulliyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jāmi‘at al-Najāh, Nābulus, Falastīn, (in Arabic).
- Al-‘Āyb, Yūsuf. (2006-2007). *al-Tanāṣṣ fī Shi‘r Ilyās Abū Shabkah* [Master thesis], Kulliyat al-Ādāb & al-‘Ulūm al-Insāniyah, Jāmi‘at al-‘Aqīd al-Ḥajj Lakhḍar, al-Jazā‘ir, (in Arabic).
- Abdo, M. S. N. (2021). Reverse Manifestations of the Night Image of Amru Al-Qais in Modern Arabic Poetry. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (7), 322-383. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i7.281>, (in Arabic).
- ‘Adhāwirī, Salimah. (2006). *al-riwāyah & al-Tārikh: dirāsah fī al-‘Alāqāt al-Naṣṣiyah Riwāyah al-‘Allāmah li-ibn Sālim Ḥimmish namūdhajan* [Master thesis], Kulliyat al-Ādāb, Jāmi‘at al-Jazā‘ir, al-Jazā‘ir, (in Arabic).
- al-Luhayb, Aḥmad ibn Sulaymān. (2009). *Maqālat (al-Tanāṣṣ.. Muṣṭalah Naqḍi Awjdh al-Shklānywn al-Rūs)*, Nashr fī Shabakah al-faṣīḥ ‘alā al-Shabakah al-‘ankabūtiyah, (in Arabic). <https://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=45924&p=341626&viewfull=1>.





## Hafeth's Poetic Language between Simplicity and Magnificence

Dr. Ibrahim Bin Omar Al-Mahaily\*

[ibalmhaily@kku.edu.sa](mailto:ibalmhaily@kku.edu.sa)

### Abstract

This research aims to reveal the artistic characteristics in Hafeth Ibrahim's poetry to reach the goals and objectives that reveal the problem of the intersection of opinion between the simplicity and magnificence of his poetic style. The research was divided into an introduction and two sections. The first section was entitled: Verbal Simplicity in the Poetry of Hafeth Ibrahim, while the second section was entitled: Stylistic Magnificence in the Poetry of Hafeth Ibrahim. Then the research concluded that the circumstances of life are the main driver of Hafeth Ibrahim's orientations and had a great impact on the conflict of opinion between the magnificence of his style and its simplicity. He also intended for his poetry to be more in touch with the public and even the common Egyptian people. Rather, he was tireless in his attempts to make his poetry the best translation of the contemporary living situation, and even a tool for expressing the issues of his country. This is what the researcher believes is the main reason for adopting the simple poetic language that reaches the common people of his country.

**Keywords:** Verbal Simplicity, Stylistic Magnificence, Homeland Issues, Artistic Characteristics.

---

\* Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Science and Arts in Mahayil Asir, King Khalid University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Mahaily, Ibrahim Bin Omar. (2024). Hafeth's Poetic Language between Simplicity and Magnificence, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 292 -321.

© 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.



## اللغة الشعرية عند حافظ ما بين إشكالية البساطة والجزالة

د. إبراهيم بن عمر المحائلي\*

[ibalmhaily@kku.edu.sa](mailto:ibalmhaily@kku.edu.sa)

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الخصائص الفنية في أشعار حافظ إبراهيم؛ بغية الوصول إلى المرامي والمقاصد الكاشفة عن إشكالية تقاطع الرأي ما بين البساطة والجزالة لأسلوبه الشعري، وقد جاء البحث في بنائه الهيكلي مقسماً إلى مقدمة ومبحثين، جاء المبحث الأول بعنوان: البساطة اللفظية في أشعار حافظ إبراهيم، أما المبحث الثاني فجاء بعنوان: الجزالة الأسلوبية في أشعار حافظ إبراهيم، ثم انتهى البحث بخاتمة تضمنت عددًا من النتائج منها: أن الملابس الظرفية المعاشة هي المحرك الرئيس لتوجهات حافظ إبراهيم وكان لها عظيم الأثر في تنازع الرأي بين جزالة أسلوبه وبساطته، كما أن حافظ إبراهيم قد عُني بأن تكون أشعاره أكثر اتصالاً بالجمهور بل والعوام من الشعب المصري؛ وكانت محاولاته دؤوبة لأن تكون أشعاره خير ترجمان لحال العصر المعيش، وأداة للتعبير عن قضايا وطنه؛ الأمر الذي يخاله الباحث علة رئيسة لاتخاذ اللغة الشعرية البسيطة منهاجاً للتواصل مع جمهور العوام من بني وطنه، بل سبباً رئيساً في إشكالية التقاطع بين البساطة والجزالة الأسلوبية في أشعاره.

الكلمات المفتاحية: البساطة اللفظية، الجزالة الأسلوبية، قضايا الوطن، الخصائص الفنية.

\* أستاذ الأدب والنقد المشارك - قسم اللغة العربية - الكلية التطبيقية بمحايل عسير - جامعة الملك خالد المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المحائلي، إبراهيم بن عمر. (2024). اللغة الشعرية عند حافظ ما بين إشكالية البساطة والجزالة، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 292-321.

© 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.

## المقدمة:

ارتقى حافظ إبراهيم بلغته الشعرية وتعمقه؛ وصار مورداً ينهل منه العديد من الشعراء إذ كان كثير الاطلاع في كتب اللغة والأدب، ولذا كان يستعين به بعض الكتاب؛ وعلى الرغم من ذلك فإن حافظاً لم يسلم من التنازع في النقد، وأخص إشكالية التنازع في القول: ما بين القوة والجزالة، وبين البساطة والضعف في أسلوبه الشعري (عياد، 1980).

يعد حافظ إبراهيم من أعلام الشعر العربي في العصر الحديث، فقد ارتكز في شعره على النضال ضد قوى البغي والاستعمار، التي أحاطت بالعالم العربي كله من أخريات القرن الماضي إلى ما جاوز منتصف القرن العشرين؛ الأمر الذي دفع بشوقي ضيف إلى أن يجعل الريادة الشعرية في العصر الحديث متنازعا عليها ما بين حافظ وشوقي (ضيف، 1980، ص 158).

و في هذا الإطار تعرض فاروق شوشة إلى تلك الموازنة؛ حيث تطرق في حديثه إلى موقف طه حسين الذي بدا أمام قلمه وكأنه لم يكن محايداً في حكمه بين الشاعرين، فكان يميل لحافظ أكثر من شوقي؛ ولكنه لم يكشف عن هذا الأمر ليحافظ على جمهورهما، حيث قال: "طه حسين في أعماقه كان يميل لحافظ إبراهيم، ولا يستريح لشوقي، وهو ما عبر عنه في كتابه "حافظ وشوقي" بلغة مراوغة، ترضي أنصار الشاعرين؛ لأنه لا يريد أن يفقد جمهورهما؛ فكتب أن شوقي وصل في شيخوخته إلى ما وصل إليه حافظ في شبابه؛ لأنه كان وطنياً ينتمى إلى الشعب، ولم يحتل شوقي هذه المرتبة إلى أن عاد من المنفى عام 1922م، وأدرك أن الشعب هو الخديوي الحقيقي" (الجمعة، 2008، ص 123، 124).

كما لفت شوشة الانتباه إلى رأي طه حسين؛ حيث قال: إن شوقي سكت حين كان حافظ ينطق، ونطق حين اضطر حافظ إلى الصمت بعد أن أصبح موظفًا بدار الكتب وحصل على معاش 50 جنياً، وكانت وقتها تعتبر ثروة كبيرة، وفي تلك اللحظة سجن حافظ، ولم يعد ينطق مهاجماً، وتألّق شوقي.

ونقل شوشة قول حسين: "ليت حافظ لم يوظف قط، وليت شوقي لم يعيش في القصر قط؛ لأن حافظاً أسكت ثلث عمره، وسجن شوقي في القصر ربع قرن، وخسرت مصر بسعادة هذين الشاعرين شيئاً جميلاً"، وكأنه يتمنى أن يعيش كلاهما في بؤس متصل، وأن لا يعرفا طعم النعيم ليعبرا عن هموم الشعب. (شوشة، 2011)، الأمر الذي جعل من دراسة حافظ وأشعاره باباً موارباً



يشجع الباحثين والمدققين للولوج فيه؛ بغية النهل من تراث حافظ الرحب؛ ذلك لأن دراسة شعر حافظ تعد نموذجا لرقى الصورة وجزالة العربية، كما أنها دراسة لتاريخ طويل وكفاح يعد مفخرة من مفاخر الشعب المصري.

وقد انتهت وزارة المعارف المصرية -سلفا- إلى أن شعر حافظ لم يجمع في ديوان؛ فخشت عليه من الاندثار والضياع، فشكلت لجنة رأسها الأستاذ أحمد أمين عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة حينها لجمع أعماله وتصنيفها حتى يكون موردا ينهل منه المريدون (إبراهيم، 1987، ص 10).

ومن المأثور عن حافظ إبراهيم أنه لم يكن يستعين بورقة وقلم في نظم قصائده، بل كان ينظم القصيدة من أولها إلى آخرها في ذهنه، ينظمها ويهذبها ثم يقبل إلى الحفل ويلقي قصيدته من الذاكرة، وكان رجال الصحافة يعدون أنفسهم له لسرعة التدوين حتى لا يفوتهم شيء منه (إبراهيم، 1987، ص 34).

كما كان حافظ أستاذا في السياسة والاجتماع متخذاً من الشعر وسيلة لدرسه، نصب نفسه وحياته من أجل رسالته التي ارتضاها، والتي دفعته إلى حبه المثالي لوطنه و لبني العروبة كافة، وحسب الشاعر أن يجيد في باب من الأبواب الشعرية العديدة، ليشتهر ويخلد، فما بالناس وقد خلق حافظ أبوابا جديدة أضحت أهم أبوابه وأكثرها لفتا لانتباه الناس، فخرج بالشعر من الكمالية إلى الضرورية، ومن الرفاهية الذهنية إلى استخدامه سلاحا روحيا لا يقاوم في كفاح المستعمرين وفي تهيئة أذهان الشعب وحفزه على الكفاح الوطني الكبير (إبراهيم، 1987، ص 12-13).

ومن أشهر مؤلفات حافظ إبراهيم (السيد، 2015، ص 193): تعريب رواية البؤساء لصاحبها فيكتور هيجو عام 1903م، وليالي سطوح في النقد الاجتماعي، وهنا ابتكر شخصية تسمى سطوح على طريقة المويلحي في سيرة عيسى ابن هشام، وكتاب في التربية الأولية وهو معرب عن الفرنسية، والموجز في علم الاقتصاد بالاشتراك مع خليل مطران (حبيب، 2021)، وهو يتكوّن من جزأين عام (1913م)، والتربية والأخلاق وهو مُكوّن من جزأين، وكتاب عُمر: مناقبه، وأخلاقه، والمُسَمَّى بـ"عُمريّة حافظ" عام 1918م.

والمدقق في إنتاج حافظ الشعري يجد أنه انعكاس لملازمات الظرفية الزمنية التي عايشها، وكان لهذا عظيم الأثر في هيكلية التوجهات الفكرية والعاطفية لحافظ في أشعاره؛ إذ إن العصر الحديث في الأدب العربي يعد نموذجا فريدا ما بين العصور الأدبية الأخرى لما اتسمت به من حالة



الضعف والتراجع إثر السيطرة الاستعمارية؛ وما ترتب عليها من تهميش اللغة العربية والتي كادت أن تكون لغة دينية لا تمارس إلا في أماكن العبادة، أي منفصلة عن الممارسات الاجتماعية والسياسية المعاشة.

وهذا ما يبرر علة انحياز البارودي إلى النهج الكلاسيكي تحت مسمى أدبي (مدرسة الإحياء والبعث) التي اعتمدت في منهجها الشعري على محاكاة فحول الشعراء، وتتلذذ على يده مجموعة من الشعراء كونوا مدرسة أدبية تحت مسمى (المدرسة الكلاسيكية الجديدة) والذي كان من بين روادها حافظ إبراهيم الذي اعتمدت توجهاته الشعرية على المواءمة بين إعادة إحياء التراث والتعبير عن روح العصر وملابساته المعيشة (نشاوي، 1984، ص 43)، وذلك في إطار إحدى المحاولات الأدبية الجادة الساعية نحو إحياء اللغة العربية وتراثها الشعري.

عاش حافظ إبراهيم في حالة تنازع بين أمرين، الأخذ بالمسلمات التراثية ومواكبة الحركات الثورية؛ فقد شبَّ في فترة شاع فيها أن ما فعله البارودي من العودة بالشعر إلى جزالة العباسيين والأمويين هو الطريقة المثلى التي ينبغي أن يتبعها كل شاعر، ثم عاش النصف الثاني من حياته -فترة النضج- وسط الاتجاهات الجديدة التي ترفض مفهوم العودة إلى القديم؛ استناداً إلى مفاهيم وآراء استقبلها من دراسة الآداب الأوروبية، ولا نعي بهذا مدرسة الديوان فقط، فقد كانت هناك اتجاهات أخرى، وإن كانت تخالفها في الغاية، كاتجاهات طه حسين وهيكل وسلامة موسى مثلاً، وقد عاصر حافظ كل هذه الاتجاهات، وارتبط بأصحابها بروابط تتفاوت بين مجرد المعرفة السطحية وبين الصداقة التي تدفع إلى الإيثار والمودة (حسين، 1958، ص 178).

ولقد أوقعنا الشاعر المصري حافظ إبراهيم في لغز محير عندما نشر في الجزء الأول من ديوانه قصيدة، قال إنه تسلمها من شاعر آخر لم يذكره، وكان لها وقع كبير على حافظ، بحيث حركته لنظم ونشر قصيدة بنحو ذلك الطول عن ذلك الشاعر المجهول الذي حير النقاد، وقد نازع فيه القول بين الثناء والشكر ثم الهجاء (القشطيني، 1438).

إن هذا اللغز امتد ليصل إلى الخصائص الفنية لأشعار حافظ إبراهيم، وهي القضية المحورية التي تدور في فلكها الدراسة؛ رداً على الأسئلة التي راودت الباحثين وأفكارهم في شعره، ويمكن إيجازها أو تضمينها على النحو التالي:



السؤال الأول: ما هذه البساطة اللغوية الواضحة في شعر حافظ، إذا ما قورنت بشعر زميله ومعاصره أحمد شوقي؟

صحيح أن شعر حافظ من نوع السهل الممتنع، وهذا إبداع في حد ذاته، وهذا ما دفع بعض الآراء إلى القول بضعف لغته وأسلوبه.

السؤال الثاني: هنالك رأي قال بأنه سائر على نفس نهج فحول الشعراء مما أكسب أشعاره لونا من ألوان الجزالة الأسلوبية والرصانة اللغوية، فما السبب في ترسخ هذا الرأي في توصيف أسلوب حافظ الشعري؟ (إبراهيم، 1987، ص 33).

ومن الأسباب التي دفعت الباحث إلى هذه الدراسة حزمة من الأسباب لعل أبرزها: تبيان الآراء النقدية الدائرة حول أشعار حافظ إيجابا و سلبا، والكشف عن علة تنازعها القول ما بين بالرزنة الأسلوبية والقول بالركاكة اللفظية في لغته؛ الأمر الذي دفع الباحث إلى طرق أبواب الشعر التي خلفها حافظ؛ محاولا مناقشة الرأيين والكشف عن الملاحظات الدافعة لذلك من خلال تناول جهده الشعري بالدرس والتحليل.

وقد تعددت الدراسات المتناولة لأشعار حافظ بالنقد والتفنيد، ومنها:

- مظاهر الثقافة في شعر حافظ إبراهيم (دراسة موضوعية فنية)، لجواهر بنت عبد الله العصيمي، كلية الآداب جامعة المنصورة، وتكمن أهمية البحث في محاولته الكشف عن جانب الثقافة في شخصية حافظ إبراهيم من خلال شعره، إلى جانب كون شعره معبرا عن قضايا المجتمع في عصره؛ متخذة - الباحثة - المنهج الوصفي التحليلي مسارا لدراستها، واشتمل البحث على تمهيد يكشف بعضا من مظاهر النهضة الأدبية في مصر، ومطلبين: الأول: حياة الشاعر حافظ إبراهيم، وقد قُسم إلى أقسام ثلاثة، وأما المطلب الثاني فهو: روافد الثقافة في شعر حافظ إبراهيم؛ وتطرقت فيه إلى: نشأته، ظروفه الخاصة، ظروف الوطن العامة، واتصاله بالإمام محمد عبده.
- وانتهى البحث إلى أن حافظا قد استمد روافده الثقافية والشعرية من الحياة المصرية والعربية والإسلامية بكل نواحيها لغة ودينا ووطنا، بل وتجاوب مع الإنسانية في صورتها الكبرى.
- الأخلاق في شعر حافظ إبراهيم: دراسة موضوعية وفنية، لفوزية بنت عبد الله عايض المنتشري، 2010م، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، حيث حاولت الباحثة من

خلال هذه الدراسة تعقب مظاهر الأخلاق في أشعار حافظ (الفضائل والرزائل) وإخضاعها للقيود والضوابط الفنية الشعرية والمتمثلة في "الصورة، الموسيقى، اللغة".

- **الاجتماعيات في شعر حافظ إبراهيم**، لطلعت صبح السيد، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، 2013م، والتي سعى فيها الباحث إلى الكشف عن الترابط ما بين أشعار حافظ والتغيرات السياسية والاجتماعية في حينها؛ سعياً إلى إثبات أن حافظاً سابقاً لشعراء العرب جميعاً في هذا اللون من الشعر الاجتماعي.

ولهذا اقتضت الضرورة البحثية الاعتماد على المنهج التاريخي الذي يتمثل في دراسة النص الأدبي في ضوء تاريخ وثقافة العصر الذي كُتب فيه النص، ويهدف هذا المنهج إلى فهم الظروف الثقافية والاجتماعية التي أثرت على كتابة النص؛ ومن ثم كان تقسيم البحث إلى مبحثين:

**الأول جاء بعنوان: البساطة اللفظية في أشعار حافظ إبراهيم**

**والثاني بعنوان: الجزالة الأسلوبية في أشعار حافظ إبراهيم**

وتخللهما العديد من المطالب، ثم تبعهما خاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، فثبتت بالمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها الدراسة للوصول إلى النتائج المتوصل إليها. راجياً أن تكون الدراسة لبنة تكشف النقاب عما غمض من إنتاج شاعر أسهم في إثراء الشعر العربي.

**المبحث الأول: البساطة اللفظية عند حافظ إبراهيم**

اهتم حافظ إبراهيم بأن تكون أشعاره مرآة لمعاناة العوام من الشعب المصري؛ الأمر الذي يخاله الباحث علة رئيسة في انحيازه إلى اللغة البسيطة، التي تصل إلى جمهور العوام من بني وطنه، فقد كان متخيراً لما يتوافق مع الشعب من لفظ، عبارة، وأسلوب؛ ليسهل فهمه على العامة.

لم يكن حافظ يريد أن ينعزل عن الشعب بفرض ضوابط تعقيدية تعوق لغة التفاهم بينه وبينهم في مادته الشعرية؛ إذ من الصعوبة مخاطبة الشعب بالعربية التراثية التي قد يصاحبها شيء من الغموض لبعض متداوليها؛ فكان منحازاً إلى استخدام اللغة الحية التي يسهل تداولها وفق ثقافة العوام من المتلقين لأشعاره.

وكان ثمة ذلك النمط الآخر يتدفق في كيانه، ربما دون أن يشعر، من خلال مجالس السمر الشعبية التي احتفظت بالكثير من روح الهاء وفنون الأدب المنطوق - "كالنكتة" التي كانت تتداول في هذه المجالس (عياد، 1980، ص 15).



فقد كان من المأثور عن حافظ أنه من ظرفاء مصر المشهورين، تناقلت العديد من المجالات نوادره وطرائفه مع أصدقائه: إمام العبد، محمد البابلي، وعبد العزيز البشري، حيث كان منحازا إلى الأسلوب الإنكاري وسيلة للتعبير عن الواقع الاجتماعي؛ ولكن المصريين لم يكونوا بحاجة إلى معرفة ذلك ليتقبلوا نقده المر، حيث أدركوا من النمط الذي صاغ موقفه في شعره أنه واحد منهم، ولم يكن غير حافظ يستطيع أن يقول:

حطمت اليراع فلا تعجبي      وعفت البيان فلا تعتبي  
فما أنت يا مصر دار الأديب      ولا أنت بالبلد الطيب

فهو منطلق في التعبير عن سخطه وإنكاره، فلا يتوارى وراء ألوان البيان، بل ينظم الكلمات كما تأتيه في فورة انفعاله (عياد، 1980، ص 11).

وقد بلغ من حرص حافظ الشديد على البساطة اللغوية مع الجزالة والمتانة الشعرية، أنه تخير رجلا من عامة الشعب، اعتبره المستوى العام لفهم "ابن البلد" المصري، وكان اسمه على محمود حسن الكرساتي، فكان يعرض عليه أولا كل قصيدة يضعها، بيتا بيتا، فإذا وجد فهما للبيت أجزاه، وإلا غير وبدل بل وحذف أحيانا، حتى يطمئن إلى أن كل الشعب المصري بمستوياته الثقافية المختلفة سيفهم وسيعي كل بيت في القصيدة، فإذا فهم الشعب المصري فهمت بعده كل الشعوب في مختلف أرجائها (إبراهيم، 1987، ص 35).

ولعل اللقب الذي أطلق على حافظ إبراهيم (شاعر الشعب) لم يأت من فراغ؛ إذ إنه اتخذ من الشعر مطية أدبية لمعالجة مشكلات عصره، فقد كان عصره موردا ثقافيا يحرك قريحته الشعرية، وكان من أهم المصادر الكبيرة التي أثرت على ثقافته، كثرة ارتياده لمجالس العلماء وقادة الرأي في الأمة، فقد اتصل بالأستاذ الإمام محمد عبده، وعد نفسه فتاه، وكان يحضر بعض دروسه التي يلقيها على نخبة من الفضلاء، أمثال سعد زغلول، قاسم أمين، ومصطفى كامل " (إبراهيم، 1987، ص 39).

وهذه المجالس كانت بمثابة الدروس التي أسهمت في توجيه فكره نحو الإصلاح الاجتماعي والسياسي؛ وجعلته أكثر تواجلا مع ملابسات الظرفية المعاشة من الناحية الاجتماعية والسياسية وفق مقتضى ثقافة المتلقين.

### المطلب الأول: الشواهد الشعرية المدللة على بساطة لغته الشعرية

تبلور في شعر حافظ إبراهيم آمال أمته والشعب العربي؛ لما كانت تعانيه من فوضى في الأخلاق، وشكوى من الاحتلال؛ فبنى حافظ على جانب من شعره وأخص الوطنيات، الاجتماعيات، والسياسة لونا من الشعر - يعد تطورا في الشعر العربي - ما جعل أصحاب الرأي المتشدد للشعر الكلاسيكي يقولون بفقر الحصييلة اللغوية لحافظ في أسلوبه، بل ووسم العديد من ألفاظه بالتفاهة والذوق البشع حتى بعد اكتمال نضجه الشعري (عبدالله، 2000، ص 88).

وقد استدل هؤلاء بالعديد من أشعار حافظ الدالة على ذلك، والتي جاءت تمثيلا للأسباب

التالي:

#### 1- الغرابة اللفظية

اعتمد حافظ في معرض نظمه للعديد من الأشعار على الاستعانة ببعض الألفاظ التي وسمها بعض النقاد بالغريب، منها قوله:

شكا عمان وضج الغائصون به      على اللآلي وضج الحاسد الشاني

يطلب الشاعر من الممدوح أن يكون اليد الحانية على شعبه ورعيته، فهو عظيم القدر، كما أنّ الأمير وعده بأنّه سيكتب الشعر الذي يليق به كالدرر والجواهر، فبالغ في وصف هذا الشعر حتى جزم أنّ البحارة سياتركون اللؤلؤ ويبحثون عن كلمات هذا الشعر، وسيكون هذا الشعر سوطاً مربعاً للحساد والمبغضين.

وعلى هذا فقد جاءت الأبيات وما بها من مبالغة نموذجاً لضعف أسلوبه (كشاورز، 1440، ص504)؛ ممتدةً إلى مدائحه ومنها التي تقدم بها يمدح الجناب العالي (إبراهيم، 1987، ص 56):

أغلبت بالعدل ملكاً أنت حارسه      فأصبحت أرضه تشرى بميزان

جرى بها الخصب حتى أنبتت ذهباً      فليت لي في ثراها نصف فدان

وهذا الاستشهاد على سبيل الاستهجان لأسلوب حافظ الشعري الذي اختلط فيه المدح بالتمازج، فلم يك من آداب المديح أن يذهب المادح بمذهب الهزل في موقف الجد، لاسيما أن ختام القصيدة بقول حافظ (المازني، 2012م، ص 35):

هذا هو الملك فليهنأ مملكه      وذا هو الشعر فلتنشده أزماني



ويقول حافظ:

أغمضت عينيك عنها وازدريت بها  
قبل الممات ولم تحفل بوجود  
واستناد على هذا العرض؛ فقد لفت المازني في نقده إلى أن البناء النظمي للبيت به خلل نحوي،  
وجاء هذا النقد على ضرب الغرائب اللفظية التي أتى بها حافظ في أشعاره (المازني، 2012م، ص 35).  
قال حافظ:

"ولا تنس من أمسى يقلب طرفه  
فلم تر إلا "أنت" في الناس عيناه"  
وعلق المازني لافتا إلى أن طلاب علم النحو يعلمون أن الصواب أن تقول: (إلا إياك)، أو (إلاك)  
لا (إلا أنت) على نحو ما جاء في باب "الاستثناء".  
والمدقق يجد أن حافظا أثر استخدام علامة الترقيم القوسين؛ للدلالة على انفصالها عن  
الموضع الإعرابي؛ بغية تعظيم المخاطب الممثل في لفظة (أنت)؛ وهذا ما يخاله الباحث مهارة نظامية  
حادت به عن المزلق النحوي.

وقد واصل المازني نقده؛ مستشهدا بقول حافظ (المازني، 2012م، ص 39):

فما مطوقة قد نالها شرك  
عند الغروب إليه ساقها القدر  
باتت تجاهد همًّا وهي آيسة  
من النجاة وجنح الليل معتكر  
وبات زغلولها في وكرها  
مروعا لرجوع الأم ينتظر  
لافتا إلى أن قول حافظ في البيت الأول: (عند الغروب) لا معنى له، فهل كان في بعض أيامه  
بومة أو غرابا فعلمته التجربة أن الوقوع في الشرك عند الغروب أصعب منه في العصر، أو في الظهر،  
متطرقا لخطأ تضمنته الأبيات تمثل في قوله (لرجوع الأم ينتظر) والصواب حذف اللام وإسقاطها من  
رجوع لأن الفعل متعد (المازني، 2012م، ص 40).

وقال حافظ في قصيدة بمناسبة حصول شوقي على رتبة الباكوية:

قد كان قدرك لا يحد نباهة  
وسعادة فغدا بها محدودا  
قال المازني؛ ناقدا: ما ترى في رجل يريد أن يمدحك فيقول لك: إن قدرك، ونباهتك،  
وشرفك،.... ولكنها الآن أصبحت محدودة لا تتجاوز أحدا بعينه؛ أليس هذا أشبه بالذم منه بالمدح،  
وأقرب إلى الهجاء والطنع؟ (المازني، 2012م، ص 36).

## 2- كثرة الأخذ من الآخرين

ومن أبرز الأسباب الدافعة للقول بضعف اللغة الشعرية عند حافظ هو القول بأنه أخذ من أشعار الآخرين؛ وقد برهن أصحاب هذا الرأي على ذلك من خلال الاستعانة بمجموعة من أشعار حافظ؛ منها ما جاء في رثاء الأستاذ الإمام يقول:

بكيننا على فرد وإن بكاءنا      على أنفسس لله منقطعات  
وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى أن هذا البيت جاء متأثراً بقول أبي تمام في رثاء عمير بن الوليد (المازني، 2012م، ص 22):

لم يود منه واحد لكنما      أودى به من أسودان قبيل  
وفي قول حافظ:

فيا سنة مرت بأعواد نعشه      لأنت علينا أشأم السنوات  
وجد المازني أن هذا البيت جاء على قول أبي تمام (المازني، 2012م، ص 23):

فيا يوم الثلاثاء اصطبحنا      غداة منك هائلة الورود  
وفي القصيدة التي تضمنت البيت الشعري:

وأنشد أشعاري وإن قال حاسد      نعم شاعر لكنه غير مكثار  
جاء متأثراً بقول البحري يرد على عبيد الله بن طاهر:

والشعر لمح تكفي إشارته      وليس بالهذر طولت خطبه  
كما لفت أصحاب هذا الرأي إلى أن حافظاً تأثر في بيته الشعري:

فحسبي من الأشعار بيت أزينه      بذكر يا عباس في رفع مقداري  
بقول الشريف الرضي في مدح الطائع (المازني، 2012م، ص 32):

قليل مدحك في شعري يزينه      حتى كأن مقالي فيك تغريد

وهذا التأثير الذي برز في العديد من أشعار حافظ كشف عن انحيازه إلى التراث الشعري، ولعل هذا ما برر علة الرأي القائل بضعف أشعار حافظ؛ نظراً لصبغ أشعاره بشعر السالفين دون أن يأتي بجديد في نظرهم.



والناظر في توجهات حافظ الشعرية يجد فيها انعكاسا لملازمات الظرفية المعاشة؛ إذ إن ما أصاب العربية من تدهور إثر السيطرة الأجنبية كان دافعا لرواد ذلك العصر عامة لأن يعيدوا أمجاد العرب الشعرية إلى ساحة الحياة الثقافية؛ الأمر الذي حدا بهم إلى اتخاذ فحول الشعراء مثلا أعلى للمحاكاة أو المعارضة الشعرية. وإذا كان بعض النقاد رأوا في ذلك عيبا، فإن الباحث يلتبس لجيل شعراء (المدرسة الكلاسيكية) العذر؛ لأن هدفهم الأول كان منصبا في إعادة العربية و إبداعاتها إلى التداول والممارسة بعد أن أوشكت على الاندثار والنسيان؛ ولا شك أن الدافع إلى ذلك ترسيخ روح الوطنية في نفوس الشعب بما تشتمله من روافد الهوية العربية والإسلامية.

ومن ثم جاء الشعر السياسي والاجتماعي عند حافظ تمثيلا للأغراض الشعرية التي أبدع فيها بوصفها وسيلة أدبية خادمة لشعبه، ولهذا اقتضت الضرورة البحثية دراسة هذين اللونين بوصفهما نمط التجديد عند حافظ وسبب القول المنادي بضعف اللفظة في أشعاره كما سلفت الإشارة إليه.

#### المطلب الثاني: الشعر الاجتماعي عند حافظ

ظهر هذا اللون عند حافظ إبراهيم جلياً بسبب البيئة التي نشأ فيها بين العلماء والعباقرة رغم ظروفه الصعبة، بالإضافة إلى مخالطته لأبناء بلده في مصر، وانخراطه في ممارسة عاداتهم، وأدابهم، وأخلاقهم؛ فأضفى حالة من الضحك على وجوههم، والبكاء في أخرى أثناء نقده للواقع الذي يعيشون فيه، كما أنه لم يتوان عن إبراز تلك القضية.

فقد كان جريئاً في طرحه لأوجاع الشعب وقضاياها؛ مُستعرضاً فيه غفلة الناس عن مصالح حياتهم؛ بغية إثارة نفوسهم وتهذيبها نحو الإصلاح، ولم تكن القضايا التي يتناولها خاصة بوطنه فقط وإتماً كانت تشمل الوطن العربيّ بعامه، والجدير بالذكر أنّ حافظ إبراهيم تأثر بالأفكار التي يعرض لها كلٌّ من البارودي، والشّخ محمد عبده، وقاسم أمين، وسعد زغلول، وغيرهم (الجميبي، 2012، ص 10، 35، 36، 37).

وبالتأمل في التوجهات الاجتماعية التي برزت في أشعار حافظ نجد انحيازاً بيئياً للفقراء والمهمشين من بين أطياف المجتمع المصري، وهذا ما دفعه إلى الانحياز في لغته الشعرية إلى الإعلاء من مفهومية البساطة اللفظية؛ تعبيراً عن الصدق الشعوري المعبر عن هموم وآلام مستمعيه، ففي حادث حريق ميت غمر، قال (إبراهيم، 2012، ص 135):

يكتسون السرور طورا وطورا في يد الكأس يخلعون

وسمعنا في (ميت غمر)      مـلاً البر ضجـة  
جل من قسم الحظوظ      فهذا يتغنى وذاك يبكي  
رب ليل في الدهر قد      وسعودا وعسرة ويسارا

اعتمد حافظ في الأبيات السالفة على البساطة في اللغة الشعرية المتفقة وروح العصر وثقافة المتلقين؛ حيث أثر الألفاظ الأكثر تداولاً في ظرفيتها الآنية على الألفاظ التراثية التي كان مولعاً بها كباقي أفراد مدرسته الشعرية، وقد تمثل ذلك في استعانته بألفاظ (البر، الحظوظ، الديار، نحسا)، تلك الألفاظ التي تم تداولها في البيئة العامية المصرية لاسيما الريفية منها حتى وإن كانت مرجعيتها الفصيحة بينة؛ فضلاً عن استعانته بلفظة (نحسا) التي تطورت دلالتها في الاستخدام العامي المصري للدلالة على سوء العاقبة والنصيب؛ بغية بيان الهوية الاجتماعية بين الغني والفقير إبان تلك الظرفية التي اتخذها حافظ مسلماً من مسالك التعبير عن انحيازه لطبقة العوام (الفقراء) على الأغنياء.

ولعل هذا التوجه الأسلوبي لم يكن ضعفاً في أشعار حافظ؛ فإيمانه بأن العربية قادرة على تجديد شبابها مع تطور الأزمان والعصور بوصفها لغة القرآن، هو ذات السبب الذي جعله يتحدى نفسه؛ مبرهنًا على قدرة العربية على التعبير عن روح العصر، وهذا ما عبر عنه وفق مضمون اجتماعي ينعي حال اللغة العربية، وما وصلت إليه من عدم قدرة ناطقها على إبراز جمالياته الدلالية عبر قصيدته المعنونة بـ(اللغة العربية تنعى حظها بين أهلها)؛ قائلاً (إبراهيم، 2012، ص 137):

وسعتُ كتاب الله لفظاً وغاية      وما ضقت عن أي به  
فكيف أضيقُ اليوم عن وصف آله      وتنسيق أسماء  
أنا البحر في أحشائه الدر كامن      فهل سألوا الغواص عن صدقاتي

نظم حافظ هذه القصيدة على لسان اللغة العربية؛ ناعية حظها في ظل تهميشها أمام الظروف والملابسات التي أحاطت بشعبها من فقر، وقهر، واحتلال؛ مبررةً ما وصل إليه متداولوها من فقدٍ للقدرة على التمكن من تراثها اللفظي؛ داعيةً إلى حتمية توظيف العربية ودلالتها للتعبير عن نفسها وفق ملابسات الواقع المعاش.

وقد اتخذ حافظ نظمه وسيلةً للتعبير عن مشكلات عصره؛ الأمر الذي دفعه إلى إحالة عمله الفني إلى آلية إعلامية معبرة تكشف أوجاع الأمة وآلامها؛ يقول (إبراهيم، 2012، ص 138):



وقالوا: (المؤيد) في غمرة  
رماه بها الطمع الأشعبي  
فضج لها العرش والحاملون  
وضج لها القبر في يثرب

نظم حافظ هذه القصيدة على إثر نعيه للمصريين بعض العيوب الاجتماعية، التي تجلت من خلال زواج الشيخ على يوسف صاحب (المؤيد)؛ لافتا إلى حالة الفوضى المتفشية في منابر الرأي التي لم يسلم لها الشاعر خاضعا، بل استعان بشعره ليكشف من خلاله عن الفساد المستشري في المجتمع المصري إبان تلك الظرفية سنة 1904م، فكشف عن مدى التدهور الذي تملك مفاصل الرأي عبر صاحب جريدة (المؤيد)، ولأن حافظ آمن بأن الشعر مرآة العصر؛ فإننا نجده يعبر عن هذا المضمون وفق بناء ثقافي تهكمي يتفق وثقافة المتلقين الذين انتشر بين ثقافتهم التداولية مفهوم معالجة المشكلات الحياتية وفق إطار تهكمي، ويمكن التذليل على ذلك من خلال البيت الذي ساقه حافظ في هذا المقام (إبراهيم، 2012، ص 139):

وزكى (أبو حطوة) قولهم  
بـحكم أحد من المضرب  
فمالتهاني غلى داره  
تساقط كالقطر الصيب  
وما للوفود على بابه  
تزف البشائر في موكب؟  
وما للخليفة أسدى إليه  
وساما يليق بصدر الأبى؟  
فيا أمة ضاق عن وصفها  
جنان المفوّه والأخطب  
تضيع الحقيقة ما بيننا  
ويصلى البريء مع المذنب  
ويهضم فينا الإمام الحكيم  
ويكرم فينا الجهول الغبي

بهذه الأشعار يعرّض حافظ بصاحب (المؤيد) بلغة شعرية حية تتوافق واللغة الممارسة من قبل الشعب المصري؛ مستنكرا الأوضاع السائدة التي اشتملت على ألوان اللبس والتدليس، معبرا عن هذا الوضع وفق بناء لفظي قائم على التقابل اللفظي: (البريء، المذنب) بغية إبراز المضمون السالف في إطار من التهكم والسخرية الذي هو متوافق مع ثقافة متداولي مادته الشعرية والتي بررت ظهور فن (النكتة) التهكمية في الأدب الشعبي المصري.

ولعل هذا المضمون دفع بحافظ إلى الاستعانة بلغة شعرية تعبر عن ثقافة العوام؛ رغبة في

التشارك والتأزر الفكري بينه وبين متلقيه في القضية محل النظم.

ومن ثم فإن عناية حافظ الشعرية باللفظة المعاصرة لم تك دليلا على الفقر أو الجذب اللفظي، بل كانت دليلا على العبقرية اللفظية التي أحالت الشعر من تابوهات التراثية إلى المعاصرة المجتمعية، وهذا ما يخاله الباحث أهم ما يميز رواد (المدرسة الكلاسيكية) آنذاك، وأحد أهم المقتضيات التي أبرزت دورها في الأدب العربي من خلال إعادة العربية إلى سابق عهدها من التداول والممارسة.

ومن أبرز الأسباب التي دفعت إلى القول بالبساطة اللفظية في اللغة الشعرية لحافظ عدد من الأسباب هي:

### 1- الاستعانة بالألفاظ والمصطلحات العصرية (منجزات العصر)

كان سعي حافظ دؤوبا لأن يجنب العربية مغبة السقوط في هوة الانعزال، وكان شغله الشاغل منصبا على التأكيد على أن العربية قادرة على تجديد شبابها التداولي (الإقناعي - الإمتاعي)؛ الأمر الذي برز جليا من خلال أشعاره المعظمة من كونها مرآة لروح العصر، غير قابعة في راديهات التراث الفائن بألوانه وصوره.

ولعل اعتماده على الإشارة إلى منجزات العصر في نظمه خير شاهد على ذلك؛ الأمر الذي بدا أمام بعض الآراء وكأنه لون من ألوان التدني أو الضعف اللفظي مقارنة بما وصل إلينا من أشعار الفحول، فحافظ لم يقصد من خلال أشعاره عزل العربية عن عصره أو توظيف الشعر في برجه العاجي المنعزل عن الآخرين؛ وقد دل على ذلك الكثير من المواضع الشعرية في نظم حافظ، ففي القصيدة المعنونة ب(إلى رجال الدنيا الجديدة) (في 26 مايو سنة 1926م)، قال (إبراهيم، 2012، ص:139):

كاشف الكهرباء ليتك تُعنى	باختراع يروض منا لطباعا
آلة تستحق التواكل في الشرق	وتلقي عن الرياء القناعا
قد مللنا وقوفنا فيه نبكي	حسبا زائلا ومجدا مضاعا
وسئمنا مقالهم: كان زيد	عبقريا وكان عمرو شجاعا
ليت شعري متى تنازع مصر	غيرها المجد في الحياة نزاعا
ونراها تفاخر الناس بالأحياء	فخرا في الخافقين مذاعا



أرض كولمبو) أي نبتيك أغلى قيمة في الملا وأبقى متاعا

وقد نظم هذه القصيدة في الحفل الذي أقامته كلية البنات الأمريكية بمصر لتوزيع الشهادات على خريجاتها، ويتجلى من خلال هذه الأبيات انحياز حافظ إلى الاختراعات الحديثة التي تمنح مخترعها المجد والشرف؛ مستنكرا الاكتفاء بالفخر بماضي القدماء، الأمر الذي دفع لغته الشعرية إلى الاستعانة بالألفاظ معبرة عن مستحدثات العصر، مثل لفظة (الكهرباء) وهي من الألفاظ المستحدثة الأعجمية.

والشاهد أن حافظ لم يكن مخالفا لما سار عليه فحول الشعراء؛ بل سعى إلى توظيف اللغة بما يتناسب مع الظرفية المعاشة وجعلها لغة حية متوافقة مع حال مستمعيه؛ الأمر الذي يخاله الباحث سببا في الشبهة التي تعرض لها حافظ والمتمثلة في إشكالية الضعف اللفظي الذي لحق بأشعاره.

## 2- الاستعانة بالألفاظ الأعجمية / المستحدثة

اعتمد رواد (المدرسة الكلاسيكية) التجديد في الشعر منهاجا روعي فيه التطرق إلى مستحدثات العصر، وهذا ما فرض عليهم الاستعانة ببعض الألفاظ الأجنبية التي تم تداولها من خلال الممارسة العربية المعاشة، إذ إن الشعر في نظر الكلاسيكيين بعامة وحافظ بخاصة لسان حال العصر، لاسيما إذا كان الشعر معبرا عن آلام وأحلام الشعب؛ وهذا ما فرضه المقصد النظمي المتبع، وفي ذلك قال حافظ (إبراهيم، 2012، ص 140):

زمان تسخر فيهِه الرياح	ويغدو الجماد به منشدا
وتعنو الطبيعة للعارفين	بمعنى الوجود وسر الهدى
إذا ما أهابوا أجاب الحديد	وقام البخار له مسعدا
وطارت إليهم من الكهربا	بروق على السلك تطوي المدى

جاءت هذه الأبيات في متن القصيدة التي نظمها حافظ في المحفل الذي أقامته مدرسة مصطفى كامل لتوزيع الجوائز على المتقدمين من تلاميذها في 30 نوفمبر سنة 1906م؛ داعيا من خلالها إلى حتمية الاستعانة بالعلوم الحديثة التي أحدثت الهوة العلمية بين الغرب والعرب؛ رغبة في بث الحمية الوطنية في نفوس التلاميذ.



وقد خرجت هذه الأبيات الشعرية في أسلوب وسم بالبساطة، فضلا عن الاستعانة بالألفاظ أعجمية؛ توافقا مع الغرض الشعري المعظم من قيمة العلوم الحديثة: (الكهريا، سلك..) وهي من الألفاظ المعبرة عما استحدثه العصر الحاضر، وقد تجلى ذلك الأسلوب في مواضع كثيرة من أشعار حافظ كما في قوله (إبراهيم، 2012، ص 146):

حملت حين حملت عود خلال  
فحملت هيكل عظمها وكأني  
وظفقت أنتهب الخطى متمما  
بالبليل (دار رعاية الأطفال)  
أمشي فأحمل بأسفين: فطارق  
باب الحياة و مؤذن بزوال

جاءت هذه الأبيات في ثنايا القصيدة التي تقدم بها في مناسبة حفل رعاية الطفل في دار الأوبرا في 8 أبريل سنة 1910م، مضمنا أسلوبه الشعري ما هو مستحدث من مظاهر الرعاية الاجتماعية عبر الاستعانة بعبارة: (دار رعاية الأطفال) والتي قد تحيل قريحة المتلقي إلى أن الأسلوب الشعري انحاز إلى السطحية؛ وذلك لأن أشعاره في هذه الأبيات كانت ترجمانا للتطورات الاجتماعية، الأمر الذي رافقه توظيف لفظي يتوافق مع هذا التطور، وهذا ما يخاله الباحث شكلا من أشكال توافق الشعر مع الواقع وليس ضعفا ولا ركافة في لغته.

#### المطلب الثالث: الشعر السياسي عند حافظ

بات الشعر السياسي من الأغراض الشعرية التي نالت حظا كبيرا عند رواد (المدرسة الكلاسيكية الجديدة)، والتي خطت -من خلاله- خطوة إلى الأمام في التجديد الشعري بعد أن اطمأن روادها إلى عودة التراث الشعري إلى التداول في الثقافة المعاصرة وضمن نجات العربية من أن تكون لغة دينية مقتصرة على العبادة والتدين.

وقد تجلى ذلك اللون في أشعار حافظ إبراهيم؛ عاكسا آمال وأحلام أمته، مستعينا بالألفاظ التي كان يشكو من خلالها ما يتعرض له وطنه من مشاكل وقضايا، فضلا عن أن شعره كان بمثابة خير معين للأراء السياسية وللصحافة الوطنية وآراء النخبة في المكون الاجتماعي المصري؛ فكان ما لا تقدر على إيصاله الخطب والمقالات أوصله حافظ بنظمه؛ متخذا من لغة الشعب وسيلة للإقناع والإمتاع.

ولا شك أن الشعر السياسي عند حافظ أسهم في إذكاء القول المنادي بضعف اللغة عنده، وهذا ما يمكن بيانه على النحو التالي:



## أ- التعبير عن الروح الوطنية

حرص حافظ على أن تكون أشعاره معبرة عن لسان حال الوطنية المصرية العربية، فبات الشعر عنده معنيا بالسواد الأعظم من الشعب؛ الأمر الذي دفعه إلى أن تكون مادته الشعرية معايشة للواقع، ولعل هذا ما برر القول بالبساطة اللفظية في أشعاره، ويمكن التدليل على ذلك من خلال دراسة العديد من المقطوعات النظمية لحافظ والتي يمكن من خلالها تلمس الأسباب والمبررات التي أوقعت أشعاره في إشكالية البساطة الأسلوبية في الشعر؛ ففي قوله (إبراهيم، 2012، ص 173):

ويـدك حتى يخفق العلمـان	وتنظر ما يجري به الفـتيان
فما مصر كالسودان لقمة جائع	ولكنها مرهـونة لأوان
دعاني ومـا أرجفتما باحتماله	فإني بمكر القوم "شق" زماني
أرى مصر والسودان والهند واحدا	بها اللرد والفيكنت يستبقان

جاءت هذه الأبيات الشعرية معظمة لروح الوطنية؛ بغية مناهضة المحتل الذي عاث في البلاد فسادا، بيد أن الشاهد المقصود في هذه الأبيات تضمن تراكيب تتوافق وعقلية المتلقي من الجمهور المصري؛ حيث عمد حافظ إلى إيصال مضمون الحمية الوطنية بلغة بسيطة تعبر عن ضرورة مناهضة الاحتلال (مصر، والسودان، والهند)، وقد تمثل ذلك من خلال الاستعانة بالعديد من الألفاظ الأعجمية مثل: (الفيكنت و اللرد). (نشرت في 10 نوفمبر سنة 1904 م) (إبراهيم، 2012، ص 175):

أساحة للحرب أم محشر	و مورد الموت أم الكوثر؟
وهذه جند أطاعوا هوى	أربابهم، أم نعمٌ تنحـر؟
لله ما أقسى قلوب الألى	قاموا بأمر الملك واستأثروا!

وربما بدا أن حافظا لم يوفق في أسلوبه الشعري؛ حيث كرر الإنشاء في البيت الثاني الذي بدا وكأنه شكل من أشكال التكلف اللفظي؛ بيد أن الباحث يرى أن هذا التكرار جاء من أجل التأكيد على مضمون قصده إليه الشاعر؛ بغية التعبير عن استيائه من تلك الحرب التي تسببت في إزهاق العديد من النفوس البشرية، واللافت أن حافظا استخدم لفظة (هذه) للإشارة إلى (جند) جمع عاقل،

والمعهود أنها توظف بلفظة (هؤلاء)، وربما عمد حافظ إلى هذا التركيب؛ بغية إسقاط صفة العاقل عن هؤلاء الجنود لإبراز صفة اللاعقلانية لهم، نظرا لما اقترفوه من أعمال أودت بأرواحهم إلى الموت. وفي معرض حديثه عن استقبال اللورد كرومر عند عودته من مصيفه بعد حادثة دنشواي (نشرت في 17 أكتوبر 1906م)؛ قال (إبراهيم، 2012، ص 180):

قصر الدبارة) هل أتاك حديثنا      فالشرق ربع له وضج المغرب  
أهلا بساكنك الكريم ومرحبا      بعد التحية إنني أعتب  
نقلت لنا الأسلاك عنك رسالة      باتت لها أحشاؤنا تتلهب  
ماذا أقول وأنت أصدق ناقل      عنا ولكن السياسة تكذب

هذه الأبيات من قصيدة عبّر حافظ من خلالها عن استهجانه لحادثة دنشواي؛ كاشفًا بشاعة المحتل من خلال إبراز مشهد من مشاهد إيلام الشعب المصري، والذي عبر عنه بوسيلة أدبية ساخرة عبرت عن هزلية المحاكمة التي انعقدت عبر تواصل تليفوني نتج عنه إعدام العديد من المواطنين المصريين الذي راحوا نتيجة حالة لهو واستهتار من الجنود الإنجليزيين الذين سعوا في ربوع الأراضي المصرية بالفساد والقهر.

وعلى هذا نظم حافظ قصيدته منحاذاً إلى اللغة الحية المعبرة عن مكنون المواطن الذي تجرع الآم هذه المهزلة الإنسانية؛ تقارباً مع العوام للتعبير عن الواقع السياسي والاجتماعي المعاش، ولعل هذا التوجه الفني الذي سلكه حافظ تسبب في دفع بعض الآراء إلى القول ببساطة أسلوبه. وقال: (إبراهيم، 2012، ص 182).

سلام ولو أنا نسيء إلى الألى      أساءوا إلينا ما مددنا لهم يدا  
سنطري أياديك التي قد أفضتها      علينا فلسنا أمة تجحد اليدا  
أمنّا فلم يسلك بنا الخوف مسلكا      ونمنا فلم يطرق لنا الذعر مرقدنا  
وكنت رحيم القلب تحمى ضعيفنا      وتدفع عنا حادث الدهر إن عدا  
ولولا أسى في (دنشواي) ولوعة      وفاجعة، أدمت قلوبا وأكبدا  
ورميك شعباً بالتعصب غافلا      وتصويرك الشرقي غرّاً مجرداً  
لذنبنا أسى يوم الوداع لأننا      نرى فيك ذاك المصلح المتودداً



جاءت هذه الأبيات في ثنايا القصيدة التي نظمها في وداع اللورد كرومر (نشر في 27 أبريل سنة 1907) مضمنا فيها آراء الناس المناهضين لسياساته، بيد أن هذه الأبيات قد يخرجها غير العارف بلغة التهكم مخرج التأييد لـ (الورد كرومر)؛ حيث إن الأسلوب التهكمي سلاح ذو حدين، فإذا لم يتمكن قائله منه؛ أوقع متلقيه في حالة من اللبس والغلط، فاستعانته بلفظة (لوعة) الدالة في استخدامها على الشوق عارضت توجهاته الفكرية الداعية إلى مناهضة المستعمر لا تأييده، وهذا ما يخاله الباحث أحد الأسباب الدافعة إلى القول بشبهة بساطة أسلوب حافظ بل وضعفه.

### ب- الاستعانة بالألفاظ الأجنبية

جاءت أشعار حافظ انعكاسا للحياة الاجتماعية المعيشة لاسيما المرتبطة بحياة الفقراء والضعفاء، إذ تميل إلى الشفوية العامة التي تسمح بالمزج ما بين العربي والأجنبي من الألفاظ؛ و يمكن التدليل على ذلك من خلال الاستشهاد بما نظمه في غليوم الثاني إمبراطور ألمانيا (نشرت في يناير 1915م) مستنكرا إثارته الحرب العظمى؛ و ما ارتكبه فيها من فظائع؛ قائلا (إبراهيم، 2012، ص 208):

لله آثار هناك كريمة	حسدت روائع حسنها
طاحت بها تلك المدافع تارة	لما أمرت وتارة (زبلين)
ولا تآكلوا مالا بئيم ولا يكن	معاندة بالترهات وبالغضب
ماذا رأيت من النبالة والعللا	في عدمهن وكلهن يون
لو أن في (برلين) عندك مثلها	لعرفت كيف تجلها وتصون
إن كنت هدمت (رمس) فإنه	أودى بمجسدك ركنها الموهون

برز في الأبيات الشعرية السالفة انحياز حافظ إلى الشعوب الفقيرة التي وقعت تحت نير الاستعمار؛ وقد تمثل ذلك من خلال الاستعانة بالألفاظ الأعجمية المعبرة عن الحدث محل النظم، مثل: (برلين، زبلين،...) حيث مزج بين العربي والأعجمي من الألفاظ في أشعاره؛ الأمر الذي بدا في الظاهر أنه لون من ألوان الافتقار اللفظي، بيد أن الشاعر أثر المعنى على اللفظ؛ راغبا في أن يكون شعره ترجمانا لحال العصر وملايساته الاجتماعية والسياسية على السواء، ولعل المزج بين العربي والأعجمي من الألفاظ هو ما تسبب في القول ببساطة أسلوب حافظ.

## المبحث الثاني: الجزالة الأسلوبية في أشعار حافظ

عني بعض الدارسين ممن تناولوا أشعار حافظ إبراهيم دراسة ونقدا بالتطرق إلى "جزالة" أسلوبه أو "متانة" تراكيبه التي تحاكي تراكيب القدماء، بل إن بعضهم فضله على شوقي في هذا الجانب، وإن حكموا بتخلفه عنه في سائر عناصر الشعر، فلا علاقة للعبارة اللغوية -عند هؤلاء- بعاطفة الشاعر أو خياله أو معانيه التي يدرسونها تحت العناوين التقليدية من مديح، ورتاء، وغزل، ووصف (عياد، 1983، ص 1).

ومن ثم فقد اقتضت الضرورة البحثية إلقاء الضوء على المصادر الثقافية لحافظ إبراهيم؛ وفي ذلك قال أحمد أمين:

"ولكنه أكمل ثقافته، ووسع معارفه من نواحٍ عدة، فقد أكثر من قراءة كتب الأدب وتعمق في كتاب الأغاني، فقد حدث أن قرأه مرات، وتحدث هو عن نفسه أنه كان يطيل النظر في دواوين الشعراء وينتقي من أمثال شعر بشار بن برد، ومسلم بن الوليد وأبي نواس، وأبي تمام، والبحثري، والشريف الراضي، وابن هانئ الأندلسي، وابن المعتز، والعباس ابن الأحنف، وأبي العلاء المعري، وهذا يكشف عما كان يحفظ من منتحل الأدب وعيون الشعر" (إبراهيم، 1987، ص 38).

ولعل هذه الإشارة التي لفت إليها أحمد أمين خير شاهد على المورد الشعري الذي نهل منه حافظ منهجه؛ ليحل هذا التوجه سببا في القول المنادي بتراثية أسلوبه الشعري، ويبدو أن حافظا كان عاضدا لهذا التوجه الشعري ومؤيدا له؛ عرفانا بقيمة التراث الأدبي الذي خلفه لنا فحول الشعراء؛ وقد أبدى حافظ تأييده ومناصرته لرواد هذا النهج في العصر الحديث وعلى رأسهم البارودي الذي اتخذ من أشعاره نموذجا يحاكي فيه القدماء شكلا ومضمونا؛ إذ يقول:

أمير القوافي إن لي مستهامة  
بمدح ومن لي فيك أن أبلغ المدى  
أعزني لمديحك البراع الذي به  
تخط وأقرضني القريض المسددا  
ومر كل معنى فارسي بطاعتي  
وكل نفور منه أن يتوددا  
وهبني من أنوار علمك لمعة  
على ضوئها أسري وأقفو من اهتدى

فمدحه للبارودي في هذه القصيدة بالإجادة في الحماسة والنسيب واللعب بالسيف والتفنن في التشبيب، يعبر عن إيمانه بالتراث الشعري الذي اتخذ من هذه الصفات وسيلة لمدح الممدوح، مؤكدا



على أن ما أنتجه فحول الشعراء من إنتاج شعري هو المثل الأعلى في هذا المضمير الفني (إبراهيم، 1987، ص 73).

ومن ثم كان لزاما على حافظ أن يدرك أن ما ناله البارودي في عهد الاستقلال، لا يمكن أن يناله حافظ في عهد الاحتلال، إذ كيف يرضى الاحتلال أن يبلغ أحد مبلغ العظيمة في الحروب، ومبلغ العظيمة في الآداب، والاحتلال هو الذي حطم توجهات البارودي؛ فوظف حافظ قلمه محاربا من أجل مقاومة الاحتلال محاولا حل مشكلات عصره؛ فكان هذا التوجه شكلا من أشكال التجديد عند حافظ إجبارا لا خيار فيه؛ تلبية لمتطلبات شعبه (السيد، 2015، ص 97).

وما يهم الباحث في هذا القسم البحثي الكشف عن أسباب القول بجزالة أسلوب حافظ إبراهيم التي أدرجته ضمن الشعراء الموسومين بالكلاسيكية الشعرية شكلا و مضمونا؛ حيث سار على نفس النهج القديم في بناء القصيدة من تعدد للأغراض في القصيدة الواحدة متخذنا من البيت الشعري وحدة لها، فضلا عن أن المحرك لقرينته الشعرية "المناسبة" التي قيل فيها الشعر؛ لذلك وسمت أشعاره بأشعار (المناسبات)، و كانت لمعارضاته الشعرية لفحول الشعراء أثر يبين في استعانته باللفظ التراثي الجزل ولكن في إطار التوجهات الإسلامية؛ وهذا ما تسبب في انتساب حافظ إلى شعراء الجودة في الأسلوب الشعري، وخير شاهد على ذلك سيره على نهج فحول الشعراء؛ وهذا ما يمكن التدليل عليه فيما يلي:

#### المطلب الأول: الخمريات عند حافظ

وأشعار الخمريات من الأشعار التي كان لها بروز واضح في التراث الشعري العربي بداية من العصر الجاهلي؛ إذ تفرد بها في ذلك العصر العديد من الشعراء و جاء على رأسهم عمرو بن كلثوم ثم اندثر هذا اللون الشعري في العصر الإسلامي؛ و عاد هذا اللون الشعري في الظهور في العصر الأموي، وفي العصر العباسي أبدع فيه الشعراء، لتصير الخمريات في الشعر العربي نموذجا لا يمكن التغافل عنه بوصفه لونا معبرا عن تراثنا الشعري، وقد برهن على ذلك بناء القصيدة الجاهلية التي اعتمدت على المقدمة الطللية، والغزل، والوصف، وكذلك الحديث عن مجالس الخمر، وكان انتهاج حافظ للون الخمريات من الشعر تعبيرا عن مؤازرته لفكرة إعادة إحياء التراث في زمن باتت العربية تنعى حظها من الإهمال والتمهيش، ويمكن الاستشهاد ببعض من المقطوعات الشعرية التي نظمها حافظ في الخمريات وتتبعها بالدراسة والنقد؛ ففي نظمه (إبراهيم، 2012، ص 127):

هذا الظلام أثار كامن دائي  
يا ساقبيّ علي بالصهباء  
بالكأس أو بالطاس أو باثنهما  
أو بالبدنان فإن فيه شفائي  
مشمولة لولا التقي لعجبت من  
تحريمها و الذنب للقدماء

والمدقق في الأبيات السالفة يجد بيانا لتوجهات حافظ الشعرية المنعكسة على أسلوبه لما اشتملت عليه من توجهات كلاسيكية، وقد تمثل ذلك في: ملازمة الشاعر لاثنين من الأصحاب أو الإشارة إلى النديمين المعهودين بالخمير، بيد أنه لم ينفصل عن الإطار الإسلامي الذي بدا جليا في البيت الثالث الذي برز فيه تحريم الخمر على المسلمين، ولعل هذا ما فرض على الشاعر الاستعانة بالألفاظ التراثية التي أكسبت أسلوبه دلالة الإجازة؛ نتاج معارضة أشعار فحول الشعراء، وفي القصيدة التي وصف بها مجلس شراب؛ قائلا:

وفتيان أنس أقسموا أن يبددوا  
جيوش الدجى ما بين أنس و أفراح  
فهبوا إلى خمارة قيل إنها  
قعيدة خمر تمزج الروح بالراح  
وقالوا لها: إنا أتينا على ظمنا  
نحاول ورد الراح رغما عن اللاحي  
فقامت وفي أجزائها كسل الكرى  
وفي ردفها و استعرضت جيش أقداح

بدا من خلال الأبيات عنايته بفضون البلاغة العربية (البيان) من خلال تشخيص أماكن الخمر بالمرأة الأمر الذي يخاله الباحث نوعا من الإجازة الشعرية لملاءمة المقام للمقال الذي اختص بالماخور، كما زخرت الأبيات السالفة بألوان الموسيقى المعتمدة على الالتزام بوحدة الوزن والقافية، فضلا عن (المحسن البديعي اللفظي) المتمثل في الجناس الصادر عن (الروح / الراح)؛ توافقا مع الموسيقى الداخلية المنبعثة عن الألفاظ الموحية وترابطها بمعنى الأبيات.

ولعل هذه الأبيات الشعرية بما تضمنته من شكل ومضمون قاربت نهج القصيدة الكلاسيكية، وهذا ما برر انتسابه إلى البراعة الأسلوبية لاسيما أنها تتفق مع الشعر الجيد في هذا اللون الشعري (الخمريات) كما طرقه فحول الشعراء من قبل.

والمدقق في خمريات حافظ يجد ولعا شديدا في السير على نهج القدماء؛ إذ إنه من المبرر أن يستعين فحول الشعراء بمسميات عاصروها في زمانهم، بيد أن الغريب أن يستعين حافظ بمسميات



لم تكن مألوفة لأذان العربي المعاصر، وقد دل على ذلك العديد من المواضيع النظمية لحافظ؛ مثل قوله:

خمرة في (بابل) قد صهرجت      هكذا أخبر حاخام اليهود  
أودعوها جوف دن مظلم      ولديه بشروها بالخلود  
سألوا الكهان عن شاربها      وعن الساقى وفي أي العهود؟

والشاهد متمثل في عودة حافظ بأشعاره إلى الوراء الزمني، من خلال الاستعانة بالألفاظ التراثية بدت أمام الرائي وكأنها نموذج شعري لأحد فحول الشعراء، الأمر الذي تبعه حتمية إلزام واردي أشعاره بتقبل الألفاظ التراثية التي أكسبت أسلوبه دلالة الجزالة والجودة الشعرية؛ محاكاةً لما هو تراثي شعري.

#### المطلب الثاني: الغزل عند حافظ

لم يكن غرض الغزل من الأغراض الشعرية الأكثر ظهوراً في إنتاج حافظ إبراهيم فلم تمثل أشعاره المرأة تمثيلاً يوتوبياً خالصاً، بل لا يدخل ضمن معاناته عنصر المرأة بوصفه من عناصر تكوينه، وهو ما جعل الكثيرين من نقدة الشعر الحديث ودارسيه يجزمون ببعده عن هذا العنصر بحيث لم يشكل الغزل محورياً جوهرياً في إنتاج حافظ، كما حدث عند شعراء مدارس أخرى تالية، خصوصاً مدرسة "الرومانتيكية المصرية" "ناجي، وطه" (بدير، 1980، ص 225).

وعلى الرغم من ذلك فإن غرض الغزل من الأغراض التي طرقها حافظ؛ سائراً على نهج القدماء بوصفه أحد الأغراض الشعرية القديمة التي استمرت عبر العصور الأدبية للشعر العربي، فباب الغزل عند حافظ إبراهيم يحتوي على تسعة وعشرين بيتاً متفرقة، منها سبعة "ترجمة عن جان جاك روسو"، ومنها ما يحمل عنوان "في جندي مليح"، ثم بيتان تحت عنوان (يقين الحب):

أذنتك ترتابين في الشمس والضحي      وفي النور والظلماء والأرض والسما  
ولا تسمعي للشك يخطر خطرة      بنفسك يوماً أنني لست مغرماً

وترجع عناية حافظ بهذا الغرض الشعري إلى تعظيمه للكلاسيكية الشعرية، منغمساً من خلال هذا الغرض (الشعري) في الوراء الزمني، وقد بدا ذلك من خلال استعانتة بالألفاظ التراثية التي

لم يكن لها محل من الإعراب في عصره، ويمكن التدليل على ذلك من خلال نظمه (إبراهيم، 2012، ص 132):

ومن عجب قد قلدوك مهندا      وفي كل لحظ منك سيف مهند  
إذا أنت قد جردته أو غمدته      قتلت به واللحظ لا يتعمد

وقد جاء هذان البيتان في "جندي مليح" والتي نشرت في سنة 1906م، واللافت أنه لو جاءت هذه الأبيات صادرة عن نظم شاعر من شعراء العصور الأدبية القديمة لكانت مقبولة؛ بيد أنها صدرت عن شاعر من شعراء العصر الحديث؛ ولعل هذا التوجه هو الذي دفع بأشعار حافظ إلى الجزالة اللفظية لاسيما وأن غزلياته حاكت غزليات فحول الشعراء لفظا، وإيقاعا، و صورة؛ بدلالة التوظيف الناتج عن الألفاظ: (مهند، سيف، غمدته)؛ متخذا ما نظمه فحول الشعراء في هذا الغرض نموذجا أعلى لا يجوز الخروج عنه؛ والأدلة على ذلك كثيرة، ويمكن الاستشهاد بما نظمه حافظ؛ حيث قال:

سألته ما لهذا الخال منفردا      واختار غرتك الغراله سكنا  
أجابني: خاف من سهم الجفون ومن      نار الخدود، لهذا هاجر الوطن

لم تكن المنهجية الحوارية بين الشاعر ومحبوبته بالأمر الغريب عن التراث الشعري بل هو نهج كلاسيكي نهجه العديد من الشعراء ومنهم أبو فراس الحمداني في قصيدة (الحمداني، 1944):

أراك عصي الدمع شيمتك الصبر      أما للهوى نهى عليك ولا أمر

أما عن الألفاظ فقد انحاز حافظ إلى الألفاظ التراثية محاكيا فحول الشعراء في الغزليات من خلال وصفه أثر اللحظ على المحبوب بالسهم الذي يصيب ويقتل، علما بأن آلة (السهم) من الآلات الحربية التي لم يكن لها محل من الإعراب في ظلال الآلات الحربية المعاصرة لحافظ؛ فالهالة التراثية التي غلف به حافظ مضمون شعره هي التي أوجبت عليه استعانتة بالألفاظ التراثية وألزمته بما انتهجه فحول الشعراء من الجودة اللفظية من النظم الشعري.

وكان إيمان حافظ بالنهج الكلاسيكي لفظا وتركيبا علة وسمته بالجزالة اللفظية؛ وذلك لاعتماده على تراكيب لفظية مثل: (أثر قوة اللحظ، السهم، الجفن، وغيرها الألفاظ)، متخذا من غزليات التراث نموذجا أعلى لا يجب أن يعيد عنه المعاصرون.



وإذا كان حافظ قد طرق أبواب الغزل على نهج القدماء شكلا ومضمونا فإنه التزم الإطار الإسلامي الذي بدا جليا من خلال نظمه؛ ففي معرض نظمه (إبراهيم، 2012، ص 133):

سور عندي له مكتوبة      ود لو يسري بها الروح الأمين  
 إنني لا آمن الرسل ولا      آمن الكتب على ما تحتوين  
 مستهين بالذي كابدته      وهو لا يدري بماذا يستهين  
 أنا في هم ويأس وأسى      حاضر اللوعة موصول الأنين

فهذه الأبيات تعبر عن رسالة شوق متشحة بالوشاح الإسلامي بدلالة الألفاظ: (سور، الروح الأمين، ..)، والمتأمل في البناء الفني للأبيات يجد:

- اعتماد حافظ على الأسلوب الخبري في عرض أفكاره.
- استعانتة بالإيجاز الكائن في البيت الثالث.

الأمر الذي بدا أمام الرائي وكأنه نموذج شعري من التراث، كل ذلك أكسب الأسلوب الشعري لحافظ منهجية أدرجته في مصاف فحول الشعراء نتيجة التزامه بما التزم به السلف.

وأما عن بناء القصيدة فقد سار حافظ على نفس نهج القدماء من تعدد الأغراض في القصيدة الواحدة، حيث الاستهلال بالبكاء على الأطلال والغزل فالوصف، ويمكن التذليل على ذلك من خلال القصيدة التي مدح فيها محمود سامي البارودي باشا -نشرت في 15 أكتوبر 1900م- مستهلا قصيدته بالغزل؛ قائلا (إبراهيم، 2012، ص 11):

تعمدت قتلي في الهوى وتعمدا      فما أثمرت عيني ولا لحظه اعتدى  
 كلناله عذر فعذري شبيبي      وعذرك أني هجت سيفاً مجرداً  
 هوبنا فما هنا كما هان غيرنا      ولكننا زدنا مع الحب سؤدا  
 وما حكمت أشواقنا في نفوسنا      بأيسر من حكم السماحة والندی

حيث استعان بألفاظ اعتمدها الشاعر الكلاسيكي في مدائحه، كألفاظ: (السماحة / الندى) وهذا التوجه أكسب الأسلوب الشعري لحافظ جزالة تضاهي سالف الشعراء؛ ولم يعط جديدا يذكر

من خلال أبياته الشعرية سوى إعادة التراث العربي إلى أبصار وأسماع المتلقين بعد أن كادت أن تكون اللغة العربية لغة دينية، وهذا يعد في ذاته إضافة إلى الثقافة العربية بعامة والشعر بخاصة. إن انحياز حافظ إلى الكلاسيكية الشعرية لم يكن ضربا من ضروب الطبع الشعري، بل هو صناعة شعرية انقاد إليها؛ فحلت النمطية الشعرية القديمة عند حافظ مقصدا شعريا، وقد دعمت أشعاره لهذا التوجه في أكثر من موضع؛ ففي القصيدة التي هناها الإمام محمد عبده بمنصب الإفتاء (1899م)، قال فيها (إبراهيم، 2012، ص 10):

ولما أقف بين الهوى والتذلل	بلغتك لم أنسب ولم أتغزل
ولم أنتحل فخرا ولم أتنبل	ولما أصف كأسا ولم أبك منزلا
تجول به ذكرى حبيب ومنزل	فلم يبق في قلبي مديحك موضعا
فقلت (أبو حفص) ببردك أم (علي)	رأيتك والأبصار حولك خشع
وكنت لها في الفوز قدح (ابن مقبل)	طلعت بها باليمن من خير مطلع
بجديه آيات الكتاب المنزل	وجردت للفتيا حسام عزيمة
وأثنت ما أثبت غير مضلل	محوت به في الدين كل ضلالة

طرق حافظ إبراهيم الأغراض الشعرية التي نهجها السلف محافظا على بناء القصيدة الكلاسيكية شكلا ومضمونا؛ مستعينا بالغريب من الألفاظ التراثية؛ معارضا نمط فحول الشعراء الذين وسم أسلوبهم الشعري الجزالة والقوة.

### النتائج:

- عني حافظ إبراهيم بأن تكون أشعاره أكثر اتصالا بالعوام من الشعب المصري؛ بل كانت محاولات حافظ دؤوبة لأن تكون أشعاره خير ترجمان لحال العصر المعاش، بل سلاحا مشهورا يرد به أعداء وطنه؛ الأمر الذي يخاله الباحث علة رئيسة في انحيازه إلى (اللغة الشعرية البسيطة) التي تصل إلى جمهور العوام من بني وطنه.
- جاءت أشعار حافظ إبراهيم مرآة للظرفية المعاشة؛ إذ إن ما أصاب العربية من تدهور إثر السيطرة الأجنبية كانت دافعة لرواد ذلك العصر لأن يعيدوا أمجاد العرب الشعرية إلى ساحة الحياة الثقافية؛ الأمر الذي حدا بهم إلى اتخاذ فحول الشعراء مثلا أعلى للمحاكاة أو المعارضة



الشعرية، وإذا كان بعض النقاد رأوا في ذلك عيباً؛ فإن الباحث يلتمس لجيل شعراء (المدرسة الكلاسيكية) العذر؛ لأن هدفهم الأول كان مرتكزا على إعادة العربية وإبداعاتها إلى التداول والممارسة بعد أن أوشكت على الاندثار والنسيان.

- برز الشعر الاجتماعي عند حافظ إبراهيم بسبب نشأته بين العلماء والعباقرة رغم ظروفه الصعبة، بالإضافة إلى مخالطته لأبناء بلده في مصر، وانخراطه في عاداتهم، وأدابهم، وأخلاقهم، فكان يُجيد إضفاء حالة من الضحك على وجوههم تارة، والبكاء في أخرى أثناء نقده للواقع الذي يعيشون فيه؛ وهذا ما دفعه إلى الانحياز في لغته الشعرية إلى الإعلاء من مفهومية البساطة اللفظية؛ تعبيرا عن الصدق الشعوري المؤكد على عنايته بأن يكون مضمون شعره متوافقا مع الثقافة التداولية لمستمعيه.

- حرص حافظ على تجنب العربية مغبة السقوط في هوة الانعزال، وكان شغله الشاغل منصبا على التأكيد على أن العربية قادرة على تجديد شبابها التداولي (الإقناعي - الإمتاعي)؛ الأمر الذي برز جليا من خلال أشعاره المعظمة من أن تكون مرآة لروح العصر، غير قابعة في راديات التراث الفاتت بألوانه وصوره، ولعل اعتماده على الإشارة إلى منجزات العصر في نظمه خير شاهد على ذلك؛ الأمر الذي بدا أمام بعض الآراء وكأنه لون من ألوان التذني أو الضعف اللفظي مقارنة بما وصل إلينا من أشعار الفحول.

- كان للشعر الاجتماعي والسياسي عند حافظ أثر في إذكاء القول المنادي بضعف اللغة عنده، وذلك لاعتماده في هذين اللونين على اللغة الحية الموسومة بالبساطة المعبرة عن روح العصر.

- سار حافظ إبراهيم على نفس النهج القديم في بناء القصيدة من تعدد للأغراض في القصيدة الواحدة متخذاً من البيت الشعري وحدة لها، فضلا عن أن المحرك لقريحته الشعرية هو المناسبة التي قيل فيها الشعر؛ لذلك وسمت أشعاره بأشعار (المناسبات)، وكان له (معارضاته) الشعرية لفحول الشعراء أثر يبين في استعانتة باللفظ التراثي الجزل، ولكن في إطار يحده الروح الإسلامية؛ وهذا ما تسبب في انتساب حافظ إلى شعراء الجودة في الأسلوب الشعري، وخير شاهد على ذلك انتهاجه لأغراض شعرية قديمة باتت بالية في عصره وكأنه يعيش أحلام الماضي.



- بدت كلاسيكية حافظ الشعرية من خلال طرق العديد من الأغراض الشعرية القديمة كالغزل والخمريات؛ الأمر الذي فرض عليه أن يتخذ فحول الشعراء نموذجاً أعلى يجب السير على نهجهم الشعري شكلاً ومضموناً.

### المراجع

- إبراهيم، محمد حافظ. (1987). *ديوانه*، الهيئة المصرية للكتاب.
- إبراهيم، محمد حافظ. (2012). *الأعمال الكاملة: الديوان*، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- بدير، حلمي. (1980). شعر الوجدان عند حافظ و شوقي، *مجلة فصول*، (2)، 231-243.
- الجمعة، عبد الله صالح. (2008). *أيتام غيروا مجرى التاريخ* (ط.2). العبيكان.
- الجميبي، عبد المنعم إبراهيم. (2012). *شاعر النيل حافظ إبراهيم، سلسلة رواد التنوير*، الهيئة العامة للاستعلامات.
- حبيب، عبد الرحمن. (2021). *الإبداع الأول.. حافظ إبراهيم ينشر أشعاره الأولى على أجزاء، اليوم السابع*.  
<https://www.youm7.com/story/2021/9/14>
- حسين، طه. (1958). *حافظ و شوقي* (ط.4). مكتبة الخانجي.
- الحمداني، أبو فراس. (1944). *ديوانه*، (سامي الدهان، تحقيق)، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية.
- السيد، فؤاد صالح. (2015). *أعظم الأحداث المعاصرة* (ط.1). مكتبة حسن العصرية.
- شوشة، فاروق. (2011). *حافظ إبراهيم أكثر شعراء جيله منافسه لشوقي، اليوم السابع*.  
<https://www.youm7.com/story/2011/4/11>
- ضيف، شوقي. (1980). حافظ وشوقي وزعامة مصر الأدبية، *مجلة فصول*، (2)، 227-243.
- عياد، شكري. (1980). *قراءة أسلوبية لشعر حافظ*، *مجلة فصول*، (2)، 210-217.
- القشطيني، خالد. (1438). *حافظ إبراهيم و الشاعر المجهور*، *جريدة الشرق الأوسط*، 13954.
- كشاورز، حبيب. (2018). *الالتزام وأثره في العاطفة الشعرية في عصر النهضة*، حافظ إبراهيم و أحمد شوقي نموذجاً، *مجلة اللغة العربية وأدائها*، 14 (3)، 495-516.
- المازني، إبراهيم عبد القادر. (2012). *شعر حافظ*، دار هنداوي.
- نشاوي، نسيب. (1984). *مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر المعاصر*، ديوان المطبوعات الجامعية.

### Reference

- Ibrāhīm, Muḥammad Ḥāfiẓ. (1987). *Dīwānoḥ*, al-Hay'ah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Ibrāhīm, Muḥammad Ḥāfiẓ. (2012). *al-A'māl al-kāmilah : al-Dīwān*, Mu'assasat Hindawī lil-ta'lim & al-Thaqāfah, (in Arabic).
- Budayr, Ḥilmī. (1980). Shi'r al-wijdān 'inda Ḥāfiẓ & Shawqī, *Majallat Fuṣūl*, (2), 231-243, (in Arabic).



- al-Jum‘ah, ‘Abd Allāh Ṣāliḥ. (2008). *Aytām ghayyarū majrā al-tārīkh* (2<sup>nd</sup> ed.). al-‘Ubaykān, (in Arabic).
- al-Jumay‘ī, ‘Abd al-Mun‘im Ibrāhīm. (2012). *Shā‘ir al-Nīl Ḥāfiẓ Ibrāhīm, Silsilat Rūwād al-Tanwīr*, al-Hay‘ah al-‘Āmmah lil-Isti‘lāmāt, (in Arabic).
- Ḥabīb, ‘Abd al-Raḥmān. (2021). *al-Ibdā‘ al-Awwal .. Ḥāfiẓ Ibrāhīm yunsharu ash‘āruh al-ūlā‘ alá ajzā‘*, al-yawm al-sābi‘ <https://www.youm7.com/story/2021/9/14>, (in Arabic).
- Ḥusayn, Ṭāhā. (1958). *Ḥāfiẓ & Shawqī* (4<sup>th</sup> ed.). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Ḥamdānī, Abū Firās. (1944). *dīwānoh*, (Sāmī al-Dahhān, taḥqīq), al-Ma‘had al-Faransī bi-Dimashq lil-Dirāsāt al-‘Arabīyah, (in Arabic).
- al-Sayyid, Fu‘ād Ṣāliḥ. (2015). *A‘zam al-aḥdāth al-mu‘āshirah* (1<sup>st</sup> ed.). Maktabat Ḥasan al-‘Aṣrīyah, (in Arabic).
- Shūshah, Fārūq. (2011). *Ḥāfiẓ Ibrāhīm akthar shu‘arā‘ jilīhi munāfasah li-Shwqī*, al-yawm al-sābi‘, <https://www.youm7.com/story/2011/4/11>, (in Arabic).
- Ḍayf, Shawqī. (1980). *Ḥāfiẓ & Shawqī & z‘āmh Miṣr al-adabīyah*, Majallat fuṣūl, (2), 227-243, (in Arabic).
- ‘Ayyād, Shukrī. (1980). Qirā‘ah uslubīyah li-shi‘r Ḥāfiẓ, *Majallat fuṣūl*, (2), 210-217, (in Arabic).
- al-Qishṭaynī, Khālīd. (1438). *Ḥāfiẓ Ibrāhīm & al-shā‘ir al-Majhwīr*, Jarīdat al-Sharq al-Awsat, 13954, (in Arabic).
- Kashāwirz, Ḥabīb. (2018). al-Iltizām & atharuhu fī al-‘āṭifah al-shi‘rīyah fī ‘aṣr al-Nahḍah, Ḥāfiẓ Ibrāhīm & Aḥmad Shawqī namūdhajan, *Majallat al-lughah al-‘Arabīyah & ādābiḥā*, 14 (3), 495-516, (in Arabic).
- al-Māzinī, Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir. (2012). *Shi‘r Ḥāfiẓ*, Dār Hindāwī, (in Arabic).
- Nashāwī, Nasīb. (1984). *Madkhal ilá dirāsah al-Madāris al-adabīyah fī al-shi‘r al-mu‘āshir*, Dīwān al-Maṭbū‘āt al-Jāmī‘iyah, (in Arabic).





## Saussurean Linguistics between Lectures and Manuscripts: A Gap or Cognitive Integration?

Fatima Mohammed Alsaqqaf\*

[Alsqaffatmt160@gmail.com](mailto:Alsqaffatmt160@gmail.com)

### Abstract

This research aims to reveal new aspects in the thought of the linguist Ferdinand de Saussure and to shed light on the knowledge gap between his thought that was presented in his book *Course in General Linguistics*, and his new thought that appeared with the discovery of his manuscripts. The research was divided into an introduction and two main sections. The first section presents a historical survey of the critical movement that was exposed in the book *Course in General Linguistics* as a serious beginning to question the validity of its expression of Saussure's thought, and the value of the discovered manuscripts. The second section focused on the duality of tongue/speech, and how its presentation differed in his manuscripts. The research concluded that Saussure was far from the structuralist approach that confines the linguistic lesson within the walls of the rule and the system, and excludes aspects of usage and speech from scientific study and analysis of linguistic phenomena. It also concluded that Saussure was aware of the necessity of a comprehensive approach to linguistic phenomena. It focused on 'speech' as well as 'language' or 'system' which qualifies his linguistics to be an incubator for pragmatic thought, just as it was an incubator for structural thought alike.

**Keywords:** Linguistics, Binary Opposites, Structuralism, System, Pragmatics.

---

\* Ph.D Scholar in Language and Grammar, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Languages, Seiyun University, Republic of Yemen.

**Cite this article as:** Alsaqqaf, Fatima Mohammed. (2024). Saussurean Linguistics between Lectures and Manuscripts: A Gap or Cognitive Integration?, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 322 -345.

© 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.



## لسانيات سوسير بين المحاضرات والمخطوطات: فجوة أم تكامل معرفي؟

فاطمة محمد السقاف\*

[Alsqaffatmt160@gmail.com](mailto:Alsqaffatmt160@gmail.com)

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن جوانب جديدة في فكر اللساني فردينان دي سوسير، وتبسيط الضوء على تلك الفجوة المعرفية بين فكره الذي تم عرضه مع كتابه (محاضرات في اللسانيات العامة)، وفكره الجديد الذي ظهر مع اكتشاف مخطوطاته. وقُسمَ البحثُ إلى مقدمة ومبحثين رئيسيين؛ مثلّ الأول: مرورًا تاريخيًا على الحركة النقدية التي تعرض لها كتاب (المحاضرات) بوصفها بداية جادة للتشكيك في صحة تعبيرها عن فكر سوسير، وتم التطرق إلى قيمة المخطوطات المكتشفة، في حين ركز المبحث الثاني: على ثنائية لسان/كلام، وكيف اختلف طرحها في المخطوطات، وتوصل البحث إلى أنّ سوسير كان بعيدًا عن الطرح البنيوي الذي يحجز الدرس اللساني في أسوار القاعدة والنظام، ويقصي مظاهر الاستعمال والكلام من الدراسة العلمية وتحليل الظاهرة اللغوية؛ كما توصل إلى أنّ سوسير كان على وعي بضرورة التناول الشامل للظاهرة اللغوية؛ فقد عني بالكلام كما عني باللسان أو النظام؛ الأمر الذي يؤهل لسانياته لأن تكون حاضنة للفكر التداولي كما كانت حاضنة للفكر البنيوي على حد سواء.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات، الثنائيات الضدية، البنيوية، النظام، التداولية.

\* طالب دكتوراه في اللغة والنحو - قسم اللغة العربية - كلية الآداب واللغات - جامعة سيئون - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: السقاف، فاطمة محمد. (2024). لسانيات سوسير بين المحاضرات والمخطوطات: فجوة أم تكامل معرفي؟، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 322-345.

© نُشر 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 إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

## المقدمة:

ارتبطت اللسانيّات الحديثة بظهور العالم السويسري دو سوسير، الذي وُلِد في 1857 وتوفي في 1913، فكانت بداية القرن الماضي بداية نهضة لغويّة لسانیّة واسعة، إذ كان له الفضل في وضع الدعائم والأسس المنهجية التي تقوم عليها جُلّ المقاربات اللغويّة الحديثة وكذا المعاصرة. يخوض هذا البحث في الأسس المنهجية للسانيّات سوسير الأصيلة المكتشفة حديثاً، الأمر الذي يعني في نهاية المطاف أنّ سوسير كان وما زال أباً للسانيّات المعاصرة أيضاً؛ إذ يعود هذا الفضل للمخطوطات الجديدة التي أعادت سوسير للواجهة اللسانية.

وقد بدأ هذا الطرح الجديد في الساحة العربية مبكراً من خلال بعض الدراسات والمؤلفات التي تناولت المخطوطات المكتشفة بالنقد والدراسة أو بالترجمة والتتبع، فمثّل كتاب مصطفى غلفان (اللغة واللسان والعلامة عند سوسير) دراسات سابقة مهمة في تناول مخطوطات دو سوسير المكتشفة فقد احتوى هذا الكتاب على دراسة مفاهيمية موسّعة لمصطلحات سوسير القديمة الجديدة.

ويمثّل بحث محمد الملاح (راهنية سوسير من خلال برنامج السوسيريّة الجديدة) المنشور في مجلة اللسانيّات العربيّة، مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللّغة العربيّة، سنة 2019، دراسة مهمة في تناول مخطوطات دو سوسير المكتشفة والنزخ الذي حظيت به غربياً، وهناك بحث لمبارك حنون، تحت عنوان: (زعموا أنّ سوسير بنيوي) المنشور في مجلة فن اللغة، شيراز، سنة 2019، حاول فيه حنون نفي تهمة انتساب البنيوية إلى سوسير.

وهناك بحث آخر لصالح الدين يحيى، منشور في مجلّة إستانبول للدراسات العربيّة، سنة 2019، بعنوان: (مخطوطات فردينان دي سوسير وأثرها في تأسيس اللسانيّات السوسيريّة الجديدة)، تناول عدداً من الخطوط العامة في المخطوطات المكتشفة.

ويمتاز بحثنا عن هذه الدراسات السابقة بتبعه لشمولية درس سوسير اللساني في المخطوطات، من خلال التناول الدقيق لأبرز الدعائم التي أقام سوسير درسه اللساني عليها وهي ثنائية لسان/كلام، إذ يحاول إبراز المفارقات والفجوة العميقة بين طرح سوسير الإقصائي الاستيعادي في المحاضرات وطرحه الإدماجي التكاملي في المخطوطات.

وتدور إشكالية البحث حول عدد من التساؤلات أبرزها:

- ما هي القيمة الفعلية لمخطوطات دو سوسير المكتشفة؟
- هل هناك اختلاف جوهري ومنهجي في طرح كتاب المحاضرات المنسوب لسوسير وطرح المخطوطات المكتشفة التي خطها بيده؟
- ما هي المفارقات الأساسية التي تمتاز بها مخطوطاته عن كتاب المحاضرات؟
- كيف يمكن لثنائيته المشهورة لسان/ كلام - التي أسس من خلالها لمنهج لساني يتناول الظاهرة اللغوية بالدراسة العلمية - أن تؤسس لمنهج جديد في تناول الظاهرة اللغوية؟
- وقد قسمت هذا البحث على مقدمة ومبحثين رئيسيين تناولت في الأول منه: الحركة النقدية المبكرة لكتاب المحاضرات والقيمة الفعلية للمخطوطات المكتشفة، من خلال المرور على تاريخ موجز لتلقي كتاب (المحاضرات) والدراسات النقدية التي قامت حوله، ثم التعرّيج على تاريخ المخطوطات واكتشافها والخلاف حول تلقيها ومدى صحة تعبيرها عن فكر سوسير، وصولاً إلى مقارنة موجزة بين طرح سوسير في (المحاضرات) وطرحه في المخطوطات.
- وكان المبحث الثاني تحت عنوان: طرفاً ثنائياً لسان/ كلام بين الطرح الإقصائي والإدماجي، وهو الأمر الذي يصل بالبحث إلى إبراز وعي سوسير العميق وتأكيدده على ضرورة التناول الشامل لمظاهر الدرس اللغوي، وذلك من خلال التركيز على فكرة سوسير اللسانية القائمة على العلاقة التركيبية المعقدة التي تأبى الانفصال والموجودة بشكل بارز في أمرين:
- أولاً: في عناصر ثنائياته المشهورة،
- ثانياً: في المظاهر اللغوية التي اشتملت عليها معادلته السيميولوجية.
- فمن خلال مناقشة هاتين المسألتين في فكر سوسير يتضح مدى التباين والاختلاف بين طرح المخطوطات والمحاضرات، وكيف تسبب طرح المحاضرات بحجز سوسير في سور البنيوية، في حين كان الرجل يؤسس لدرس لساني شامل يؤهله للخوض في أبرز النظريات المعاصرة، سابقاً بذلك عصره وزمانه.
- الحركة النقدية المبكرة لكتاب المحاضرات، والقيمة الفعلية للمخطوطات المكتشفة
- لقد عدّ ظهور دو سوسير في الساحة اللسانية ثورة حقيقية على المنهج التاريخي المقارن الذي ساد في عصره، فقد غيّرت طبيعة نظريته للغة مسار البحث اللغوي، فتتابعت بعده تلك المقاربات والنظريات التي أضحت سوسير بالنسبة لها معياراً بارزاً.



وفي حقيقة الأمر فإن تلقّي لسانيّات سوسير وفكره "لم يتم دائما في سياق طبيعي مثل الذي عهدناه عند كبار المفكرين ومن خلال كتاباتهم التي يتركونها إرثا للأجيال اللاحقة"، (غلفان، 2017، أ، ص 7) فسوسير لم يترك كتابًا ألفه بخطّ يده ونشره في حياته، وجُلّ فكره الذي عُرف من خلاله هو كتاب جُمعت فيه محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف من عام 1907 وحتى عام 1911، قام بجمع هذه المحاضرات ونشرها تحت عنوان (محاضرات في اللسانيّات العامّة) تلميذان له هما: (شارل بالي) و(ألبير سيشهاي) وذلك في عام 1916، أي بعد ثلاثة أعوام من وفاة سوسير.

وفي حقيقة الأمر فإنّ (بالي) و(سيشهاي) لا يُعرفان عن نفسيهما بوصفهما مؤلّفين لهذا الكتاب بل يُعدّان سوسير هو الكاتب، وأنّهما مجرد ناسخين، (غلفان، 2017، أ) والحقيقة التي لا ينكرها أحد أن الرجلين قد أخرجوا هذا الكتاب اعتمادا على الملاحظات التي سجلها زملاؤهم من طلبة سوسير؛ (شيباني، 2018) إذ لم يحضرا شخصا محاضرات سوسير في اللسانيات العامة!

ومنذ انعقاد المؤتمر العالمي الأوّل للغويين بلاهاي عام 1928 أصبح كتاب (محاضرات في اللسانيّات العامّة) المنسوب إلى سوسير الكتاب الأوّل لكل من له رغبة في مدارس اللّغة والألسن، فنشأت النظريّات وقامت المدارس من خلال الاستعانة به، (دو سوسير، 2019/2002، مقدمة المترجم) وظلّت الفونولوجيات، والتركيبات، والدلالات، والتداوليات، والسيميائيات، على تنوعها واختلاف مواقفها من هذا الكتاب، تعتمد قضاياها التي أثارها سوسير، وترى في مفاهيمه اللسانية أسسا لا بدّ من التطرق إليها.

لقد مثّل كتاب (المحاضرات) منفذا وحيدا لفكر سوسير فترة طويلة إلى أن صدر كتاب (روبال غودل) بعنوان: (المصادر المخطوطة لدروس في اللسانيّات العامّة) وذلك عام 1957، حيث مثّل هذا الكتاب بداية مرحلة جديدة في قراءة ما وراء نظريّات اللسانيّات العامّة، وبهذا الكتاب بدأت عدد من الدراسات الفيلولوجية المتنوعة لكتاب (المحاضرات)، (زواوي، قيد النشر؛ غلفان، 2017، أ) تلا ذلك نشر (رودلف أنغلر) دراسته النقديّة لدروس في اللسانيّات العامّة بين عامي 1967 و1974، تضمنت المصادر الأصول التي اعتمدها (بالي) و(سيشهاي)؛ إذ كانت الغاية من هذه الدراسة التدقيق وتوثيق كتاب (المحاضرات)، (غلفان، 2017، أ؛ بن وناس، يونيو 2023)

وبفضل هذه الأعمال التي قدمها (أنغلر) وكذا (غودل) تشكّل منعرج حاسم في إعادة قراءة فكر سوسير وتأويله، إذ أتاحت مثل هذه الأعمال المتعلقة بكتاب (المحاضرات) رصد التكتيف

والاختصار والزيادة والحذف التي أجراها الناشران على المصادر الأصول، (بن وناس، يونيو 2023) وأصبح هذا الكتاب في ضوء النصوص الأصول الكاملة قابلاً لتلقي مغاير.

تقوّت هذه الحركة النقدية التي حاولت إعادة تصور الفكر السوسيري مع بروز نصوص أخرى جديدة بخط يد سوسير نفسه بعد أكثر من نصف قرن على وفاته عام 1996؛ فقد عُثِر على مخطوطات عديدة له في مشتل البرتقال بالمنزل الذي عاش فيه آخر سنّي حياته، (دو سوسير، 2019/2002، مقدمة المترجم؛ بن وناس، يونيو 2023)

ومنذ ذلك العام، تواصلت عملية تحقيق جزء من هذه المخطوطات، وترجمتها، وبدأ الاتساع التدريجي في تلقي لسانيات سوسير، ثم باتت لسانياته الأصلية سهلة المنال، وذلك عندما نشر (سيمون بوكي)، و(رودلف إنغلر) طبعتهم النقدية المحقّقة لنصوص هذه المخطوطات، في كتابين بارزين، تحت عنواني: (الجوهر المزدوج للغة) و(نصوص في اللسانيات العامة)، وذلك عام 2002. (دو سوسير، 2019/2002، مقدمة المترجم؛ غلفان، 2017 أ)

لقد تضمّن هذا المتن السوسيري الأصيل كثيرًا من النصوص التي كتبها سوسير شخصيًا، وهي "في الغالب مسودات مقالات، أو دراسات تتضمّن ملحوظات عامة في موضوعات تتعلّق بالسنّ قديمة، أو فصول تامّة أو غير تامّة من كتب شرع في تأليفها في اللسانيات العامة وغيرها"، (غلفان، 2017 أ، ص 133) وقد أتاح هذا المتن للدارسين كما يقول كراسكو \_أحد الباحثين في لسانيات سوسير الجديدة\_ "فهما أفضل لنوع اللسانيات التي استشرّفها سوسير، وللمدى الذي وصلت إليه إساءة فهمه على يد كثير من ناقديه ومعجبيه على حد سواء" (2017، ص 363).

لقد حظي كتاب (بوكي) و(إنغلر) بنجاحٍ واسعٍ وإقبالٍ كبيرٍ؛ لأنّه يمثل تحقيقًا للمتن الذي يعبر عن مواقف دو سوسير وآرائه التي لا يتسلّل إليها الشك إذ هي بخط يده بعيدة عن التأويل والاختزال الذي طبع كتاب (المحاضرات)، فقد انتقد عدد من الباحثين في الساحة اللسانية كتاب (المحاضرات) وعدوه مجرّد تأويل مزدوج لفكر سوسير وتصورات اللسانية؛ فالتأويل الأوّل الذي تعرّض له فكر سوسير هو تأويل طلبته لخطابه أستاذهم وهم يدوّنون ما سمعوه منه، والتأويل الثاني تمثّل في تأويل (بالي) و(سيسشهاي) فيما أخرجاه في كتابهما. (يحيى، أبريل 2019).

ومع هذا التخبط وإساءة تلقي فكر سوسير اللساني في الساحتين العربية والإنجليزية وكذا في الساحة الفرنسية إذ بينت تلك الطباعات والقراءات النقدية وجود إشكالات عديدة في كتاب



(المحاضرات)، زاد التوجه نحو تلك النصوص التي اكتشفت عام 1996 بمشغل البرتقال الخاص بعائلة دو سوسير، إذ أحدث هذا المتن الجديد حركة علمية في اللسانيّات الغربيّة، فقد انكب الدارسون على المخطوطات المودعة في جامعتي جنيف وهارفارد قراءة وتحقيقًا وترجمة (بن وناس، يونيو 2023).

لقد أتاحت هذه المخطوطات فهما أفضل لنوع اللسانيّات التي أراد التعبير عنها سوسير ولم يفلح ناشرا (المحاضرات) في التعبير عنها وإخراجها، فكانت هذه المخطوطات فرصة لإعادة قراءة الفكر السوسيري وفق تصور جديد تحكمه ضرورة تجاوز كتاب (المحاضرات)، (كراسكو، 2017؛ بن وناس، يونيو 2023).

بل إن بعض الباحثين يستشرفون لهذه المخطوطات أهمية أكبر من إسهامها في تصحيح النظرة وتعديل مسار كتاب (المحاضرات)؛ فالباحث الفرنسي (راستي) الذي يمثل أحد أقطاب برنامج السوسيريّة الجديدة المهتم بأعمال سوسير المخطوطة المكتشفة حديثًا، يرى أن إعادة قراءة أعمال سوسير ضرورة ملحة في ظل "المعرفة (الإدراكيّة) والطابع الاستملاحي لتداولية اللّغة العادية وهذا ما يبشر بانبعث جديد لسوسير، نرجو أن يكون انطلاقة جديدة للسانيّات السوسيريّة" (2017، ص 396).

كذلك يرى الدكتور صلاح الدين يحيى أنّ إعادة النظر في التصورات السوسيريّة الجديدة بات أمرا ضروريا ولازما "لفهم التطورات اللسانيّة المعاصرة في ظل المقاربات اللغويّة والمقارنات التحليلية الفكرية والأدبية، لمعرفة مدى أصولها المعرفيّة"، (أبريل 2019، ص 338).

وذلك انطلاقا من انفتاح هذا المتن السوسيري الجديد على مجالات معرفية أوسع، إذ يرى الدكتور غلفان إمكانية انفتاح هذه المخطوطات وهذا المتن الجديد على المقاربات الحديثة والمعاصرة، مثل: (نظرية التلطف) و (تحليل الخطاب) و (التداوليات)؛ (2017 أ) بعد أن عُدّت هذه المجالات بمثابة نقاط ضعف في لسانيّات سوسير المشهورة.

ويؤكد يحيى (2009) على أنّ هذه المخطوطات تكشف عن رؤى حقيقيّة لسوسير بعيدا عن المنحى البنيوي الضيق للسانيّات بل يذهب لأبعد من ذلك؛ إذ يرى أن التصورات اللسانيّة وما توصل إليه المفكرون المعاصرون موجود في هذا الفكر المكتشف حديثًا.

ويذهب رشيد بن مالك في مقدمة ترجمته لمقال (أريفيه) إلى أبعد من ذلك حيث يعد هذه النصوص بمثابة النصوص التأسيسية والحاضنة لكل النظريات الجديدة التي بلورتها السيميائيات المعاصر. (2020).

إنّ النظرة الاستشراافية الموسعة لفكر سوسير بدأت جذورها منذ ظهور نصوصه الجديدة في منتصف القرن الماضي عند صدور كتاب غودل: (المصادر المخطوطة لدروس اللسانيات العامة)، فقد ظهرت في هذه المرحلة وما بعدها مجموعة من الدراسات التي حاولت أن تقدم صورة مغايرة للسانيات، وذلك من خلال مدارس النصوص المحتفظ بها والتي تتمثل في تعاليمه واحتفظت بها ملحوظات الطلبة وبعض مسودات ملحوظاته والمصادر الأصول المخطوطة له، (غلفان، 2017 أ) فمن خلال ذلك كله نحصل على لسانيات دو سوسير مكتملة ونهائية بحيث يمكن أن تمثل فكره حقيقة.

إنّ هذا الإشكال القوي حول مدى قدرة المحاضرات في التعبير عن فكر سوسير الحقيقي أفرز عددا من الاتجاهات المختلفة في تلقي مجموع ما ينسب لسوسير:

فهناك اتجاه يتشبه بكتاب (المحاضرات) ويحتفي به ويستمر في إعطائه تلك الخصوصية التي حظي بها منذ ظهوره في 1916، بحجة أنّه الكتاب المؤسس لللسانيات الحديثة والمنبع لكثير من النظريات والمناهج اللسانية في القرن الماضي إذ أخذت منه مفاهيمها وأدواتها الإجرائية؛ ويرون أنه لولا عمل (بالي) و(سيشهاي) لما عُرف فكر دو سوسير الذي حظي بهذه القيمة العلمية في الدراسات اللسانية منذ صدوره، إذ يتساءلون عن قيمة هذه المخطوطات والنصوص في ظل عدم وجود كتاب (المحاضرات).

فعلى سبيل المثال يعتقد السوداني: "أنّ ما ظهر من وثائق وملايسات تتعلّق بجمع الدروس لا يرقى إلى التشكيك في الطبعة الأولى من الدروس"، (2019، ص 300) بل يثمن جهود (بالي) و(سيشهاي) في إخراج هذه (المحاضرات)، ويدعو بعد ذلك إلى إنجاز ترجمة جديدة لمحاضرات دو سوسير تتجاوز ما أسماه (هنات الترجمات السابقة) وتعتمد ما استقر من مصطلحات، (السوداني، 2019).

وهناك من يوجه نقدا لاذعا لصحة تعبير هذه المخطوطات عن فكر دو سوسير الأصيل؛ فيرون أن ما توافر من مسودات لا يرقى لأن يشكل "مخطوطة" وذلك بحجة مفادها أنّ المخطوطة هي



كل مسودة نهائية لكتاب معد للنشر، ونحن أمام مسودات من الدرجة الثانية خطت يدويا غير مكتملة ولا مصححة، (شيباني، 2018) وهي تأخذ في الغالب شكل ملاحظات عمل شخصية قد توهم قارئها بأنها معدة للنشر ولكنها مجرد مشاريع بحثية وعملية أولية للكتابة.

وثمة اتجاه آخر يدعو إلى الإقبال على مدارسة المخطوطات الجديدة دون وضع كتاب (المحاضرات) جانبا، (غلفان، 2017 أ) إذ يُعدُّ المخطوطات المكتشفة مصدرا جديدا موثوقا يسهم مع (المحاضرات) في بلورة فكر سوسير، فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذه المخطوطات لا يمكن فهمها دون العودة إلى (المحاضرات) برغم ما فيها من نقائص، وأنه مازال يحتفظ بمكانته التاريخية وقيمتها العلميّة.

وهناك اتجاه يدعو أصحابه إلى وضع كتاب (المحاضرات) جانبا للتفرغ لدراسة ما استجد من مخطوطات، ويرى الدكتور مختار زاوي في مقدمة ترجمة مخطوط سوسير (في جوهرى اللُّغة) أنّ (المحاضرات) لم يعد "كتبا يعتد به للولوج إلى فكر سوسير" (دو سوسير، 2019/2002، مقدمة المترجم، ص 47).

ويؤكد غلفان أن نسبة التقاطع بين سوسير الذي رسمته (المحاضرات) وسوسير الحقيقي أو الجديد نسبة ضئيلة، لذلك فإن فكر دو سوسير الأصيل إنّما يتم تلقّيه، وفقاً للأصول والمخطوطات المكتشفة، إذ يرى في دراسته للمفاهيم الأساسية لفكر سوسير، في كتابه الموسوم بـ(اللُّغة واللسان والعلامة عند سوسير) أنّ نصوص سوسير الجديدة قد سمحت "بالكشف عن فكر لغوي عميق ودقيق لا يلتقي إلا في بعض الجوانب العامّة جدا مع ما نقله بالي، وسيشهاي، في دروس في اللسانيّات العامّة، عن هذه المفاهيم الثلاثة". (2017 ب، ص 8)

إنّ بعض الباحثين في لسانيّات سوسير من أمثال الدكتور غلفان يرون أن تدخل (بالي) و(سيشهاي) في صياغة فقرات كتاب (المحاضرات) لم تكن قليلة؛ فمقارنة كتاب (المحاضرات) مع المخطوطات "لا يدع مجالاً للشك أن التعديلات التي أدخلها الناشران لم تكن قليلة ولا تافهة، ولا مجرد هفوات فلولوجية بسيطة" (2017 أ، ص 90)

ويرى أن هذه التعديلات وهذا التدخل يمثل "تحريفًا نظريًا حقيقياً ملموسًا لا يستهان به في لسانيّات سوسير، فلم يعد من المقبول اليوم أن تنسب إلى سوسير أية عبارة من نص (الدروس) دون التثبت من أنها ليست ببساطة من تحرير بالي وسيشهاي". (2017 أ، ص 90)

وفي حقيقة الأمر إنّ هذا الشكّ العلمي في قيمة تعديلات (بالي) و(سيشهاي) قد وجدت له بذور قديمة برزت قبل تحقيق ونشر المخطوطات الجديدة ومقارنتها بكتاب (المحاضرات)؛ (فروي هاريس) الذي أعاد ترجمة كتاب (المحاضرات) في 1983، صرّح في كتاب له بعنوان (سوسير وفيجتشيين فلسفة اللّغة ولعبة الكلمات) أنّ بعض هذه الأفكار في (المحاضرات) من المستبعد أن تكون لسوسير قائلًا: "إنّ تعميمات سوسير عن تاريخ النحو كاسحة، ودمجه النحو التقليدي بالنحو المعياري فجّ، لكن من الحمافة أن تعزي هذه النواقص إلى جهل سوسير كما أوحى بعضهم أحيانًا؛ من المستبعد أن يكون دارس مثل سوسير أمضى مجمل عمله في حقل الدراستات الهندوأروبية، وكان متبحرًا في عمل النحاة السنسكريتيين ونحاة اليونان وروما على حد سواء يفتقر إلى معرفة أفضل" (2019/1988، ص 121). وقد ذكر (راستي) أنّ (جاكسون) من أوائل الذين أشاروا إلى أنّ كتاب (المحاضرات) مؤلّف ومختلّق، وأنّ أحد طلبة سوسير وهو (ألبريد لنغر) الذي كانت دفاتره المصدر الأساس لـ (بالي) و(سيشهاي) قد خلص إلى أنّ (بالي) وزميله قد بترا اللسانيّات العامّة، (2017) فضلًا عن غياب (بالي) و(سيشهاي) عن محاضرات معلمهم ثم إخراجهما هذه المحاضرات في كتاب كامل. فبالنظر إلى ما سبق يُعدّ هذا الشكّ العلمي في صنيع (بالي) و(سيشهاي) مسوّغًا حتى قبل اكتشاف المخطوطات الجديدة، أمّا وقد اكتشفت نصوص سوسير ومسوداته المخطوطة بيده، فإنّ هذه الانتقادات الموجهة لـ(بالي) وزميله لم تعد مجرّد شكّ علمي، بل أصبح الدليل بارزًا في نظر كثير من الباحثين على تحريفات الناشرين، أو في أحسن تقدير على سوء فهمهما لأستاذهما وإخراج محاضراته بتأويل مخالف و مناقض لفكره الأصيل. طرفًا ثنائيّة لسان/ كلام بين الطرح الإقصائي والإدماحي:

إنّ البحث في المخطوطات والتعرف على الأفكار اللسانية فيها يُعدّ الدليل الأوّل على سوء تعبير المحاضرات عن فكر سوسير، ومقاصده؛ فسوسير في المخطوطات، بخلاف سوسير في (المحاضرات)، صاحب فكر لساني "أكثر اتساعًا وشموليّة، وأكثر اهتمامًا بالظاهرة اللغويّة، في جميع جوانبها" (يحيى، أبريل 2019، ص 338).

فعلى سبيل المثال يجد الدارسون أنّ الجملة الأخيرة التي وردت في كتاب (المحاضرات) وعُدّت موضوع اللسانيّات الوحيد تمثّل مأزقًا حقيقيًّا في قراءة فكر سوسير؛ فسوسير في (المحاضرات) يجعل من موضوع اللسانيّات دراسة اللسان في ذاتها ولأجل ذاتها، (1987/1916) وسوسير في



المخطوطات يعتني بالبعد الاجتماعي للغة، من ذلك قوله الذي يرى فيه أنه لا وجود للسان خارج المجتمع، وأن واقع اللسان واقع اجتماعي قبل أي شيء آخر. (2021/2002).

إنَّ خطورة تلك الجملة (دراسة اللسان في ذاتها ولأجل ذاتها) تتمثل في كونها أسست للسانيات بنيوية منعزلة، وجعلت من سوسير كما يصفه (دو بيكير): "بنيويا صارما (لا مشكلة في الصرامة البنيوية، إنّما المشكلة في سوء تصوّراتنا عنها، إذ نفهم منها أنّها تعزل التداول والنصيّة، في حين أنّها لا تعني أكثر من الدراسة المجرّدة للنماذج، ولا تستبعد أنّ هذه النماذج مجرد بُنى افتراضية، لا تتجسّد إلّا في نصّ متداول في سياق المشكلة في صرامتها هذه أنّها استبعدت الظروف المؤثرة أثناء تداول الكلام، ومن ثم فقد استبعدت التداول وبقيت في إطار البنى الافتراضية، وباعتقادي أنّ سوسير لا يرفض النظام والبنى الافتراضية في تحليل الظواهر وإنما يرى أنّ الأمر لا يتوقف عليها وأنّها مجرد مرحلة ومستوى لا يعبر عن نهاية التحليل اللغوي، وأنّ هناك مستويات أخرى لا بد أن تؤخذ في الحسبان، وهنا تظهر فكرته عن وجهات النظر في تناول الظاهرة اللغوية، وهي فكرة تحتاج لبحث خاص بها) لا يعبا بأية مجالات خارج البنية اللغوية"؛ (2013/2015، ص 193).

فرؤية سوسير التي استخلصها جُلّ الدارسين لكتاب (المحاضرات) تقضي بأن سوسير كان يرى أنّ اللّغة بنية مستقلة عن العناصر الخارجية والسياق (فهم خاطئ) الذي تعمل فيه، (بارتشت، 2004؛ بناني، 2003) في حين أنّ سوسير في فكره الأصيل في مخطوطاته يرى أنّ العناصر الخارجية جزء مهم لا يتجزأ من اللسانيات، (دو سوسير، 2002/2019؛ دو سوسير 1916/1987). فقد أثبت (راستي) في كتابه (أن نقرأ نصوص دي سوسير) أنّ تلك الجملة التي أسست لهذه الإشكالات هي صيغة تعود إلى (فرانز بوب) عالم اللّغة الذي جاء قبل سوسير بقرن من الزمن. (2017).

إنّ هذه الإشكالات المعرفيّة والمنهجية حول فكر سوسير في (المحاضرات) والمخطوطات، لا تبدأ وتنتهي بهذه الجملة المؤسّسة للفكر البنيوي، بل هي إشكالية مستمرة تمتد وتتشعب بين أفكاره الأساسية والفرعية التي اشتهر بها؛ منها ثنائياته المشهورة: دال/مدلول، وثنائية لسان/كلام، وثنائية تزامن/تعاقب، وثنائية فردي/اجتماعي، فقد اشتهر عن سوسير أنّ هذه الثنائيات أزواج متقابلة ومتضادة، (بريك، 2017؛ السعران، 1997؛ محمد، يونيو 2020).

في حين تناولها في مخطوطاته تناولاً متكاملاً يتناسب مع غرضه القاضي بوضع رؤية شمولية للغة، فرصد الثنائيات ثم تفكيك شقيها في فكر سوسير لا يعني البتة تقابل هذين الشقين

وتناقضهما بحيث يلغي أحدهما الآخر، بل هو تقسيم وفصل إجرائي مؤقت، يهدف إلى معرفة اللُّغة وإنتاج آليات تسهل معالجة هذه الظاهرة الإنسانيّة المعقدة وتوضح وظائفها في ظل رؤية شاملة لطرفي الثنائية وليس الأمر إقصاء لأحد شقيهما.

وستتخذ هذه الدراسة من ثنائية لسان/كلام نموذجاً لإثبات فكر سوسير الشامل الذي تميز به طرحه اللساني في المخطوطات، فهذه الثنائية تعد من أبرز الدعائم الأساسية التي أقام سوسير فكره اللساني عليها؛ فقد بدأ سوسير طرحه اللساني بالتمييز بين مصطلحات ثلاثة هي: - Parole - langue - langage، ويمكن القول إنّ أقرب مفهوم لمصطلح langage في العربيّة هو مفهوم (اللُّغة)؛ فاللُّغة بوصفها ظاهرة عامّة تمثّل ممارسة لملكة (faculte) عند الإنسان، (غلفان، 2017 ب).

والجنس البشري وحده هو الذي يتمتع بملكة اللُّغة كما يعبر عن ذلك كلود حجاج، (2003/1986) ودراسة هذه الظاهرة التي تمثّل ملكة خاصة بالجنس البشري، لا تتمّ ولا يمكن أن تتمّ في مجال اللسانيّات وحده، إذ تتطلب "كفاءة حقة وجدية في مجالي اللسانيّات وعلم الأعصاب معاً- مجال البحث في الآليات الدماغية..." (حجاج، 2003/1986، ص 31) لذلك فاللُّغة تعدّ ظاهر غير قابلة للإدراك مادياً ولا يمكن اتخاذها موضوع دراسة قائمة بذاتها.

وما جعله سوسير موضوع دراسة لذاته هو (Langue)، لا (Langage) نعم، هنا الحديث عن معنى اللغة بشكل عام وليس عما أقره سوسير في محاضراته.

وهناك مادة ملموسة يمكن الولوج من بوابتها إلى فضاء اللُّغة ذلك هو langue إذ يدور مفهوم هذا المصطلح حول: المادة الملموسة التي تعدّ تحقيقاً للُّغة أو لملكة اللُّغة، (حجاج، 2003/1986؛ دو بيكير، 2013/2015؛ زاوي، قيد النشر).

وهو نفسه المفهوم الذي يحمله سوسير عن اللسان، ففي النص الذي نقله (دو بيكير) عن إحدى مخطوطات سوسير في دروس عام 1910، نجد أنه يرى أنّ الألسنة هي: "الشيء الملموس الموجود أمام اللغويين على سطح الأرض، فاللسان هو الاسم الذي يمكن إطلاقه على ما استطاع اللغوي استخلاصه من مراقبته مجموع الألسنة عبر الزمان والمكان"، (دو بيكير، 2013/2015؛ ص 307).

ويؤكد على هذا المفهوم في نص آخر يقارن فيه بين اللُّغة واللسان والملكة قائلاً في حديثه عن اللُّغة إنّها: "ظاهرة، وهي ممارسة لملكة من ملكات الإنسان، أما اللسان فهو مجموع الأشكال المتطابقة التي تتخذها هذه الملكة لدى مجموعة من الأفراد في حقبة زمنية محددة" (دو سوسير، 2002/2021، ص 183).



فاللسان ليس ملكة وإنما هو مادة ملموسة لأنها تُكتسب بالتعلم والدرية والمران بحيث يستطيع كل شخص مزود بملكة اللُّغة اكتساب لسان ما؛ مثل اللسان العربي أو اللسان الفرنسي وغيرهما، من هنا يختار بعض الباحثين العرب مصطلح (اللسان) للتعبير عن مفهوم المصطلح الفرنسي langue. (حنون، 1987؛ زاوي، قيد النشر؛ غلفان، 2017 ب)

ثم إنَّ التمييز بين مصطلحي Parole -langue أو اللسان والكلام تمييز يحوي أهمية نظرية ومنهجية بالغة، إذ يشكل إحدى أبرز الدعائم التي يقيم سوسير لسانياته عليها، وأيضاً نجد في المقاربات البنيوية التي ترى أن مصدرها المهم فكر سوسير اللساني أن اللسان محور كل دراسة لسانية فقد حظي بالصدارة على حساب الكلام الذي أُسقط من مجال الدراستات اللسانية.

لقد تغذت هذه الأفكار البنيوية الصارمة من خلال الجملة التي نُسبت إلى سوسير في كتاب (المحاضرات) التي تجعل من اللسان الموضوع الوحيد في الدراسة اللسانية، فنشاط المتكلم كما ينسب إلى سوسير في (المحاضرات) "ينبغي أن يقوم بدراسته عدد من العلوم، وإن لم يكن لها مكان في علم اللُّغة إلا بقدر علاقتها به"، (1958/1916 ب، ص 29).

في حين أنّ اللسان أمره مختلف تماماً إذ حظي باهتمام بالغ، لأن وجوده حاصل كما يرى البنيويون بمعزل عن الفرد لا يمكنه أن يبتدع فيه أو يغير، إنه موجود فحسب؛ لوجود عقد بين أفراد المجتمع... فنحن حين ندرسه إذن سوف ندرس قواعد ونماذج لا منطوقات. (عبد العزيز، 1990، ص 32).

هكذا بدأ الفصل الإقصائي (إنه فصل يقتضيه النظر إلى المبني على أنه بنية مجردة، يعني هو فصل إجرائي، لا يُقصي أشياء أخرى، كالكلام الذي يمكن دراسته في سياق تداولي)، الذي يقوم على تفضيل جانب واستبعاد آخر من الدراسة اللسانية لهذه الثنائيات في كتاب (المحاضرات) والدراستات التي صدرت عنه، واستمر هذا الإقصاء في النمو مع الفكر البنيوي حتى أصبح موضوع اللسانيات هو نموذج اللسان المصفي من أية شوائب اجتماعية أو تاريخية، (حجاج، 2003/1986، ص 363).

وزادت وتيرة تصلب هذا الفكر فلم يسمح "بنسب البني التي يعتقد أنها (منحرفة)، أو تنتهي إلى دائرة الكلام أو إلى اللهجة" (حجاج، 2003/1986، ص 373) إلى الدراسة اللسانية، إذ يعود الأمر لعامل التغيير والتنوع الذي يحف اللهجات والكلام بشكل عام، فالأمر يعود إلى نبذ التغيير الذي يتصف به الكلام وتفضيل الثبات الذي يتميز به اللسان.

إنّ دراسة الثابت تختلف عن دراسة المتغيّر، ولا تستبعد دراسته، من حقّ لسانيّ أن ينصرف إلى البنية، ومن حقّ لسانيّ آخر أن ينصرف إلى ملابسات الكلام، لكن منهج كلّ واحدٍ منهم سيختلف عن منهج الآخر بالضرورة.

إنّ تعدّد زوايا النظر في المعرفة اللسانية ظاهرة صحيّة. وهذه ميزة سوسير في فكره الجديد بوصفه لسانيا يحاول تناول الظاهرة اللغوية من وجهة نظر متعددة مدركا لتعقيد وصعوبة هذا الأمر ومصرا على التأسيس لمنهج شامل يتناول في المظاهر والمستويات المتعددة التي ذكرها بوضوح في معادلته تلك.

والحق إن هذا التقسيم الأبستمولوجي بين اللسان والكلام هو عمل غير تفاضلي وإنما هو عمل إجرائي كما سبق القول، يؤسس به سوسير لممارسة علمية تعالج وقائع اللسان والكلام معاً؛ وهو ما اتضح في طرح مخطوطاته المكتشفة.

فمفاهيم سوسير كما يعبر عنها الدكتور حنون مفاهيم مركبة ومعقدة يجب تفادي الوقوع في تبسيطها، (2019) فالظاهرة اللغوية عند سوسير ظاهرة معقدة ومركبة وعدّها موضوعاً مركباً لا يفقدها وحدتها، إذ يتجلى وصف الطابع المركّب والمعقد للغة من خلال إدماج كل الثنائيات في سيرورة وصف وتحليل الحدث اللغوي (كراسكو، 2017) وهو حدث واحد في نهاية المطاف.

وسوسير يصرح بطبيعة هذه الوقائع اللسانية المركبة في مقدمة نصوصه المخطوطة المنشورة قائلاً: "إن العناصر الأولى التي يُعنى بها اللغوي وتحظى باهتمامه هي إذن، من ناحية عناصر مركبة من الخطأ السعي إلى تبسيطها وهي من ناحية أخرى، ليست عناصر مركبة تركيباً طبيعياً فهي ليست شبيهة بالعناصر الكيميائية البسيطة بل هي شبيهة بتوليفة كيميائية من قبيل التوليف بين الأزوت والأكسجين في الهواء الذي نستنشقه بحيث، أولاً: إن الهواء لن يبقى هواء لو نزعنا منه الأزوت أو الأكسجين... وثالثاً: إن تصنيف كل واحد منها لا يتم إلا استناداً إلى العناصر الشبيهة له، بل إن فكرة الهواء ستنتفي لو انتقلنا إلى هذا التصنيف". (2019/2002، ص 157) هذا المتضمّن في المحاضرات، وليس اكتشافاً جديداً بالمخطوطات.

إنّ فكرة سوسير هذه عن تركيب الوحدات والعناصر اللسانية وامتزاجها بحيث يصعب فصلها عن بعض تشبه فكرة استحالة الفصل بين وجهي الورقة النقدية إذ لا قيمة للورقة النقدية إلا في ظل وجهيها معاً. (دو سوسير، 2021/2002، ص 180) وهذه الفكرة أيضاً في المحاضرات. كذلك



تبرز فكرة وحدة المركب اللغوي في نصوصه التي يتحدث فيها عن الثنائيات المشهورة كما سنلاحظ في المسائل القادمة من هذا المطلب.

فعلى سبيل المثال في ثنائية التعاقب/التزامن، نجد أنّ اللُّغة في نظرة آنية وتزامنية في وقت واحد قالها في المحاضرات، وكذلك في ثنائية الدال/المدلول، وكذا في مفهوم العلامة والفكرة، وأيضاً في مفهوم الكلمة والدلالة؛ فالكلمة ليست بكلمة \_ كما يقول سوسير: "إلا إذا كانت تفضي إلى دلالة ما، وإذا كان الأمر كذلك فليس من حق أحدكم الفصل بينهما، بافتراض وجود الكلمة من ناحية ودلالتهما من ناحية أخرى إنهما يكونان كلا واحداً" (2021/2002، ص 177).

هذه الوحدة التي يؤكد عليها سوسير في رؤيته المركبة للعناصر اللغوية يصحّح بها في رؤيته العامة الشاملة للسانيات التي يعدّ فيها اللسانيات جزءاً من علم السيميائية، وتنبأً بذلك في المحاضرات قبل ظهر علم السيميائيات، واقترح هذا الحقل قبل ظهوره.

نعم هناك نقاط التقاء بين المحاضرات والمخطوطات لا شك في ذلك ولكن تنبؤ سوسير بعلم السيميائيات وكون اللسانيات جزءاً من علم واسع أمر مشهور عن الرجل ولكن الأمر في معادلته التالية ينحو بمثل هذه الأفكار منى آخر لم يظهر في المحاضرات أو كما تسمى السيميائيات، إذ يقول: "السيميولوجيات= المورفولوجيا، النحو، التركيبات، الترادف، البلاغة، الأسلوبيات، المعجميات، إلخ، الكل متصل" (2019/2002، ص 188).

إن هذه المعادلة السوسيرية الجديدة التي ظهرت في مخطوطات الرجل سيكون لها أثر بالغ في تغيير تلقّي فكر سوسير عمّا كان عليه في (المحاضرات)؛ فبعد أن كان يوصف فكر سوسير بالبنوي المنغلق، نجد في فكره الجديد رؤية شمولية منفتحة على آفاق ومقاربات لغوية متعددة تشمل كل تجليات اللُّغة وظواهرها المورفولوجية والنحوية والبلاغية والأسلوبية وغيرها، وهي في نظر سوسير مظاهر متصلة متكاملة موحدة، وهذا ما يؤكد رؤية كثير من الباحثين في لسانيات سوسير المخطوطة؛ (حنون، 1987؛ زاوي، قيد النشر؛ غلفان، 2017 ب).

إذ يؤكدون على أنّ فكر سوسير الأصيل يتمثّل في تأسيسه للسانيات عامّة تشمل مختلف المقاربات اللسانية المختلفة، والتي ظهرت بعده بوصفها رد فعل على فكره البنوي في (المحاضرات) المنغلق على النسق والبنية المستبعد لمظاهر الكلام والخطاب والتداول من دراسة اللُّغة، واللُّغة في فكره الأصيل تشمل جميع هذه المظاهر اللغوية ولا يمكن مقاربتها مقارنة متكاملة في ظل الاستبعاد أو الفصل، لذلك يؤكد على الاتصال في دراسته لظواهر اللُّغة بقوله (الكل متصل).

وبالعودة إلى ثنائية لسان/كلام التي نحن بصدددها، فإنّ التمييز بينهما بالاستناد إلى ثنائية اجتماعي/فردية هي الميزة التي تشترك فيها كثير من الكتابات اللسانية التي اعتمدت كتاب (المحاضرات)، وأدت بها لاحقا إلى إسقاط الكلام من دائرة الدراسات اللغوية، إذ عدّ فيه سوسير (اللسان) ذا طبيعة اجتماعية وجعل (الكلام) متسما بالفردية مفضلا للطبيعة الاجتماعية في دراسة الظاهرة اللغوية، فجعل (اللسان) مجال علم اللُّغة كونها تمثّل كيانا اجتماعيا متجانسا بخلاف الكلام الذي يمثل خليطا غير متجانس وهو كذلك بالفعل إذ فيه مظهر فيزيائيّ، والفيزياء ليست من حقل اللسانيّات، لكنّ الجوانب الأخرى من الكلام تدخل في الحقل اللسانيّ، ولا سيّما الجانب السايكولوجي (1958/1916 أ).

فاشتهر في الساحة اللسانية أنّ سوسير لم يكن معنيا إلا بالنظام الشكلي المجرّد للُّغة الموجود في ذهن الجماعة المحددة "وليس بدراسة اللُّغة في السياقات الاجتماعية الواقعية" (كراسكو، 2017، ص 369).

وشاع أيضا أنه "لا يمكن فهم القواعد الكامنة للُّغة إلا بإقصاء التاريخ والمجتمع والثقافة والسياسة والناس والاستعمال"، (كراسكو، 2017، ص 369).

هذه النظرة المنسوبة إلى سوسير عبر كتاب (المحاضرات) لاقت نقداً واسعاً قبل اكتشاف نصوص مخطوطاته، فهذا (باختين) يرى في كتابه (الماركسية وفلسفة اللُّغة) أن نواة الوهم عند سوسير تكمن في التعارض بين اللسان، والكلام الذي يشبه التعارض بين نظام الجماعة، والفرد؛ ومن يقرأ كتاب (المحاضرات) يرى بوضوح هذا الإصرار لدى سوسير، في وصفه (اللسان) بأنّه نسق اجتماعي من العلامات، وأن دراسة الظاهرة اللغوية يجب أن تتمّ لهذا النسق، والنظام المجرّد الموجود في أذهان الجماعة، فهو غير قابل للتغير بسهولة (1986/1929).

وبذلك يخرج الكلام من الدارسة العلميّة للُّغة بوصفه عرضا وموضوعا فرديا ومرتبطة بقضايا ومعارف غير متجانسة كعلوم الفيزياء والأعصاب واللغة، وهو أيضاً قابل للتغير لا يخضع لنظام ثابت، وهذا الاستبعاد يتجلى في تحديد موضوع اللسانيّات بدراسة اللسان في ذاته ولأجل ذاته، حيث يخرج الكلام في نهاية المطاف من دائرة الدراسات اللسانية في نظر (المحاضرات).

كما انتقد جاكبسون في مقالة له تحت عنوان "حصيلة النظرية السوسيرية" هذا الأمر ودعا

إلى تجاوز نظرة سوسير الإقصائية في تناوله لثنائية لسان/كلام وتعديلها قائلا:

"نصل بالضرورة إلى تعديل للمذهب السوسيري، ويتعلق بثنائية اللسان والكلام. فبالإضافة إلى امتلاك اللسان لمظهر اجتماعي فهو يحمل مظهرا فرديا، وبالمثل بالإضافة إلى امتلاك الكلام لمظهر فردي فهو يحمل مظهرا اجتماعي" (1984/1928، ص 179 نقلا عن يونغ هو شي، 2018).

غير أن المتأمل في مخطوطات سوسير وما حُقِّق من ملاحظات طلبته يرى أن منتقدي سوسير في هذه الثنائية قد وقعوا ضحية الفصل الذي أحدثه (بالي) و(سيشهاي) بين (اللسان) و(الكلام)، وذلك بوصف (اللسان) نسقا اجتماعيا أي موجودا في ذهن الجماعة، و(الكلام) عرضي خاص بالأفراد.

فهذه النصوص الجديدة لسوسير تثبت التبادل الحاصل بين الجانب الاجتماعي والجانب الفردي في كل من مظاهر (اللسان) و(الكلام) على حد سواء. بخلاف الفكرة الإقصائية التي اتهم بها فكر سوسير، وذلك انطلاقا من وجهات نظر متعددة أبرزها أن (الكلام) الذي يتسم بالفردية سرعان ما يصبح اجتماعيا نتيجة قدرة الفرد على التواصل مع الآخرين، كذا (اللسان) الذي يوصف بأنه كيان أو نظام جمعي سرعان ما يكتسب صفة الفردية عن طريق التربية والتعليم والميراث التاريخي (زواوي، قيد النشر).

ويصرح سوسير بهذا العلاقة المتبادلة مؤكدا على أن واقع اللسان واقع اجتماعي، وأن الفرد المعدل لأن يتكلم لن يتمكن من استعمال جهازه إلا من خلال المجتمع المحيط به، هذا بالإضافة إلى كونه لا يشعر بأية حاجة إلى استعماله في علاقاته به، إنه مرتبط كامل الارتباط بهذا المجتمع. (2021/2002).

وفي النص الآتي الذي ترجمه الدكتور غلفان عن الكتاب الذي حقق فيه (أنغلر) نصوص سوسير يؤكد على هذا التداخل بين الجانبين الفردي والاجتماعي في ثنائية لسان/كلام قائلا:

"إن دائرة الكلام ضمن هاتين الدائرتين (دائرة اللسان ودائرة الكلام) هي الأكثر اجتماعية، في حين أنّ الدائرة الأخرى فردية تماما. فاللسان خزان فردي وكل ما يلج اللسان أي إلى رؤوسنا فهو فردي" (غلفان، 2017، ب، ص 132).

هذا الكلام السابق منقول نصا وذلك أن النظام اللغوي الذي يمثله اللسان إنّما هو نظام خاص بالذهن لا يوجد إلا في (رؤوسنا) كما هو تعبير سوسير أي مكانه ذهن الفرد، وهذا ما تؤكدته نصوص سوسير التي ترجمها الدكتور زواوي عن كراسة أحد طلابه وهو (إيميل كستنانتان) إذ يقول فيه سوسير:

"إذا نظرنا في جماعة من الأفراد وقد احتشدوا في السوق وسألنا كيف هو موجود اللسان عند هذه الجماعة، لقلنا: إنه موجود في شكل مخزون في ذهن كل فرد من أفراد الجماعة تلك، كمعجم امتلك كل فرد نسخة منه. إنَّ الشيء هذا \_أي اللسان\_ بداخل كل فرد، لكنه في الآن نفسه اجتماعي موجود خارج سلطة الفرد" (زواوي، قيد النشر، ص 65).

هذه العلاقة الدائرية في اجتماعية وفردية اللسان والكلام تبرز جلية فيما يفرضه كل من اللسان والكلام على الفرد والجماعة، فاللسان الذي يُعد نظاما مجردا يفرض على الفرد القيام بعملية شخصية إذا رام استعماله وهي عملية الكلام، والكلام الذي يعد فعلا شخصيًا فرديا لا يحصل إلا بوجود هذا النسق والنظام اللغوي الجمعي (الموجود في أذهان الجماعة ككل)، وتعبير الدكتور غلفان فإنَّ كليهما "واجب الوجود لكي يكون الآخر" (2017 ب، ص 133).

فالكلام لا يمكن حدوثه دون امتلاك هذا النظام الذهني، وهذا النظام المجرد لا يمكن أن يظهر ويكون ملموسًا وله أثره إلا من خلال الكلام.

وفي حديث سوسير عن العلاقة بين الفكر والعلامة في الأنساق اللغوية يشير إلى هذه اللمسة الفردية الشخصية في نظام اللسان وأنها ليست خاصة بالكلام فقط، وذلك عبر ما يمكن أن يحدثه تفكيرنا الفردي من تغيير في العلاقة بين الفكرة والعلامة؛ إذ يبدأ من هنا التطور والتغير في الأنساق اللغوية، وفي ذلك يقول: "النسق من العلامات حالما يغدو ملكا لجماعة ما، سيحول ذلك دون قدرتنا على تمثله وفقًا لخصائصه الداخلية أو الطبيعية، إذ لا شيء يضمن حينئذ أنَّ علة داخلية مستوحاة من تفكيرنا الفردي هي التي ستتکفل بعد ذلك بتسيير العلاقة بين العلامة والفكرة" (2021/2002، ص 197).

فالتعبيرات اللغوية الجديدة والاصطلاحية يتحدث عنها سوسير من هذه الزاوية قائلا \_كما ترجم عنه الدكتور غلفان\_ أنَّ مصدرها في جميع الألسن "النشاط اللغوي الفردي ثم بعد ذلك تتبناها المجموعة اللغوية بعد ذلك". (2017 ب، ص 133).

والخلاصة تكمن في أن عامل التغيير الذي يُعد أحد الأسباب التي أسقطت الكلام من دائرة الدراسات اللسانية سابقا، هو عامل موجود أيضا في اللسان، وإن كان التغيير في اللسان بطيئا ولكن اللسان مع ذلك لا يعدم التغير أبدا، كما أنَّ التغيير والتجديد في دائرة الكلام ليس حجة قوية



لاستبعاده من الدراسة اللسانية إذ التغيير والتجديد في كلام الأفراد لا يخرج عن النظام كاملاً، أي: إنَّ الكلام لا يدخل في حيز الفوضى.

فاختلافات الكلام وتغيّر أنماطه من شخص لآخر، إنما يعتمد على تلك الإمكانيات والأنساق التي يقدمها له نظام اللسان، فحتى تلك الجمل التي تُعدّ (منحرفة) وتخرج من دائرة الدراسة النحوية إلى دائرة الدراسة البلاغية تخضع لقواعد خاصة وأنساق متعارف عليها، الأمر الذي يضمن لها السلامة اللغوية واستقامة المعنى أثناء الحديث، فالتغيير وحرية عملية التكلم عند الأفراد تخضع في حقيقتها لضوابط وقواعد معينة وأي تجاوز لهذه الضوابط يعرض المتكلم لردود فعل اعتراضية متنوعة.

فالجماعة اللغوية لا يمكن أن تتقبل من الكلام إلا ما يتفق مع ضوابطها ونظامها اللغوي، وليس الأمر في الكلام مفتوحاً على أي تنوع وتغيير.

إذن فطرفاً ثنائية لسان/ كلام ليس متنافرين كما حاولت المقاربات البنيوية إثبات ذلك، وأن هذا الفصل إنما هو فصل إجرائي يعود لسهولة دراسة النظام شبه الثابت للسان مقارنة بدراسة الكلام، إذ يُعدّ الأخير من المقاربات الصعبة (الملاخ، يناير 2019) في ميدان الدراسات اللسانية إذ تتجاذب أطرافه عدة مجالات متعددة.

فالكلام أو استعمال النظام يستدعي تدخل عوامل مختلفة عصية عن الضبط أحياناً، لذلك فسوسير يتساءل ذاكراً هذه العلاقة بين اللسان واستعماله، بقوله: "لا يُبتكر اللسان إلا لغاية التخاطب، ولكن ما الذي يفصل الخطاب عن اللسان؟؟ أو بعبارة أخرى، ما الذي في لحظة ما يجيز لنا القول بأن اللسان تحول إلى خطاب؟" (2021/2002، ص 191).

إن هذا التساؤل الذي وضعه سوسير يشير إلى صعوبة الفصل بين اللسان والكلام انطلاقاً من صعوبة تحديد نقطة انطلاق مركزية، لأن موضوع الظاهرة اللغوية موضوع تقاطعات متعددة، فهي كما يصفها سوسير تقوم على حقائق لغوية أساسية خمس أو ست متواشجة لا يصح تزييرها، (2019/2002)، ويصرح بوجوب الاعتناء بالكلام بوصفه موضوعاً آخر للسانيات في نصه الذي انتقد فيه المدارس اللغوية السابقة بسبب عنايتها بالجانب الكتابي من الدرس اللغوي وتجاهل بقية مظاهر اللُّغة قائلاً:

"لم تختبر المدرسة الأولى للسانيات اللُّغة في طابعها الظاهراتي، بل إنَّها فضلا عن ذلك تجاهلت واقعة اللُّغة، واتجهت صوب اللسان أي اللهجة، ولم تنظر إلى اللهجة إلا من خلال ستار الكتابة، فليس للكلام موقع منها بل إن ثمة مجرد تراكيب حروف. لكن خطوة أولى تحققت إذ تم الانتقال من الحرف إلى الصوت الملفوظ، ومن الورق إلى الفرد المتكلم. صحيح أنه لا وجود بعد للُّغة، لكن أصبح للكلام آنذاك موقع". (2021/2002، ص 184).

وفي دفاتر (قسطنطين) \_أحد طلبة سوسير المحقِّقة دفاتره قبل اكتشاف المخطوطات\_ يشير إلى وجود لسانيات للكلام وأهمية إلقاء نظرة عليها إذا ما رام الباحث اللساني تكامل دراسته للُّغة حيث يقول ناقلا عن سوسير: "إن دراسة اللُّغة هي ما نتابعه، وهذا لا يعني أنه لا ينبغي في لسانيات اللُّغة أن نلقي نظرة على لسانيات الكلام..". (أريفيه، إبريل، 2020، ص 74).

وفي حقيقة الأمر فإن مشروع سوسير اللساني الشامل يبرز بشكل جلي في تناوله للسانيات من منظور سيميائي أو كما يصطلح عليه سيميولوجي، فكل ما تحويه اللسانيات من صرف ونحو وتركيب وبلاغة وغيرها جوانب متصلة كما سبقت الإشارة، لأنَّها تنتهي لعلم السيولوجيات إذ يقول: "السيميولوجيات = المورفولوجيا، النحو، التركيبات، الترادف، البلاغة، الأسلوبيات، المعجميات، إلخ، الكل متصل" (2019/2002، ص 188).

إنَّ قيمة هذه المعادلة تكمن في كونها تؤسس للسانيات موحدة شاملة لمظاهر اللسان ومظاهر الكلام أيضا، فإذا عدت موضوعات المورفولوجيات والنحو على سبيل المثال من مظاهر اللسان فلا خلاف في أن البلاغة والأسلوبيات من مظاهر الكلام لا اللسان.

فسوسير في هذه المعادلة يحاول أن يجمع كل مظاهر الدرس اللغوي تاركا مجالا وفسحة لانضمام أي مظهر آخر بقوله "إلخ"، كما أنه يصرح بعدم إمكانية الفصل بين هذه المظاهر سواء المنتمية لمستوى اللسان أو مستوى الكلام فلا يمكن الفصل التام بين الصرف على سبيل المثال وبين النحو أو بين البلاغة وبين النحو، أو بين التركيب وبين الأسلوبيات، فالتداخل حاصل بين هذه المظاهر اللغوية بوصفها "كلا متصلا" كما يصرح في نهاية معادلته.

فتجزئة موضوع السيميولوجيات أو اللسانيات إلى مورفولوجيات، ونحو، وترادف، وصرف، وتركيب... إلخ، إجراء منهجي يجب أن يتبعه بحث في ترابط هذه الأجزاء المكونة للكل الواحد المتصل، وهذا ما ينبغي أن يضعه الباحث اللساني في الحسبان، فالظاهرة اللغوية ظاهرة مركبة.

## النتائج:

بالاستناد إلى المعادلة السوسيريّة السابقة التي توحد مظاهر اللّغة المتعدّدة في كلّ واحدٍ متصل، يتضح أنّ فكر سوسير فكر مركب يقوم على شمولية الدرس اللساني لثنائيات ومظاهر متعددة، فقد تناولها في مخطوطاته بعيداً عن التناول الإقصائي الذي اشتهر عنه بعد تلقي كتاب (المحاضرات) الأمر الذي حصر فكر سوسير اللساني في أسوار النظرية البنوية التي استبعدت مظاهر الكلام من دراستها اللسانية واقتصرت على دراسة النظام اللغوي أو ما يسمى باللسان فقط. وفي حقيقة الأمر يتبين أنّ مشروع سوسير مشروع يؤسس للسانيّات عامّة موحدة تشمل مظاهر اللسان والكلام معاً أو كما تسمى لسانيّات عامّة تشمل لسانيّات اللسان ولسانيّات الكلام. إذ يُعد إقصاء لسانيّات الكلام من أكثر الموضوعات التي سببت حرجاً لأتباع سوسير سابقاً فقد كان تاريخ اللسانيّات اللاحق له يقوم على تأسيس مقاربات مختلفة تناولت هذا الجانب الذي أغفله سوسير كما يظنون.

أمّا وقد ظهر فكر سوسير الأصيل المخطوط بيده فيتضح أنّ اللسانيّات التي كان يرومها لسانيّات مركبة يصح معها القول:

إنّ سوسير جمع بين أنموذجين: أحدهما بنيوي، والآخر تداولي، وهما أنموذجان لا يتنافيان، وأنهما جانبان لا يتنافيان بل يتكاملان ويصبحان (كلاً متصلاً) على حد تعبيره. وهو الأمر الذي يحتاج إلى دراسات متعددة على مستوى جميع الثنائيات التي اشتهر بها سوسير فهي مجال واسع يمكن من خلاله اكتشاف فكر سوسير الشامل الذي ظهر مع مخطوطاته.

## المراجع

- أريفيه، ميشال. (2020). السيميولوجيا السوسيرية بين الدروس في اللسانيات العامة والبحث حول الخرافة (رشيد بن مالك، ترجمة، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، (5)، 7-30، <https://doi.org/10.53286/arts.v1i5.248>).
- باختين، ميخائيل. (1986). الماركسية وفلسفة اللّغة (محمد البكري ويمنى العيد، ترجمة)، دار توبقال.
- بارتشت، بريجيتته. (2004). مناهج علم اللّغة من هرمان بأول حتى ناعوم تشومسكي (سعيد بحيري، ترجمة)، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع.
- بريك، محروس السيد. (2017). التلقي العربي الراهن لسوسير في ضوء مخطوطاته المكتشفة، مجلة الواحات للبحوث والدراسات بجامعة غرداية، 1(2)، 1311-1329.
- بناني، عز العرب لحكيم. (2003). الظاهراتية وفلسفة اللّغة، أفريقيا الشرق.

- جاكسون، رومان. (1984). حصيلة النظرية السوسيرية (محمد الملاح، ترجمة) مجلة اللسانيات، (5)، 2-22.
- حجاج، كلود. (2003). *إنسان الكلام مساهمة لسانيّة في العلوم الإنسانيّة* (رضوان ضاحا، ترجمة)، المنظمة العربيّة للترجمة.
- حنون، مبارك. (1987). *مدخل إلى لسانيّات سوسير*، دار توبقال للنشر.
- حنون، مبارك. (2019). *زعموا أن سوسير بنيوي*، مجلة فن اللّغة، 4 (3)، 47-68.
- دو بيكير، لويك. (2015). *فهم دو سوسير وفقًا لمخطوطاته مفاهيم فكرية في تطور اللسانيّات* (ريما بركة، ترجمة)، مركز دراسات الوحدة العربيّة المنظمة العربيّة للترجمة، بيت النهضة.
- دو سوسير، فرديناند. (1985 أ). *علم اللّغة العام* (يونييل يوسف عزيز، ترجمة)، دار آفاق عربيّة.
- دو سوسير، فرديناند. (1985 ب). *دروس في الألسنية العامّة* (صالح القرماذي، ترجمة)، الدار العربيّة للكاتب.
- دو سوسير، فرديناند. (1987). *محاضرات في علم اللسان العام* (عبد القادر قنيني، ترجمة)، أفريقيا الشرق.
- دو سوسير، فرديناند. (2019). *في جوهر اللّغة* (مختار زاوي، ترجمة)، ابن النديم للنشر والتوزيع.
- دو سوسير، فرديناند. (2021). *نصوص في اللسانيّات العامّة* (مختار زاوي، ترجمة)، ابن النديم للنشر والتوزيع.
- راستي، فرانسوا. (2017). *سوسير في المستقبل كتابات مكتشفة وتلقّيات جديدة*، حافظ إسماعيلي علوي وحسن المودن، ترجمة؛ ضمن كتاب العودة إلى سوسير، دار كنوز المعرفة، الأردن. (د.ت).
- زاوي، مختار. (قيد النشر). *مقدمات لنظرية في اللسان العربي*، رقيم للنشر والتوزيع.
- السعران، محمود. (1997). *علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي*، دار الفكر العربي، القاهرة.
- السوداني، حسين. (2019). *أثر فردينان دي سوسير في البحث اللغوي العربي*، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- شيباني، عبد القادر فهيمي. (2018). *أسرار التأليف* (هكذا سمعنا المعلم في كتاب: محاضرات في اللسانيات العامة)، مجلة أيقونات الجزائرية، 6 (6)، 12-20.
- عبد العزيز، محمد حسن. (1990). *سوسير رائد علم اللّغة الحديث*، دار الفكر العربي.
- غلفان، مصطفى. (2017 أ). *لسانيّات سوسير في سياق التلقّي الجديد*، دار الكتاب الجديد المتحدة.
- غلفان، مصطفى. (2017 ب). *اللّغة واللسان والعلامة عند سوسير في ضوء المصادر الأصول*، دار الكتاب الجديد المتحدة.
- كراسكو، وليام. (2017). *النظر إلى الوراء لرؤية الآتي: إعادة اكتشاف دي سوسير*، محي الدين محاسب، ترجمة؛ ضمن كتاب العودة إلى سوسير، دار كنوز المعرفة.
- محمد، عزمي. (يونيو 2020). *المبادئ الموجهة للتغيير اللغوي في اللسانيّات الداخلية عند سوسير*، مجلة الدراسات اللغوية، 22 (4)، 319-330.
- الملاح، محمد. (2019). *راهنية سوسير من خلال برنامج السوسيريّة الجديدة*، مجلة اللسانيّات العربيّة، (8)، 6-34.



هاريس، روي. (2019). *سوسير وفيجنثشين فلسفة اللُّغة ولعبة الكلمات* (فلاح رحيم، ترجمة)، جامعة الكوفة.  
 بن وناس، مفيدة. (2023). الملامح الفكرية والمصطلحات اللسانية السوسيرية الجديدة في ضوء المخطوطات  
 المكتشفة والكتابات الراهنة، *مجلة آفاق علمية*، 15 (2)، 735-716.  
 يحيى، صلاح الدين. (أبريل 2019). مخطوطات فرديناند دو سوسير وأثرها في تأسيس اللسانيات السوسيرية  
 الجديدة، *مجلة استنبول للدراسات العربية*، 2 (2)، 338-299.  
 يونغ هو شي. (2018). العودة إلى سوسير 1 (محمد الملاخ، ترجمة) *مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب*،  
 159-165، (5).  
 يونس، محمد. (2004). *مدخل إلى اللسانيات*، دار الكتاب الجديد المتحدة.

## Reference

- Arrive, M.. (2021). Saussure's Semiology among General Linguistic lessons and Searching about the Myth (Ben Malek, .  
 R, Tr). *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(5), 7–33. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i5.248>, (in Arabic).
- Bakhtin, Mikhail. (1986). *al-Mārkisiyah & Falsafat al-Lughah* (Tr. Muḥammad al-Bakrī & Yumná al-‘Īd), Dār Tūbqāl, (in Arabic).
- Bartschat, Brigitte, (2004). *Manāhij ‘ilm al-Lughah min Hermann Paul ḥattá Noam Chomsky* (Tr. Sa‘ūd Buḥayrī), Mu‘assasat al-Mukhtār lil-Nashr & al-Tawzi‘, (in Arabic).
- Burayk, Maḥrūs al-Sayyid. (2017). Al-Talaqqī al-‘Arabī al-raḥin li Saussure fī ḍaw’ Makhṭūṭatuh al-Muktashafah, *Majallat al-Wāḥāt lil-Buḥūth & al-Dirāsāt bi-Jāmi‘at Ghardāyah*, (2) 1, 1329-1311, (in Arabic).
- Bannānī, ‘Izz al-‘Arab Laḥkīm. (2003). *al-Zāhirīyah & falsafat al-Lughah*, Afrīqiya al-Sharq, (in Arabic).
- Ḥajjāj, Kulūd. (2003). *Linsān al-kalām musāhamah Lisāniyāt fi al-‘Ulūm al-Insāniyah* (Raḍwān Ḍaḍā, Tr), al-Munazzamah al-‘Arabiyah lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Ḥannūn, Mubārak. (1987). *Madkhal ilā Lisāniyāt Saussure*, Dār Tūbqāl lil-Nashr, (in Arabic).
- Ḥannūn, Mubārak. (2019). Za‘mwā anna Saussure binyawī, *Majallat Fann al-Lughah*, 4 (3), 68-47, (in Arabic).
- Jakobson, Roman. (1984). Ḥaṣīlat al-Nazāriyah al-Susyriyah (Tr. Muḥammad al-Mallākh) *Majallat al-Lisāniyāt*, (5), 22-2, (in Arabic).
- Depecker, Loïc: (2015). *Fahm Ferdinand de Saussure wifqan li-Makhṭūṭatihī Mafāhim fi Taṭauwur al-Lisāniyāt*, Tr. Rīmā Baraka, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥdah al-‘Arabiyah al-Munazzamah al-‘Arabiyah li-al-Tarjamah, Bait al-Nahḍa, 2015), (in Arabic).
- de Saussure, Ferdinand. (1985 a). *‘ilm al-Lughah al-‘āmm* (Tr. Youel Yousef ‘Aziz), Dār Āfāq ‘Arabiyah, (in Arabic).
- de Saussure, Ferdinand. (1985 b). *Durūs fi al-‘Alsunīyah al-‘Ammah* (Tr. Ṣāliḥ al-Qarmādi), al-Dār al-‘Arabiyah lil-Kātib, (in Arabic).
- de Saussure, Ferdinand. (1987). *Muḥāḍarāt fi ‘ilm al-Lisān al-‘āmm* (Tr. ‘Abd al-Qādir Qannīnī), Afrīqiya al-Sharq, (in Arabic).



- de Saussure, Ferdinand. (2019). *fi Jawharī al-Lughah* (Tr. Mukhtār Zawāwī), Ibn al-Nadīm lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- de Saussure, Ferdinand. (2021). *Nuṣūṣ fi al-Lisāniyāt al-‘Āmmah* (Tr. Mukhtār Zawāwī), Ibn al-Nadīm lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- Rastier, François. (2017). *Saussure fi al-Mustaqbal Kitābāt Muktaṣhafah & Talaqqiyāt Jadidah*, Tr. Ḥāfiẓ Ismā‘ilī ‘Alawī & Ḥasan al-Mawḍin; ḍimna Kitāb al-‘Awdah ilā Saussure, Dār Kunūz al-Ma‘rifah, al-Urdun, (in Arabic).
- Zawāwī, Mukhtār. (qayd al-Nashr). *Muqaddimāt li-Nazāriyat fi al-Lisān al-‘Arabī*, Raqīm lil-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Sa‘rān, Maḥmūd. (1997). *‘Ilm al-Lughah Muqaddimah lil-Qār’ al-‘Arabī*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, (in Arabic).
- al-Sūdānī, Ḥusayn. (2019). *Athar Ferdinand de Saussure, fi al-Baḥth al-Lughawī al-‘Arabī*, al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth & dirāsāt al-Siyāsāt, (in Arabic).
- Shaybānī, ‘Abd al-Qādir Fahymī. (2018). Asrār al-Ta‘līf (Ḥakadhā sami‘nā al-Mu‘allim fi Kitāb: Muḥaḍarāt fi al-Lisāniyāt al-‘Āmmah), *Majallat Ayqwnāt al-Jazā’iriyah*, (6) 6, 20-12, (in Arabic).
- ‘Abd al-‘Azīz, Muḥammad Ḥasan. (1990). *Saussure Rā’id ‘ilm al-Lughah al-Ḥadīth*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, (in Arabic).
- Ghalfān, Muṣṭafā. (2017 a). *Lisāniyāt Saussure fi siyāq al-talaqqī al-Jadīd*, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- Ghalfān, Muṣṭafā. (2017 b). *al-Lughah & al-Lisān & al-‘allāmah ‘inda Saussure fi ḍaw’ al-maṣādir al-uṣūl*, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, (in Arabic).
- Carrasco, William. (2017). *al-Nazar ilā al-warā’ li-ru’yat al-ātr: i’ādat iktishāf de Saussure*, Tr. Muḥyī al-Dīn Muḥassib; ḍimna Kitāb al-‘Awdah ilā Saussure, Dār Kunūz al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Muḥammad, ‘Azmi. (2020). al-Mabādī’ al-Muwajjihah lil-Taghyir al-Lughawī fi al-Lisāniyāt al-Dākhiliyah ‘inda Saussure, *Majallat al-Dirāsāt al-Lughawiyah*, (4) 22, 319-330, (in Arabic).
- al-Mallākh, Muḥammad. (2019). Rāhiniyat Saussure min khilāl Barnāmaj al-Susyriyah al-Jadidah, *Majallat al-Lisāniyāt al-‘Arabiyah*, (8), 6-34, (in Arabic).
- Harris, Roy. (2019). *Saussure & Wittgenstein Falsafat al-Lughah & Lu‘bat al-kalimāt* (Tr. Falāḥ Raḥīm), Jami‘at al-Kūfah, (in Arabic).
- Ibn Wannās, Mufīdah. (2023). al-Malāmiḥ al-Fikriyah & al-Muṣṭalahāt al-Lisāniyah al-Susyriyah al-Jadidah fi ḍaw’ al-Makḥūṭāt al-Muktaṣhafah & al-Kitābāt al-Rāhinah, *Majallat Āfāq ‘Ilmiyah*, (2) 15, 735-716, (in Arabic).
- Yahyá, Ṣalāḥ al-Dīn. (Abril 2019). Makḥūṭāt Ferdinand de Saussure & atharuhā fi ta’sīs al-Lisāniyāt al-Susyriyah al-Jadidah, *Majallat Istanābūl lil-Dirāsāt al-‘Arabiyah*, 2 (2), 338-299, (in Arabic).
- Yong Ho Choi. (2018). al-‘Awdah ilā Saussure 1 (Tr. Muḥammad al-Mallākh) *Majallat al-‘Umdah fi al-Lisāniyāt & taḥlīl al-khiṭāb*, (5), 159-165, (in Arabic).
- Yūnis, Muḥammad. (2004). *Madkhal ilā al-Lisāniyāt*, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, (in Arabic).





## The Effect of Rhythm on the Consistency of Linguistic Forms in Colloquial Proverbs

Dr. Hadeyah Faiz Al-Rasheedi \*

[bas69208@gmail.com](mailto:bas69208@gmail.com)

### Abstract

The research aims to know the effect of the rhythm in colloquial proverbs and the reasons why people devote themselves to them and their spread over eloquent ones. The research sample was based on what was collected from the common people's word of mouth and the recording of proverbs spoken on their tongues over the past year, and the selection of the proverbs that were most widely used and consistent with the vision and goal of the research. The research was divided into an introduction and two sections. The first section deals with the theoretical framework, and the second section includes an analysis of examples of colloquial proverbs to demonstrate the effect of their rhythmic structure in achieving the necessary smoothness that achieves the pleasure of pronunciation and the consistency of the rhythm with the general connotation contained in the proposed idea. The research concluded that the most important reason for the spread of the colloquial proverb is its acceptance of its sense and meaning because of the rhythm that creates in the soul something which ordinary narration does not do. Likewise, the lack of structure that indicates many meanings through the overlapping of stress and vocal intonation contributed to the spread of the colloquial proverb and its popularity.

**Keywords:** Popular Proverbs, Vocal Harmony, Syllabic Structure, Parallelism, Stress and Intonation.

---

\* Assistant Professor of Linguistic Studies, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, University of Hail, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Rasheedi, Hadeyah Faiz. (2024). The Effect of Rhythm on the Consistency of Linguistic Forms in Colloquial Proverbs, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 346 -375.

© 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.



## أثر الإيقاع في تناسق الأشكال اللغوية في الأمثال الشعبية\*

د. هدية فايز الرشيدي\*

[basm69208@gmail.com](mailto:basm69208@gmail.com)

## الملخص

يهدف البحث إلى معرفة أثر الإيقاع الناتج عن الأمثال الشعبية وأسباب انكباب الناس عليها وانتشارها، وبيان أثر الإيقاع في الأشكال اللغوية الصرفية المتمثلة في الصيغ، والنحوية المتمثلة بالتراكيب النحوية، ووقوع السجع والجناس فيها، بما يمثل تعانق البنية مع البديع ليحقق عنصر التوازي، وأثر ذلك في ذائقة المستعملين، ما يجعلهم يفضلون أمثالاً عامية شائعة على أمثال أخرى فصيحة ذات رسوخ في العربية. واستند البحث في عينته إلى ما تم جمعه من مشافهة العوام وتسجيل الأمثال المنطوقة على ألسنتهم على مدار عام مضى، وانتخاب الأمثال الأكثر تداولاً وانسجاماً مع رؤية البحث وهدفه لدراستها وتحليلها. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة ومطلبين، يتناول المطلب الأول الإطار النظري، ويشتمل المطلب الثاني على تحليل نماذج من الأمثال الشعبية لتجلية أثر بنيتها الإيقاعية في تحقيق السلاسة اللازمة التي تحقق لذة النطق واتساق الإيقاع مع الدلالة العامة التي تتضمنها الفكرة المطروحة. وتوصل البحث إلى أن أهم أسباب انتشار المثل العامي قبوله حساً ومعنى؛ بسبب الإيقاع الذي يحدث في النفس ما لا يحدثه السرد العادي، وكذلك فإن قلة التركيب الذي يدل على معانٍ كثيرة بتداخل النبر والتنغيم الصوتي أسهم في انتشار المثل العامي وشيوعه.

الكلمات المفتاحية: الأمثال الشعبية، الانسجام الصوتي، البنية المقطعية، التوازي، النبر

والتنغيم.

\* أستاذة الدراسات اللغوية المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والفنون - جامعة حائل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الرشيدي، هدية فايز. (2024). أثر الإيقاع في تناسق الأشكال اللغوية في الأمثال الشعبية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 346-375.

© 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.

## مقدمة:

من جماليات اللغة الإيقاع بنوعيه التركيبي كما نجده في الشعر والنظم، والصوتي كما في النبر والتنغيم. وقد برعت الدراسات في تلقي البيئة المقطعية للإيقاع: أي الصوتي، فهو بيئته الداخلية، فلم يقف الإيقاع على الشعر والنظم فقط، بل تعداهما إلى المثل العربي الفصيح، وإلى المثل الشعبي، وأكسبه جمالية نطقية، ونغمة موسيقية محببة إلى النفوس، ويعتمد الإيقاع على النظام المقطعي للكلمة، وكذلك أصوات الجمل في نبرها وعلوها.

تظهر أهمية البحث في اتجاه الأمثال العربية واعتمادها على الإيقاع في الفصيح والعامي، وارتباط الإيقاع بالسّماع يجعله سهل التداول والحفظ. ومن ثمّ اهتمام كثير من الكتب والمصنّفات بجمع المثل بالإيقاع المتجانس ودراستها، وتسعى دراسي إلى بيان أثر الإيقاع في تناسق الأمثال الشعبية بالوقوف على التراكيب النحوية والصيغ الصرفية في الأمثال والمحسنات البديعية من سجع وجناس وتواز، وأثر ذلك في تحقيق اتّساق الإيقاع مع الدلالة العامة التي تتضمّن فكرة المثل.

وتكمن أهداف البحث في الوقوف على المقاطع الصوتية للأمثلة العامية التي حدث فيها الإيقاع الصوتي؛ لبيان تحافل الناس عليها وانتشارها أكثر من الأمثال الفصيحة، مع البحث في أثر الانزياح في مخالفة التركيب بسبب الإيقاع؛ ما جعله علمًا على المثل.

وأتبعت المنهج البنيوي؛ وذلك بجمع الأمثال المتداولة من أسنة العوام بعد سماعها وتدوينها، ثم اختيار طائفة منها لدراستها وتحليلها مع ترتيبها ترتيبًا هجائيًا، وكان تركيز الدراسة منصبًا على جمع الأمثال العامية الشائعة التي فيها إيقاع متجانس، مع بيان المقام الذي ضربت فيه، ثمّ تحليلها صوتيًا في محاولة لبيان أثر الإيقاع في الأشكال اللغوية الصرفية المتمثلة في الصيغ والتراكيب، ووقوع السجع والجناس فيها، بما يمثل تعانق البنية مع البديع ليحقّق عنصر التّوازي.

وتحاول الدراسة بيان أثر كلّ ذلك في ذائقة المستعملين؛ ما يجعلهم يفضلون أمثالا عامية شائعة على أمثال أخرى فصيحة ذات رسوخ في العربية.

إنّ الدراسة من هذا المنحى تُعدّ إشارة إلى التّوظيف التّربويّ لمثل تلك الإمكانيات اللّغوية التي يتعانق فيها الإيقاع مع البديع؛ ليضع المتخصّصون في المناهج التّعليمية، وكذلك اللّسانيّون التّطبيقيّون في حسابهم تلك الخصائص عند التّوظيف والتّطبيق.

ولذلك، فإنّ هذه الدراسة إنّما هي قائمة على التحليل في الأغلب الأعم، ذلك التحليل الذي يستند إلى ما تتسم به المقاطع الصوتية من جعل النطق سهلاً وأكثر حفظاً في الأذهان، وغير ذلك من سمات ستبحث فيما دراستي، بما يكشف سبب استساغة العوام للمثل الشعبيّ وقبوله وتداوله أكثر من غيره من الأشكال اللغوية ذات الإيقاع، وشيوعها بين المستعملين بعدما ارتضته الذائقة العامّة، والتي ستتجلّى من خلال التحليل.

ولم يعثر البحث -في حدود اشتغاله- على دراسة تناولت أثر الإيقاع في الأمثال الشعبية، وعند بحثي لاحظت أنّ معظم دراسات الإيقاع ركّزت على بيان أثر الإيقاع في تحقيق الانسجام الصوتي، خاصة في القرآن الكريم، أو دور الإيقاع في زيادة الثروة المعجمية الخاصة بالعربية، وركّزت معظم دراسات الأمثال على دلالاتها الاجتماعية أو الأسلوبية أو التاريخية، ومنها:

دراسة المالكي (2020م) رائدة بنت حسن: الإيقاع الصوتي وأثره في تماسك النصّ - مقارنة نصية في قصة (عندما طارت النجمة يون)-، مجلة الشمال للعلوم الإنسانية، جامعة الحدود الشمالية، المجلد (5)، العدد (2).

دراسة ميسة (2012م) محمّد عمر الصّغير: جماليات الإيقاع الصوتي في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، إشراف: عمّار شلواي، جامعة محمّد خيضر، بسكرة، الجزائر.

دراسة إسحاق (2007م) عبد العزيز عبد الله: الإيقاع وأثره البياني في أسلوب القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، إشراف: بله عبد الله مدني، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان.

دراسة الأقطش (1994م) عبد الحميد: إتباع الإيقاع في اللغة العربية: مقارنة ألسنية في حركية اللغة، مجلة أبحاث اليرموك: سلسلة الآداب واللغويات، الأردن، مج 12، ع 2.

دراسة عيوشي (1999م) هالة جعفر: التّنوع الصوتي الإيقاعي في العربية الفصحى، رسالة ماجستير، إشراف: سمير شريف ستيتية، جامعة اليرموك، الأردن.

دراسة قاسي (2009م)، كهينة: الأمثال الشعبية بمنطقة المهير- دراسة تاريخية وصفية، رسالة ماجستير، إشراف: علي بولنوار، جامعة المسيلة.

دراسة عابي (2016م)، غنية: الدلالات الاجتماعية في الأمثال الشعبية (منطقة أولاد عدي لقبالة- أنموذجاً)، رسالة ماجستير، إشراف: بلخير عقاب، جامعة محمّد بوضياف، المسيلة.

دراسة حسّان (2017م) فاطمة حيدر علي: الأمثال الشعبية (مصر أنموذجاً) دراسة بلاغية

أسلوبية، مجلة أطروحة للعلوم الإنسانية، العراق، س 2، ع 5



لكنها لم تتناول أثر الإيقاع في الأمثال الشعبية، وهو ما تتميز به هذه الدراسة التي تسعى إلى بيان دور الإيقاع في إحداث الانسجام الصوتي والإيقاع المؤثر في الراحة النفسية عند متداولي الأمثال؛ ما يجعلها أكثر قبولاً وذبوعاً بين العامة من الأمثال الفصيحة.

### المطلب الأول: الإطار النظري

الإيقاع مصدر للفعل أوقع، وهو من المصطلحات المتداخلة؛ إذ يراد به في النحو التعدية (ابن مالك، 1990، 3/175)، أما في مجال العروض والغناء، فيراد به ألحان الغناء؛ أي: طريقة وقوعها؛ بمعنى: طريقة أدائها، وبه تأخذ الأغنية شكلها وحدها، وتتميز عن الشعر أو الكلام الموزون (الأزهري، 2001، 3/26).

وقد جنح الناطقون باللغة العربية إلى التناسق الشكلي في اللغة المنطوقة، ولا يقتصر هذا التناسق على اللغة الفصيحة فحسب، بل يمتد ليشمل اللهجات العامية المتداولة بين الناس، وهو ما يعكس أثر الإيقاع في ذلك التناسق الذي حرص عليه العرب منذ القدم، ومن ثم اشتمل كلامهم على ظواهر إيقاعية بعينها، ومن ذلك إجماع "أهل العروض على أنه لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع، إلا أن صناعة الإيقاع تقسيم الزمان بالنغم، وصناعة العروض تقسم الزمان بالحروف المسموعة" (ابن فارس، 1997، ص 212).

والإيقاع ليس حلية خارجية فحسب، بل صفة صوتية تخلع على التركيب توازناً وانسجاماً وعلى الجملة تعادلاً وتوازناً، ولما أدرك العرب قيمته الجمالية والتعبيرية زبنوا به كثيراً من أصناف كلامهم المنثور وأكثروا فيه من التوازن والتناسب والازدواج والسجع وغير ذلك من محسنات تعدد من عناصر الإيقاع (المالكي، 2020، ص 110، 111).

وبناء على ما سبق، فقد ارتبط الإيقاع الصوتي بالتناسق الحرفي بين الألفاظ؛ إذ تسهم دلالات الحروف في الإيحاء بالمعنى المناسب للفكرة التي يتناولها التركيب، وتسهم الظواهر البلاغية المعنوية بالإيقاع في ذلك، كالجناس والسجع على النحو الذي يحقق التضافر بين الحروف والدلالة العامة للفكرة، وهناك التناغم المقطعي الذي يراعي التناغم الإيقاعي بين المقاطع، كما يتجلى في النبر والتنغيم.

ففي الجناس -وهو تشابه اللفظتين في النطق واختلافهما في المعنى (الهاشمي، د.ت، ص 335)- يحدث التناسب في الجانب الصوتي والمفارقة الدلالية في الجانب الدلالي، وبذلك فإنه يجمع بين التناظر والتباين وهو مكن سره الجمالي وقيمه الفنية (المالكي: 2020، ص 115).



وفي السّجع: -وهو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير من (النثر)، وأفضله: ما تساوت فقره (الهاشمي، د.ت، ص 330)- يحدث التنوع في الفواصل وإخراج الفقرات المسجوعة في مجموعات مختلفة تكسب الإيقاع غنى وجمالاً ينأى به عن الرتابة (المالكي، 2020، ص 116).

ويدعم النبر والتنغيم في العربية الإيقاع المطرب الذي ينشأ عن الأصوات المؤلفة للألفاظ المصاحبة للأمثال، فالنبر "نشاط ذاتي للمتكلم ينتج عنه نوع من البروز لأحد الأصوات أو المقاطع بالنسبة لما يُحيط به" (عمر، 1997، ص 221).

ويكون النبر بالضغط على مقطع معين من الكلمة ليصبح أوضح وأعلى في السمع من غيره من مقاطع الكلمة (أنيس، د.ت، ص 98)، أما التنغيم فيكون برفع الصوت وخفضه في أثناء الكلام، أو تنوع الأداء الموسيقيّ للعبارة بحسب المقام الذي تؤدي فيه؛ للإشارة إلى المعاني المختلفة للجملة الواحدة (عبد التواب، 1997، ص 106)، وهو موسيقياً الكلام؛ لأنّ الكلام عند إلقائه يتزّن بألوان موسيقية؛ تظهر في تنوع الصوت بين ارتفاعه وانخفاضه عند النطق أو ما يسمى نغمات الكلام، فالكلام لا يلقى بأي حال على مستوى واحد (بشر، 2000، ص 533)، وعليه فإنّ النبر والتنغيم بما يحملان من تنوع في الإيقاع يحدثان أثراً إيقاعياً يحمل قيمة تأثيرية في نفس المتلقي ويستميله ليتداول الشكل اللغوي ويجعله ذا حفاوة اجتماعية.

يرتبط النبر بالحلية الإيقاعية في الشكل اللغوي؛ فالنبر في العربية يحمل موقعية تشكيلية وصرفية في الوقت ذاته، ما أدى إلى ظهور ما يسمى بالنبر الصرفي والنبر الدلالي، وينقسم النبر الصرفي أو ما يسمى نبر الصيغة إلى قسمين بحسب قوة النطق ودرجة الدفعة: أولي، وثانوي، وسمي الأولي بذلك لسببين:

الأول: لأنه أقوى من الثانوي، كما أن استعمال كلمة أولي بهذا المعنى يقتضي كلمة ثانوي

بالضرورة.

الثاني: لأنّ موضع النبر الثانوي تُقاس مسافته في المقاطع بالنسبة للأولي، فإذا وُضعت قاعدة المسافة بين الأولي والثانوي بعدد من المقاطع، ظهر الإيقاع اللغوي الخاصّ باللغة العربية، ويستقل النبر الدلالي أو ما يسمى نبر السياق عن النبر الصرفي في إمكان وصف نبر السياق عكس نبر الصيغة بأنّه إما أن يكون تأكيدياً، أو أن يكون تقريرياً.

ويمكن تلخيص الفرق بين التأكيد والتقرير في نقطتين:

إحداهما: أن دفعة الهواء في النَّبر التَّكيدى أقوى منها في التَّقيرى. والأخرى: أن الصَّوت أعلى في التَّكيدى منه في التَّقيرى، وأيِّ مقطع في المجموعة الكلامية، سواء في وسطها أو في آخرها، صالح لأن يقع عليه هذا النوع من النبر، والمسافة بين أي حالتي نبر في المجموعة الكلامية، سواء كان كلاهما أولياً أو ثانوياً أو مختلفاً، لا تتعدى أربعة مقاطع (حسان، د.ت، ص 161-163).

وفي الأحوال جميعها يؤدّي النَّبر قيمة إيقاعية مهمّة في لغة الأمثال وجعلها مناسبة على الألسنة ومؤكّدة لفكرة أو حكمة معيّنة.

وكذلك ينظم الإيقاع المقطعيّ التناغم الإيقاعيّ النَّابع من التّوازي بين الجمل والمقاطع، على النَّحو الذي يحقّقه "التّوالي والتّعاقب في البنيات الصّرفيّة أو التّحويّة التي تُصاحب بتكرار إيقاعيّ صوتيّ أو معجميّ دلاليّ" (كنوني، 1999، ص 78)، ومن ثمّ، تتكوّن البنية الإيقاعية التي حرص عليها العرب في كلامهم بما يضمن له السّلاسة اللّازمة التي تحقّق لذّة النّطق، فضلاً عن اتّساق الإيقاع مع الدّلالة العامّة التي تتضمّن الفكرة المطروحة.

والتّوازي من طرائق الكشّف عن البنية المسؤولة عن توزيع العناصر اللّغويّة والفنيّة والدلاليّة داخل الشّكل الأدبيّ.

ويعرّف التّوازي بأنّه: تماثل أو تعادل في المعاني أو المباني في سطور متطابقة الكلمات أو العبارات القائمة على الازدواج الفني وترابطها ببعضها، ويظهر التّوازي القيمة الجماليّة للنصّ وحسن سبكه وجودة تأليفه وخفّته على الأذن، ما يطرب نفس السّامع كما في قوله تعالى ﴿فَأَقْصُوا الشُّرَكَاءَ مِنْ دِينِكُمْ وَأَنِصُّوا لِكَلِمَاتِكُمْ وَاللَّيْسَ بِبِعَبَادِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ مُتَوَكِّئًا عَلَى الْعَرْشِ عَظِيمًا﴾ [التوبة: 5]، فالتّوازي إذا جاء غير متكلّف فهو يساعد على إبراز الإيقاع النَّابع من الموسيقى الدّاخليّة للتّركيب الفني، ويعتني بالتنسيق الصّوتي والإيقاع المتناغم عن طريق اللفظ المفرد أو الجملة المركّبة أو التّناسق الدلاليّ، ويلتقي مع البديع في الانسجام الصّوتي والتّركيب اللّغويّ.

فمحسّناته توظّف الصّوت لخدمة البناء الفنّي، ومن ثم فهي توحى بالمعنى بطرق فنيّة خالصة عن طريق الازدواج الفنّي أو التّطابق أو التّقابل، ويعدّ الجناس والسّجع فونيمًا مساوياً للتّوازي خاصّة الجناس المزدوج في قولهم: من طلب شيئاً وجدَّ وجد، ومن قرع باباً ولجَّ ولج، فالجناس أفضل نموذج للتّوازي بكلّ أبعاده ومعاييرته وخير ما يمثّل النّاحية الصّوتية التقطعيّة (الشيخ، 1999، ص 7، 26، 30، 31، 41، 42).

وتعد الأمثال "حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تُعارض كلامها فتبَلِّغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكنايةٍ غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجازُ اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه" (ابن سَلام، 1980، ص 34)، وهي من الأشكال الأدبية الشائعة، التي عندما جُعل الكلام فيها مثلاً كان "أوضح للمنطق، وأنقى للسمع، وأوسع لشعوب الحديث" (الميداني، 1955، 6/1).

وما يعزّز انتشارها ويجعلها تحظى بحفاوة هو استثمار العامة لها بوصفها شكلاً لغوياً ينضوي على الحكيم التي ينبغي أن يستحضرها صاحبها عند وجود حالة حادثة حالية مشابهة لأخرى ماضية؛ لأخذ العبرة منها وتوجيه سلوك الفرد في المجتمع نحو الأفضل وتحذيره من سلوك ينبغي له تجنبه.

فالمثل يسعى إلى التأثير في النفوس وتبصير الناس وإقناعهم بما فيه الخير لهم، ويكون بتشبيه حال الثاني الحاضر بالأول الغابر، ولذلك "تراضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه حتى ابتدأه فيما بينهم وفأهوا به في السراء والضراء، واستدروا به الممتنع من الدرّ، ووصلوا به إلى المطالب القصية وتفرججوا به عن الكرب والمكرية، وهو من أبلغ الحكمة؛ لأنّ الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصّر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة" (السيوطي، 1998، 374/1-375).

ومما يجعل المثل مقرّباً من النفوس والعوام تتجه إلى الأخذ بما جاء به، اجتماع أربع خلال فيه لا تجتمع في غيره من صنوف الكلام، هي:

إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو بذلك نهاية البلاغة (الميداني، 1955، 6/1)، وبذلك فإنّ الأمثال في بنيتها تعزف على أوتار النفوس وتطربها، ثم تستميلها لترسخ في العقول بما تنضوي عليه من إيقاع متنسق.

ويعبّر المثل الشعبي عن مختلف الشعوب وينقل تجاربها ويحمل هدفاً تعليمياً ثقافياً، ويتميّز بلغة خاصة، وربما ذلك ما دعا التلي بن الشيخ إلى ربطه بالقصة وعدّه كملخص لها؛ ذلك أنّه لا يمكن معرفة ما يرمي إليه المثل إلا بمعرفة قصته التي انبثق عنها، فالمثل الشعبي كما حدّه التلي بن الشيخ: "تقطير لقصة أو حكاية ولا يمكن معرفته إلا بعد معرفة القصة أو الحكاية التي يعبّر المثل عن مضمونها" (عابي، 2016، ص 11، 12)، ويتميّز عن غيره من الأشكال اللغوية باتسامه بلغة ذات سمات تعبيرية وأخرى جمالية تزيّن بالإيقاع الرصين المنسجم معنى ومبنى، ويمتاز كذلك باتكائه على التشبيه الذي يميّزه عن الحكمة.

## المطلب الثاني: التحليل

إنّ الباحث في الأمثال المتناقلة على ألسنة الناطقين باللغة العربيّة، يلحظ بوضوح تحقّق ذلك الاتّساق بين الإيقاع والمعنى العام الذي تُوظّف تلك الآليات الإيقاعيّة للتعبير عنه، والإيحاء به. فقد جاءت الأمثال محلّ الدّراسة ذات بنية إيقاعيّة تتّسق مع فكرة كلّ مثل على حدة، تصطبغ بصوت إيقاعي متناغم مستمد من نطق العامّة، ذلك النطق الخارج على قواعد اللّغة من حيث قواعد النّحو وأبنية الصّرف، إذ إنّ ما يجري مجرى الأمثال في الكلام لا يحمل على القياس (ابن وُلّاد، 1996، ص 100)؛ لأنّ الأمثال يحتمل فيها ما لا يحتمل في غيرها وتزال كثيرًا عن القياس (الزّجاجي، 1986، ص 118).

فالعرب كانوا يحرصون على أن يوقروا ضروريًا من الجلى اللفظيّة كالسّجع والازدواج لتكون أوقع في النّفس وأخفّ على السّمع، فكان يضطرّهم هذا إلى الخروج عن القياس والتّضحية بما جرت به عادة اللّغة (قطامش، 1988، ص 208).

وفي هذا المطلب تحليل لبعض الأمثال الشعبيّة في محاولة للكشف عن أثر الإيقاع في تناسقها بوصفه شكلاً لغويًا متينًا وله حضوره، ومن ذلك قولهم:

1- "أُعبِ اقدمك، ولا تُعبِ السانك": يُضرب في الحثّ على العمل وعدم الاكتفاء بالقول: تناول المثل فكرة الحثّ على إنجاز المرء مهمّاته بنفسه؛ لأنّ تعب الأقدام في إنجاز الأعمال أولى من الاعتماد أو الاتّكال على الغير الذي ربّما ينجم عنه تعب اللسان في الكلام والطلب مع عدم إنجاز المطلوب بصورته المنشودة.

وقع في المثل إتيان لصوت الميم الذي يساهم في تكوين نسبة تقارب ثلث أمثلة الإتيان الثرائي، وهو الصّوت الأكثر استعمالاً في توليد إتياعات تكثير التعداد في الدّوات من الأشياء في اللّغة العاميّة، بما يوهم بالكثرة، وهي كثرة لا تعدو عن كونها تخيليّة لا واقعيّة (الأقطش، 1994، ص 154)، كما في: أقدامك-لسانك، فاستعمل المفرد (لسان) في مقابل صيغة الجمع (أقدام) لمناسبة الصيغتين مقتضيات الإيقاع.

و(أقدام) صيغة جمع على وزن (أفعال) مع تغيير بسيط في صيغتها في المثل؛ يتمثّل بتسهيل الهمز، وجمع التّكسير -وقد جاء على صيغته الفصيحة- فجمع على أفعال: أقدام ومفرده (قَدَم)، وعند سيبويه فإنّه إنّ صحّ ما جاء مؤنثًا من (فَعَلَ) يكسّر على (أفَعَلَ) في نحو: دار وأدور، وساق

وأسوق، ونار وأنور، فإن صحَّ للتأنيث لما قالوا: رَحًا وأرحاء، وَقَفًا وأقفاء، في قول من أنتَّ القفا وقال في جمع قَدَم: أقدام، فهو جمع تكسير على (أفعل) من أبنية أدنى العدد (سيبويه، 1988: 591/3). و(أفعل) مستعار في (فُعِل)، غير أنَّ حقه (أفعال) في القليل، لكنَّ العرب قد يدخلون بعض هذه الجموع على بعض؛ لأنَّ جمعها هو جمع اسمٍ ثلاثي، وكذلك فإنَّ مضاعف (فَعَل) أفعال لم يجاوزه العرب في القليل والكثير، نحو: لَبَب وألباب وفَنَن وأفنان كما لم يجاوزوا الأقدام والأرسان (ابن السراج، د.ت، 433/2، 437).

فالعامة إنما كسرتة على (أقدام) وليس على (أقدم) لمناسبة الإيقاع أيضًا، وكلاهما على بناء القلة الذي جيء به من الاسم الثلاثي على زنة (أفعال)، بما يناسب المقطع الصوتي؛ فلم يقل (قدميك) والواقع يقضي أنَّ الإنسان لا يمتلك سوى قدمين اثنتين، وهو ما يكشف عنه خطاب المفرد في الفعل (اتعب)، ما أضفى على المثل إبلاغًا وتعبيرًا وتصويرًا للمعنى وتداعياته الذي جاء منسجمًا مع صوغ المثل ونهايته بالصوت المدّي (ا-ك)، وكذلك أضفى على التبر قيمة إبلاغية تعبيرية وجمالية مستمدة من الضغط على المقطع الأخير في اللفظين: اقدمك-السانك، حيث المقطعان الطويلان: مَك (mak)=ص ح ص / نَك (nak)=ص ح ص، والذي ساهم وجودهما في حدوث استطالة ناسبت مقام المفارقة الكامنة في التصيحة، ممَّا عبّر عنه المتكلم بالطباق السليبي: اتعب-لا تتعب، وكذلك السجع التابع عن توافق حروف الجملتين، وجاء حرف العين الحلقي مُعبّرًا عن التعب الذي يدلُّ عليه اللفظ، وهو ما يفسر جنوح الناس إلى المثل؛ إذ يتناسب إيقاعه مع المفارقة بين حالة التعب التي تسيطر على الأقدام، ممَّا يقلَّ خطرًا عن زلات اللسان، ومتاعبه المترتبة عليه.

2- "اصرف ما بالجيب يأتيك ما بالغيث": ينطوي المثل على قيمة أخلاقية وسلوكية محبذة ما جعله يضرب في الحثِّ على الكرم، وهو مقام يستلزم استعمال الحرف الممدود الطويل، المتمثل في الياء في قوله: جيب-غيث.

ولإمالة الياء أثرها في استشعار العمق اللامحدود، فتحول الصوت المركب ia إلى e بالإمالة، بإمالة الفتحة إلى الكسرة، وهو لا يعدو عن كونه نوعًا من الانسجام بين أصوات اللين، وهو ما دعا القدماء إلى جعل وجود الكسرة من أسباب الإمالة سواء كانت سابقة أو لاحقة؛ إذ الانتقال من كسر إلى فتح أو العكس يحتاج إلى مجهود عضلي أكبر ممَّا لو انسجمت أصوات اللين بعضها مع بعض،



بأن تصبح متشابهة (أنيس، 1965، ص 59)، وذكر الزّجاج أنّ "الإمالة إلى الكسر لغة بنى تميم وكثير من العرب، ووجهها أنّها الأصل في ذوات الياء، فأميلت لتدلّ على ذلك" (الزّجاج، 1988، 1/170).

وبذلك فقد عبّرت الياء الممالة في (الجيب: ġēb) عن بذل الجهد في النّفقة، وإدراك المنفق لعمق الجيب، كآخر ما يتبقّى لديه، ومثلت الياء في (الغيب: ġēb) عمق المجهول، وما في الإنفاق من حثّ على استفداده من قبل المنفق، وقد ساند ذلك الشّعور المقطع الطّويل المغلق في الكلمتين: ص ح ح ص، فيما ضاعف السّجع من استشعار السّامع بلذّة الإنفاق، وإمكانية الاستعاضة عنه، كما أسهم الاسم الموصول (ما)، في الجملتين في مضاعفة الشّعور بالمجهول الذي تستغرقه (ما)، وكأنّ المنفق يُقابل كرمه اللامحدود بالكرم الإلهي اللامحدود كذلك.

وهو ما عمّق الشّعور بكرم الله، في مقابل كرم العبد مع الآخرين، فكان في الاستناد إلى الأمر (اصرف) استشعار بقوة القادم في المضارع (يأتي) ما يحمل إيقاعًا منسجمًا وتعاكسًا مترابطًا بين الصّرف والتّعويض بالقادم، والغيب والجيب وارتباط حرف الجرّ بهما الذي يشعر بالجهر وقوّة الصّوت المساوق للمعنى.

3- "أعزب دهرٌ، ولا أرمِلُ شهزٌ": يُضرب عند فقد ما اعتاده الإنسان، وفي المثل تسلية للغير فيما يرتبط بمرارة الحرمان بعد فقد الشيء، مما يصرفه عن الرّغبة في احتيازه، ولأداء هذا المعنى فقد تمّ استدعاء التّوازي في الجملتين الاسميّتين، مع إسهام السّجع في تنامي شعور السّامع بالألم الذي عبّرت عنه المفارقة في الجملتين.

وللصّفتين المُشبهتين: أعزب-أرمِل: دورهما في الإيحاء بانفراد الموصوف بالصّفة، بحيث تصبح ملازمة له، فكان التّوازي في المعنى كذلك، بما يدعم اتّجاه السّامع إلى الإقرار بصحّة المثل كنتاج لتجربة حياتية ثرية.

وأدى حرف الرّاء في: دهر-شهز: دلالة التّكرير، ممّا يناسب حالة الاستمرارية التي يدلّ عليها المثل، وكانّ استمرارية العزوبة أهون بكثير من حالة التّرمُّل والفقْد، ممّا جعل المثل متداوّلًا بين النَّاس؛ لاشتماله على معنى إنسانيّ عام.

وأحدث الإيقاع المتراتب التّاجم عن الهاء المكسورة مع الرّاء الساكنة في الاسمين (شهر ودهر) - وكلاهما يشير إلى زمن ما- انسجامًا لا يخلو من إطراب.

4- "الحق العيّار لباب الدّاز": يُضرب في الحثّ على مجازاة الكاذب حتّى يُفتضح أمره، ويطلق (العيّار) على الذي يترك نفسه وهواها، لا يردعها ولا يزجرها، وقالوا: هو مأخوذ من عارت الدّابة: إذا



انفلتت (الأنباري، 1992، 153/1)، وهي لفظة تجيء في نطق بعض العوام ساكنة الفاء مفتوحة العين المشددة (العيار)، وهو مثل يحتّ على الصّبر على الكذب حتّى تبين حقيقته، وهو ما اقتضى حرف الرّاء بما يشيعه من تكرير، وتصاعد النّغمة الموسيقية النّابعة من السّجع، على النّحو الذي يدعم الأمر الوارد في المثل.

وأدى النّبر في العيار- الدّار دوره في التّأكيد على النّصيحة، وحثّ السّامع على متابعتها والعمل بها، حيث المقطعان الطويلان المغلقان: يار (yār) = ص ح ح ص، دار (dār) = ص ح ح ص، وما لهما من دور إيقاعي أكّد المعنى، وقد ضاعفت صيغة المبالغة في (عيار) على وزن (فعلال) من إمعان الكذاب في كذبه، على النّحو الذي لا ينفع معه علاج سوى الصّبر عليه، ممّا حمل المثل بدلالة تجربة حياتية من مجرّب خبير، وهو أدعى للعمل به.

5- "الله ما شافوه بس بالعقل عرّفوه": يُضرب في الاستدلال على الأمور الصّعبة بالشّواهد والجزئيات، وفي المثل حتّ على ضرورة اتّباع الأدلّة والبراهين التي تثبت الحقيقة، ولما كانت النّصيحة عامّة، تختزل تجارب إنسانية كثيرة تشهد بصحّتها، فقد عمد المتكلّم إلى واو الجماعة التي تستغرق تلك التجارب، فضلاً عن استيعابها لمن مرّوا بها، وللتبر على المقطع الطّويل: فوه (fūh) = ص ح ح ص، دلالته في التّأكيد على صحّة المثل، وكونه نابعاً من تجارب تدعو السّامع للاتّفاق مع المتكلّم في صحّته.

وكان للسّجع دوره في التّأطير الموسيقي لتلك التجارب، حيث دلالة واو المدّ في الفعلين، ممّا حفّز السّامع على تداول المثل؛ لآساق بنيته الإيقاعية مع دلالاته العامّة.

6- "امشي ابجنازه ولا تمشي ابجوازه": يُضرب عند فشل الزواج فيلام الطّرف الذي سعى في إتمام زيجاتهم، وهو ما نبع من ضرورة تعرّض تلك الزيجات لخلافات طارئة قد تعكّر صفو الرّواج، مما يلقي باللائمة على السّاعي في إتمامها.

ومن ثمّ، فقد جاء النّبر على المقطع المتوسّط المغلق: زه (zih) = ص ح ص، مُتناسباً مع السّجع بحرف الزّاي الساكن، الذي يلائم حالة الحسم لدى المتكلّم، وكأنّ مدلول المثل مقطوع بصحّته، بالإضافة إلى حالة المفارقة بين الأمر، والنّهي في الجملتين؛ ممّا خلق توازياً لافتاً، تماهى مع

حالة القطع المستولية على المتكلم، بما نتج عن تجربته هو شخصياً، ودعمت البنية الإيقاعية للمثل نصيحته بكل ما يوجب اتباعها.

ويؤكد التركيب النحوي المتمثل بفعل الأمر (امشي) والمضارع المسبوق بلا الناهية (لا تمش) - الذي كتب بحسب نطق العامة له- فكرة الابتعاد عن التدخل بالزواج ونصح الغير، والذي عبّر عنه المتكلم بالطباق السلبي.

والعامة تستعمل (جواز) (عمر، وآخرون، 2008، 421/1) بدلاً من (زواج) بإبدال الحروف في الكلمة، والباحث في هذا الإبدال يجد أنه يقوم على القلب المكاني الذي يشيع كثيراً بين الجيم والزاي في لهجة العوام، فيقولون: (جوز وجواز) بدلاً من (زوج وزواج) (عبد الرحيم، 2011، ص 94)، وهو قلب مكاني يُمكن حمله على ما تلحن فيه العامة من باب الخطأ والتوهّم بتقديم بعض الحروف على بعض ويخلو كتاب الله من هذه الظاهرة وتكاد اللغة الفصحى تخلو منها أيضاً (الحموز، 1986، ص 74).

7- "أيلول ذيله مبلول": يضرب في طبيعة شهر أيلول؛ إذ يشرح طبيعة شهر أيلول المتقلّبة؛ إذ يتقلّب الجوّ بحلول فصل الخريف في آخر أيامه، بصورة تستلزم التصوير الاستعاري الممتد، في تجسيمه بطير ذيله مبلول بالماء.

وقد جاء التبر على المقطع الطويل: لول (lū) = ص ح ح ص، فكأنه للتأكيد، كحقيقة جغرافية تدعو السامع للاتفاق معها، وأدى السجع بين: أيلول-مبلول: دوره في تدعيم الصورة الاستعارية الأنفة على النحو الذي يتمثل فيه السامع المعنوي في صورة حسية، وهو ما يوقر المعنى في نفسه، ولشيوخ اللام كحرف مرقق ما يناسب الطبيعة المتحوّلة من الحرّ إلى اللطف، فاستند إلى اسم المفعول (مبلول) من الثلاثي (بلل) لينسجم مع (أيلول) والإيقاع المقطعي (لول) المتناسق مع اسم الشهر.

8- "الباب اللي يجيك منه الريح، سدّه واستريح": يحثّ المثل على ضرورة تجنّب الشرّ والأشرار، وقطع دابر المشاكل نهائياً، ومن ثمّ قطع الطريق على المشاكل التي تعكّر المزاج وتكدره، ومن ثمّ، نجد التبر في المقطع الطويل المغلق: ربح (rīh) = ص ح ح ص في الجملتين، ومثّل الاسم الموصول العامي (اللي) معنى الشرط، على تقدير: إذا جاءك الريح من الباب، فسده واسترح، وهو ما جعل لحرف الياء الممدود: قدرة على استغراق معنى المشاكل مع الاستفاضة في توصيف الراحة المترتبة على سدّ باب المشاكل.



ولتلقائِيَّة الإتيان وقدرِيَّتِه، المُتمثِّل في الفعل: يجيك- وقد حذف العامَّة همزته (يجيئك)-، ما ضاعف من قيمة السد في الأمر: (سُدّه)، فنشأت مُفارقة بين حالة اتّساع رقعة المشكلات، والجهد اليسير في السد بما يضمن مواجهة تلك الأزمات في بداياتها قبل أن تتفاقم، ممّا يؤدّي إلى الرّاحة الّتي تنتظم فتراتِها بعد طول اضطراب بفعل النّغمة المُتصاعدة من السّجع بين الجملتين.

9-"بدّه يشْتغَلْ بالهَيْلِةُ ويصحّ المائِلة": في هذا المثل الّذي يبتدئ بالكلمة العامية لدى شعوب بعض بلاد الشّام، واليمن (يدّه) بمعنى (يريد) وصف لعديم النّفع من الرّجال، وهو حديث عن فكرة انعدام النّفع في حقّ شخص معيّن؛ إذ يميل إلى الانشغال بتوافه الأمور الشّكليّة دون الاتّجاه لحلّ المُشكلات من جذورها.

وهو ما مثله حرف اللام المُرقّق في الجملتين، على التّحو الّذي يُناسب رقّة الأمر المُشغَل به وسهولته، والحاء في (يصحّح)، جاءت مع التّضعيف ليوحي بالصّعوبة، وأدّى لفظ (المائلة) إلى تعميق المُفارقة لدى السّامع، بين التّأهّب المُبالغ فيه، وتفاهة المُهمّة وسهولتها من ناحية أخرى، وهو ما أكّده النّبر على المقطع المُتوسّط المُغلق: له (leh) = ص ح ص، بدلالته على تأكيد الفكرة؛ إذ يتناسب قصر المقطع مع الدّفعة الانفعاليّة الشّكلية المُتضائلة لدى الشّخص عديم النّفع، وأدّى سكون الهاء في الجملتين أثرًا موسيقيًا للسّجع النّاشئ بينهما، بما يضاعف من حالة السّكون المُفاجئ لدى السّامع بعد طول استعداد وتأهّب.

واقترضت طبيعة المثل الشّعبي تسكين الأفعال المضارعة (يشتغل) و(يصحّح) وهو مظهر يتجلّى كثيرًا في نطق العوام الّذين يزرعون في نطقهم إلى التّسكين.

10-"بعد ما شاب ودّوه الكُتّاب": أتى المثل بصيغته العامية المتناسقة الإيقاع ليُضرب لمن يقوم بعمل في مرحلة متأخرة من العمر، من باب التّنبية على كون الأمر قد فات أوانه، وهو ما أدّاه حرف الألف الممدود في الجملتين؛ إذ أوحى في الفعل الماضي: (شاب) باستغراق العمر وضياعه حتّى زمن الشّيب، بينما أدّى في لفظ (الكُتّاب) معنى بذل الجهد والانخراط، فيما كان يجمل بالإنسان الانخراط فيه إبّان الصّبا والشّباب، ممّا أنشأ حالة من المُفارقة أكّدها النّبر على المقطعين الطّويلين: شاب (āšb)-تاب (tāb) = ص ح ح ص، كتأكيد على صُعوبة الجمع بين المُهمّة ولازمها في زمن الشّيخوخة والكبر.

وللواو في الفعل (ودّوه) بمعنى (أرسلوه) دورها في عدم تلقائية التّوجه إلى الكتاب وأنه نابع من الذات، بل تجنباً لانتقاد الآخرين، وهو ما زاد من صعوبة المهمة المُلقاة على من تقدّم به العمر، فاتّجه لإنجاز أمر بعد فوات الأوان، فاكتسب المثل معنى إنسانياً مهماً، اتّفق معه السّامع باعتباره نتيجة حياتية مجرّبة.

ويأتي التّركيب النّحوي (شاب) و(ودّوه) في صورة مترتبة من الماضي ليوحى بدلالة انتهاء الفعل وعدم جدوى القيام به في الوقت الحالي.

11- "يا ما تحّت السّواهي دّواهي": يُضرب لمن كان مظهره ساذجاً وهو شيطان أخرس، والسّواهي جمع (ساه) ويعني في اللّغة: الغافل (الأزهري، 2001، 263/12)، والسّاهي: اسم فاعل من سها؛ أي: المخادع في ما يظهره؛ إذ يظهر الغفلة وقلة الحيلة ويخفي عكسها (عمر، وآخرون، 2008، 1127/2)، والدّواهي: جمع داهية وهو الرّجل البصير بالأمر (الفرايدي، د.ت، 76/4)، والمثل يركّز على فكرة تناقض المظهر الذي يتّسم بالسّذاجة مع الجوهر الذي يتّسم بالخُبث وانطواء النّفس وانغلاقها على ما يسوء.

وهو ما استدعى حالة عامّة بالجمع في: سواهي-دواهي، وهو ما دعمه الظّرف المكانيّ: (تحت)؛ حيث جوهر المفارقة بين الظّاهر والباطن.

ولحرف المد بالألف في اللّفظين دلالة الرّفعة التي يتمتّع بها المرئي في مُقابل الانحطاط والضعّة التي تمثّلها الهاء المكسورة، وجاء إشباعها بالياء تأكيداً على ذلك الانحطاط المُناقض للمظهر الطّيب، وحقّق النّبر على المقطعين المُتوسّطين المفتوحين: هي (hī) :ص ح ح، في الجملتين جماليّة إيقاعيّة ترافق جمع التّكسير في اللفظتين.

12- "تيتي تيتي مثلما رُحتي جيتي": يُضرب للمُخفق الذي لا يُفلح، وهو شبيهه بالمثل الفصيح "أخيّب من حنين"، وكان من قصته أن دعاه قومٌ من أهل الكوفة إلى الصحراء ليغنّهم، فمضى معهم، فلما سكر سلبوه ثيابه وتركوه عُرياناً في حُقّيه، فلما رجع إلى أهله وأبصروه بتلك الحالة قالوا: جاء حنين بحُقّيه، ثم قالوا: أخيّب من حنين، فصار مثلاً لكل خائب وخاسر، ثم قالوا: أصحب لليأس من خفي حنين، فصار مثلاً لكل يائس وقانط ومكيد (الميداني، 1955، 256/1).

والمثل يصوّر فكرة الفشل رغم تكرار المُحاولات، وهو ما استدعى تكرار اللفظ: تيتي؛ إذ التّاء اللّثويّة المُرقّقة المكسورة التي تُناسب الإخفاق، ممّا عبّر عنه لفظ (مثل)، ومن ثمّ، جاء النّبر على



المقطع الطويل المفتوح: تي (ti) = ص ح ح، داعماً للفكرة نفسها، ففي العامية يشيع استعمال الياء (بي) للإخفاق وبيان التحسّر على أمر ما.

والإيقاع المتناسق المتأني من تكرار (تيتي): وهي لفظة تشكّلت من التاء والياء، حققت إيقاعاً صوتياً فنياً مطرباً تستديغه الأذن وتحبّذه النفس، خاصّة عندما تزامنت مع الفعلين (رحب وجيت) والتي ربّما تكون مشتقّة من الفعل (جيت) في لغة الأطفال عندما يحيدون عن نطق الجيم فينطقونها دالاً أو تاء.

ولم أجد لها - في حدود بحثي - معنى في معاجم اللغة سوى ما أثر من أسماء مواضع أو كنية لأعلام تدعى (تيتي)، غير أنّ الكلمة (تيتي) تُسمع على ألسنة العوام في لهجات معظم المناطق اليمينية بمعنى اسم فعل أمر، تُنادى بها القطط لتقبّل على الطعام الذي يقدّمه لها المنادي.

ونلاحظ قيام التركيب النحوي من الماضي (رحب-جيت) في تحقيق إيقاع فني يعمّق المعنى ويحدث مفارقة تنبعث من الطباق وتشير إلى المحاولة بلا طائل، وهو ما أدى معنى التكرار، وناسب التوكيد اللفظي في بداية المثل، فمثل حالة إنسانية تتكرّر في الحياة اليومية، من السعي لإنجاز مهمة دون طائل، وحضور اللفظة (تيتي) مع الفعل (جيت) يشكّل إيقاعاً منسجماً ناتجاً عن إتباع (تيتي) وتوالي التاء والياء فيها.

13- "جاجة حفرت على راسها عفرت": يُضرب لمن يحاول إيقاع الأبرياء في السوء والشّر

فيقع هو نفسه؛ فجيء بلفظة (جاجة) بحذف الدال من أول الكلمة (دجاجة) وهو ملمح نطقي فيه - برأيي - نزوع إلى التخفيف ينسجم مع الألفاظ التالية (حفرت و عفرت) و (راسها) وتطويعها بما يلائم الإيقاع المتجانس، بتسكين عين (حفرت و عفرت) وتسهيل همزة (راسها).

ففتح العين - بحسب الفصيح - يعني صعوبة في النطق، ومعروف أنّ العوام يميلون إلى التسكين وإلى التخلّص من الهمز، خاصّة عند قبائل الحجاز؛ لأنّ صوت الهمز صوت عسير النطق؛ فهي "ليست بالمجهور ولا المهموس، وهي أكثر الأصوات الساكنة شدة، وعملية النطق بها وهي محققة من أشقّ العمليات الصوتية؛ لأنّ مخرجها فتحة المزمار التي تنطبق عند النطق بها ثم تنفتح فجأة" (أنيس، 1965، ص 68)، فهي صوت يحتاج في تحقيقه إلى جهد عضلي تنحو العوام إلى التخلّص منه. والمثل يحمل توعية من إمكان أن يجلب الإنسان السوء لنفسه دون أن يقصد، وهو ما عبّر عنه توالي حروف الجيم والحاء، بوصفهما متقاربين شكلاً، مختلفين نطقاً، يعكسان الهوة بين الواقع

والمأمول، ومن ثمّ، جاء النَّبْر على المقطع: رَت (rat)=ص ح ص، في الجملتين مؤكِّدًا على الفكرة المطروحة.

ودلّت الكناية: "على رأسها عفرت"، على خيبة أمل في النتيجة، كما مثل الفعل (حفر) معنى غموض الهدف من الحفر، مع الميل لتفسير إيقاع السَّوء بالآخرين، ويناسب حرف الحاء المهموس الإيقاع الكامن في صوت "الحاء: وهو الصَّوْت المهموس الَّذِي يَناظر العين فمخرجهما واحد ولا فرق بينهما إلَّا في أنَّ الحاء صوت مهموس نظيره المجهور هو العين" (أنيس، دت، ص 76)، لذلك أرى أنَّ حرف الحاء الحلقيّ جاء موحياً ببذل المجهود، بينما دلّ حرف العين في (عفرت) على سوء النتيجة وقسوتها.

أمّا التناسب التَّركيبي بين (حفرت) و(عفرت) فقد انسجم مع الإيقاع الفَيّ وأدّى الفكرة المرجوة من المثل ذلك أنَّ العفر يتلو الحفر، وكذلك فإنَّ الفعل السَيّ يتلوه فعل يحمل نتيجة سيئة. 14-"الخُبز الحافّ ببيعرَض الكُتاف": يُضرب في القول بأنَّ الشَّيء الواحد العادي قد تكون فيه فائدة كبيرة لا توجد في غيره، وهو من الأمثال الشائعة في أوساط العائلات الفقيرة الّتي لا تجد ما تسدّ به جوع أبنائها سوى الخبز.

ومجيء كلمتي (الحاف- الكتاف) أنتج توازياً إيقاعياً بين الجملتين نبع من الازدواج والسَّجع، مع دلالة حرف الحاء الحلقيّ على قسوة أكل الخبز دون أدم، أو صبغ، بينما جاء حرف العين الحلقي في (بيعرَض) ليشير إلى عظم الفائدة ممّا لا يُتوقَّع عظيم فائدته، فيؤدّي إلى إقناع الأبناء بأكل الخبز وحده حتّى تعرض أكتافهم ويقوى جسدهم.

ويعيدنا هذا المثل إلى ملامح شائع في لغة العوام؛ بإدخال حرف الجر (الباء) على الفعل كما في (بيعرَض)، في صورة متناغمة مع الإيقاع المسجوع (الحاف-الكتاف)، ليتناول فكرة بساطة الشَّيء وعظم نفعه، وأكّد النَّبْر على المقطعين الطَّويلين: حاف (hāf)-تاف (tāf)=ص ح ص، فكرة المُتكلِّم، فتمثّل السَّامع فائدة النَّصيحة، وتساعدت نغمة موسيقيّة نابعة من السَّجع بين: لفظي (الحاف-الكتاف) لتدعم ذلك الشَّعور لديه، ممّا جعل المثل سهلاً متداوِّلاً بين من يتمثّلونه.

15-"دور عالرفيق قبل الطريق": يُضرب في ضرورة اختيار الرفيق الصَّالح، فأتى توظيف اللفظتين (الرفيق-الطريق) في مقام يناسب الحديث عن ضرورة التَّدقيق في اختيار الصَّاحب الَّذِي يصحب الإنسان في رحلة حياته.

ولحرف الياء الممدود دوره في الجملتين؛ إذ أدى في لفظ: (الرفيق) معنى الالتصاق والملازمة، بينما أوحى في لفظ: (الطريق) بمعنى الامتداد والتطاول الزمني، ومن ثمّ، جاء التبر على المقطعين الطويلين: فيق (fīq) - ريق (rīq) = ص ح ح ص؛ للتأكيد على الفكرة المطروحة، ممّا ناسب بين الإيقاع والمعنى السهل للمثل، مما يسّر تناقله بين الناس.

وينطق بعض العوام (القاف) غينًا (g)، وهو يعدّ نوعًا من التطور الذي تعرّض له صوت (القاف) في اللهجات الحديثة لا يمكن معه التأكيد من آلية نطقه بين الفصحاء من عرب الجزيرة في العصور الإسلامية، لكننا نستنتج من وصف المتقدمين له بأنّه كان يشبه إلى حد كبير تلك القاف المجهورة التي نسمعها الآن بين القبائل العربية في السودان، فهم ينطقون بها نطقًا يخالف نطقها في معظم اللهجات العربية الحديثة؛ إذ نسمعها منهم نوعًا من (الغين) (أنيس، د.ت، ص 72).

ولاحظتُ كذلك نطق (القاف) في بعض اللهجات خاصّة في بلاد الشام ومصر من باب التمدّن همزة (>)؛ فالطريق: طريء-والرفيق: رفيء، وهو من مظاهر تطوّر نطق القاف في العربية المعاصرة ممّا جرى تداوله في الأمثال، "فتعمّق القاف في الحلق عند المصريين لا يصادف من أصوات الحلق ما يشبه القاف إلاّ الهمزة، لولا وجود صفة الشدّة في كلّ منهما، فليس غريبًا إذن أن تطوّرت القاف في لغة الكلام عندنا إلى الهمزة، فليس بين أصوات الحلق صوت شديد إلاّ الهمزة" (أنيس، د.ت، ص 73).

16- "الدّيكُ الفصيح من البيضة يصيح": يستند المثل إلى الكناية لبيان فصاحة الصّغير الذي تظهر عليه النّجاجة منذ نعومة أظفاره؛ أي: النّجاجة المبكّرة منذ الصّغر؛ فجاء حرف الصّاد الإطباقيّ موحياً بصعوبة الصّباح رغم سهولته على الدّيك، الذي ناب عن الصّغير النّابغ كمستعار، وللتبر على المقطعين الطّويلين: صيح (sīh) = ص ح ح ص، في الجملتين، دلالة على تأكيد الفكرة بما يناسبها من آليات الإيقاع، وضاعف السّجع بين الجملتين، ولمراعاة التّظير بين: فصيح- يصيح: دلالة تدعم معنى النّبوغ المبكّر لدى الصّغير.

17- "صقيّ النّية ونام بالبريّة": للمثل أساس في الفصيح "أصف النية وارقد في البريّة"، وهو ممّا ورد عن مريم بنت عبد الرحمن بن حسان بن الحسين البوصيري بالإسكندرية، وكانت صالحة كبيرة السنّ، قالت: سمعتُ في صغري من أهلي وعشيرتي من يقول: "أصف النية وارقد في البرية" (الأصهباني، 1993، ص 388)، وهو مثل كثير الاستعمال في مقام الحثّ على مواجهة الصّعوبات ما

دام الطَّلَب عادلاً، ويؤطر لفكرة الشَّعور بالأمن حال التَّمَتُّع بالعدالة تجاه الآخرين، ومن ثمّ، فلا تُخشى مواجهة الصَّعاب، وقد جاء النَّبر على المقطعين الطَّويلين المغلقين: (يَه-رَيْه)، نيَّه (- niy yih)=ص ح ص / ص ح ص وبِرَيْه (bar-riy-yih)= ص ح ص / ص ح ص؛ للتأكيد على الفكرة لدى السامع، وهو ما ضاعفه السَّجع بين اللَّفظين، وقد حمل الفعل "صَفِي" دلالة الاستحضار.

ومثَّلت الياء المُشدَّدة في لفظة (النِّيَّة) معنى المجاهدة، وأنَّ المهمَّة المنوطة بالسَّامع ليست من السَّهولة بمكان، وأدَّت كذلك الياء المُشدَّدة في (البرِّيَّة) دلالة اشتداد الخطر وإحداقه بالسَّامع، وهو ادعى لبيان أثر التَّصفية المطلوبة.

وأدى التَّوازي بين الجملتين الفعليتين دلالة إيقاعيَّة مُميَّزة، من اصطفااف مكَّونات الجملتين كلُّ في مقابل الآخر: التَّصفية في مُقابل التَّوم، والتَّية في مُقابل البرِّيَّة، فبرز أثر الجزاء المُترتَّب على الطَّلَب، وهو ما استهدفه المُتكلِّم من المثل، كحافز لتناقل السَّامعين له.

18- "ضَرَبْتِي وَبِكِي وَسَبَقْتِي وَاشْتَكَيْ": يُضرب فيمن يسبق بالعدوان مع السَّبق بالشَّكوى من ردِّ الفعل، ما استدعى ياء المُتكلِّم مع الضَّمير الغائب في حقِّ المعتدي، فبرز التَّوازي بين الجملتين: الفعلين المعطوفين بالجزء على التَّقابل، وهو ما أكَّده النَّبر على المقاطع القصيرة: ني (nī)=ص ح ح، كى (kā)=ص ح ح، مع تكرارهما على التَّوالي، بصورة عكست حالة من التَّكرار والاعتیاد لدى السَّامع، فبدأ المثل كحالة اعتياديَّة مُتكررة في الحياة اليوميَّة، ومن ثم، جاء كحافز لتناقل المثل.

19- "طَبَّ الْجَرَّةَ عَلَى ثُمِّهَا تَطَّلَعَ الْبُنْتُ لَأُمِّهَا": يشيع النَّطق العامِّي للفظَة (ثُمَّ) بدلاً من (فَم) الّذي أصله (فوه) في الفصح، غير أنَّ العرب أبدلت الميم مكان الواو ليشبه الأسماء المفردة من كلامهم، فهي بمنزلة العين في نحو ميم (دم)، ثبتت في الاسم في تصرّفه في الجرّ والنَّصب والإضافة والتثنية، فمن ترك دمَّ على حاله إذا أضاف، ترك فم على حاله، ومن ردَّ إلى دمِّ اللام ردَّ إلى فمِّ العين فجعلها مكان اللام، كما جعلوا الميم مكان العين في فمِّ (سيبويه، 1988، 3/365).

وإبدال الفاء (ثاء) له ما يسوغه، وهو قرب مخرجي الصَّوتين؛ فالفاء تقارب من الثَّنايا مخرج الثَّاء (سيبويه، 1988، 4/448)، لأنَّ مخرج الثَّاء: "بين طرف اللِّسان والثَّنايا العليا" (أنيس، د.ت، ص 49-50)، ومخرج الفاء: "بين الشِّفة السفلى وأطراف الثَّنايا العليا" (أنيس، د.ت، ص 48)، وعلى

ذلك أبدل العرب ثاء (ثُمَّ) فقالوا: فُمَّ، حملاً على إبدال الثاء (فاء) في (الجدث) لتصبح (الجدف) (ابن مالك، 1990، 351/3-352)، وهو نطق استساغته العامة لما في نطق (الفاء) من سهولة ويسر في مقابل نطق الثاء.

وفي المثل إشارة إلى قوّة تأثير الأمّ على ابنتها وفكرة التّمائل الخلفي بين الأمّ وابنتها على التّحوّ الذي استدعى حالة من التّوازي بين الجملتين: الفعل+ المفعول+ الجار والمجرور، وهو ما عكس تلك الحالة موقّعة لدى السّامع، من حتميّة النتيجة وثباتها، وللتّبر على المقطع الطّويل المفتوح: ها (hā)=ص ح ح، دلالتها في التّأكيد على المعنى المطروح، وضاعف السّجع من أوجه التّمائل بين الأمّ والابنة، كنغمة موسيقيّة مُتصاعدة تدلّ على زفرة أسي من المُتكلّم نبعت من تجربة حياتيّة واسعة، على التّحوّ الذي يدفع السّامع لتناقله والتّمثّل به.

20- "طلّطّيميس ما بعرف الجمعه من الخميس": يُضرب في الغبي الجاهل الذي لا يعرف من

أمور دنياه شيئاً، و(طلّطّيميس) لفظة لم أجد لها معنى -في حدود بحثي- في معاجم اللّغة، غير أنّ الأزهري ذكر أنّ الطّمس يعني التّباعد، ومنه الطّامس: البعيد، وطمس طموسا: إذا ذهب بصره (الأزهري، 2001، 246/12)، والعامة جعلته مخصّصاً لوصف الأبله الذي لا يعرف شيئاً، فهو بعيد عن المعرفة ولا يستوعب الأمور من تناولها الأوّل، بل يحتاج إلى تكرار الموضوع مرّات ليفهمه.

وربّما تكون كلمة (طلّطّيميس) محرّفة عن بطليموس، وهو حكيم وفيلسوف يوناني مشهور، اشتهر بالعلم والمعرفة (القفطي، 2005، ص73)، ومن سياق المثل يتّضح أنّه يُضرب لمن يدّعي المعرفة في كلّ شيء، وهو جاهل؛ إذ لا يستطيع التّفريق بين أبسط الأشياء، كالتّفريق بين الأيام: الجمعة والخميس.

والمثل في تناوله فكرة الغباء الذي يفقد الإنسان القُدرة على التّميز بين الأشياء، اقتضى أن يحمل معنى مُلغزاً دعمه المُتكلّم بلفظ (طلّطّيميس)؛ إذ حرف الطّاء المطبق الذي يُوحى بصعوبة الفهم واستعصائه، خاصّة عند التّبر على المقطع الطّويل المغلق: ميس (mīs)=ص ح ح ص.

وأدى السّجع بين: طلّطّيميس- الخميس: معنى المُفارقة بين الواضح المعلوم في مقابل الغامض المجهول، وهو ما أكّده المُخالفة بين الجمعة والخميس في التّرتيب رغم بداهته، فضلاً عن الإتيان الإيقاعي بينهما (الأقطش، 1994، ص150).

ومع الخطأ في أمر هين يسير استقر لدى السامع معنى ضرورة الإخفاق فيما هو أصعب، فتضافرت البنية الإيقاعية للمثل مع الدلالة العامة له، ممّا يسّر تناقله على ألسنة المتمثّلين له.

21- "عين الحسودّ فيما عودّ، وعين الجازف فيما مسّمار، وعين البنت فيما جنّت، وعين الجارة فيما وهّاره": وهو مثل يضرب لدرء الحسد والحساد.

وفي المثل ألفاظ مثل: (الحنّت ووهارة) ليس في المعاجم ما يساعد على الوصول إلى معانيها - في حدود بحثي-، وهي فيما يبدو من ألفاظ الإتياع التي لا معنى لها، وإنّما جيء بها لتكملة السجع، كما في: (حَيْصَ بَيْصَ)، و(حَسَنَ بَسَنَ)؛ فلا معنى للكلمات (بيص)، و(بسَن)، وإنّما جيء بهما للإتياع.

غير أنّ فكرة المثل التي تبتدئ بـ(عين الحسودّ) تشير -وفق ما يتّضح- مع الإيقاع المتناسق بين الألفاظ إلى ذمّ الحاسد والدعاء عليه بأن تصاب عينه بالضّرر، فقد تناول المثل الشائع -في مقام الحديث عن درء العين- فكرة الوقاية من الحاسدين بذمّهم وجعل العود والمسّمار والجنّت والوهارة في أعينهم، ما استدعى لتأكيدهما إبراز التّوازي في المثل كرافد إيقاعيّ مميّز؛ إذ تتكوّن الجمل من: مبتدأ+ مضاف إليه+ جار ومجرور كخبر مقدّم، ومبتدأ مؤخر خبر للمبتدأ الأول، بما يعزّز فكرة خطورة الحسد من كافة المحيطين المتربّصين؛ إذ اشتمل المثل على أغلب من يتوقّع منهم ذلك.

وتعدّدت مواضع التّبر على المقاطع المتوسّطة والطويلة؛ تأكيداً للفكرة كما في: عود (<ūd)= ص ح ح ص، مار (mār)= ص ح ح ص، ره (rah)= ص ح ص، ممّا قرن بين المعنى المطروح والبنية الإيقاعية، فسّهّل تناقله على ألسنة المتمثّلين به.

22- "القرايب عقارب": معروف عن (العقارب) أنّها حشرات خبيثة تتسبّب بأعراض خطيرة باستعمال السمّ عن طريق لدغها الآخرين، والمثل في تشبيهه (القرايب) بالعقارب -وقد خرج عن الأصول القويمة في التّحبيب بالأقارب ووصلهم- يحذّر من الأقارب ويجعلهم بمثابة العقارب في جلب الضّرر، وربّما قصّة المثل تناولت حالات فردية ثمّ عممت فكرته، فصار يُضرب في ذمّ الأقرباء الذين يسيئون، فكان صوت القاف -فيما يبدو- مناسباً لمقام الحديث عن التّحذير من شدّة تأثير الضّرر الذي يلحقه الأقارب ببعضهم، فهو يوصف بأنّه "صوت شديد مهموس" (أنيس، دت، ص72)، وينطق في بعض اللهجات بصورة متطوّرة غيناً أو همزة وفقاً للبيئة المستعملة.

ويبدو أنّ المجرى بالتركيب على صيغة جمع التكسير المؤلّف من كلمتين جعل المعنى أكثر انسيابية وتكثيفاً، وحافظ على الإيقاع المنسجم الذي تتقابل فيه الحروف (ق، ا، ر، ب)، فكلّمة (القراب) جمع (القريب): ذو القرابة، والقريبة جمعها (قرائب) للنساء، والقريبُ نقيض البعيد، ويكون تحويلاً يستوي فيه الذكّر والأنثى والفرد والجمع، فيُقال: هو قريب، وهي قريب، وهم قريب (الفرهيدي، د.ت، 154/5) ذلك أنّ المثل تناول فكرة الأضرار الناتجة عن الأقارب؛ كونهم مطّلعين على دقائق الأسرار، مما تطلّب إيجاز القصر في المثل، بحيث اندرجت هذه المعاني فيه على إيجازه، ويبدو أنّ كثرة استعماله من النساء بين مستعملي اللّغة -فيما لاحظتُ- يسوّغ استعمال (قرايب) التي أبدلت همزتها ياء؛ فأصلها (قرائب) والهمزة مستثقلة في النّطق، وتحقيق السّجع المنسجم مع بنية المثل الصّوتية يعني قلب الهمزة المكسورة ياء بعد ألف صيغة منتهى الجموع (فعال) (ابن جني، 1954، 326/1، 327).

وجاء الجنس الناقص داعماً للمعنى الذي تناوله المتكلم، فتصاعد جرس موسيقي يوحى بالخوف والحذر، وأدى النّبر وظيفته في المقطعين المتوسّطين: يِبْ (yib) - ربْ (rib) = ص ح ص، بحيث تناسب انغلاق المقطعين مع حالة الربيبة التي تستوجب الحذر من المحيطين، وهي الفكرة التي طرحها المتكلم، نابعة من تجربته الحياتية العريضة، فسهل تداولها على ألسنة السّامعين.

23- "قطع الأعناق ولا قطع الأزواق": من الأمثال المتداولة في مقام الحثّ على عدم محاربة الآخرين في أراقتهم، وهو معنى وعظي إرشادي، اقتضى أن يتكرّر حرف العين الحلقّي في الألفاظ التي تؤدّي المعنى المطلوب، في قوله: قطع؛ إذ يتوالى حرف القاف من أقصى الحلق مع حرف الطّاء الإطباقيّ مُنهيّاً بحرف العين الحلقّي، موحياً بصعوبة الفعل وبشاعته، مع النّبر على المقطعين الطّويلين المغلقين بصامت: ناق (nāq) - زاق (zāq) = ص ح ص، كتأكيد على صعوبة الفعل وشناعته وضرورة التوقّف عنه وإغلاق مجال القول فيه أو فعله بما يقلّل شيوعه، فكان النّبر على المقطع الأخير من الكلمة بسبب موضع الوقف الذي يشكّل المقطع الطّويل المغلق، وهو من المقاطع قليلة الشّيع في العربية (أنيس، د.ت، ص 92، 93، 99، 100).

وجاء التّوازي بين الجملتين ذا دلالة إيقاعية مهمّة، من الاسم + المضاف إليه، بما يدعم الفكرة المطروحة، ممّا يسّر على السّامع تناقله مع الآخرين، والتّمثّل به في المواقف التي يقتضيها المثل.

24- "كوم أحجاز ولا هالجاز": وهو من أكثر الأمثال تنفيراً من الجار السيئ والتي يُفضّل فيها الأحجار الكثيرة (كوم) على الجار اللئيم، ولأنّ فكرة المثل تحثّ على تجنّب الجار السيئ و الابتعاد عنه قدر الإمكان.

فقد جاء السّجع بين الجملتين، ليحقّق الانسجام الصّوتي المطلوب لتقبّل المثل والأخذ بمقتضاه، ومثّل حرف الألف الممدود معنى الكثرة في لفظ: الأحجار، ومعنى النّفور في لفظ: هالجار، في إشارة إلى الاستخفاف بذلك الجار، ما استدعى النّبر على المقطع: جار (ġār) = ص ح ح ص، في الجملتين، مع تأكيد حذف الفعل الدّال على المعنى المقصود، والتّقدير: الزم كوم احجار، ولا تلزم هالجار، ممّا أنشأ مفارقة كنائية بين الجملتين، تدعم النّصيحة الواردة فيهما، وأتى النّبر بشكل طبيعي في المقطع بما يشعر بانتهاء الكلام في المقطع في توائم مع النّبر الموسيقيّ ووزنه مع أداء المعنى المقصود وإبراز المراد من الكلمتين، وبذلك يمكن القول بأنّ للنّبر أثراً جوهرياً في بناء الكلم العربيّ وحركيّة نظامه الصّوتي وتحقيق الإيقاع المتناغم (عيّاد، 1987، ص 53).

25- "لوبيه خيز ما رماه الطير": ويضرب في كون الشّيء المتروك لا نفع فيه فلو كان ذا أهميّة ما تركه النّاس، ومن ثمّ، يسهل الحصول عليه، وفيه حثّ لمن يريد الحصول على أخذ شيء استغنى عنه غيره بتركه لانعدام فائدته.

نلاحظ السّجع الذي يصعد جرساً موسيقياً يناسب الحسرة التي يهدف المتكلّم إلى نقلها للسامع؛ حزناً على ما اعتاده النّاس من شراهة وتكالب، فجاء حرف الياء تلقائياً في الجملتين، بما له من امتداد صوتي يناسب تلك الحالة، وأدى النّبر وظيفته الدلاليّة من التأكيد على المعنى؛ من خلال المقطعين: خير (hīr) - طير (tīr) = ص ح ح ص، مما رسّخ في نفس السّامع المعنى المطروح المقترن بالإيقاع المؤكّد له، فسهّل عليه تمثّل معناه، ونطق ألفاظه، فشاع وانتشر بين النّاس.

26- "لو تُركض ركض لوحوش غير رزقك ما بتحوش": يُضرب في تأكيد فكرة كون كلّ شيء مقدراً ولا سبيل إلى الاستزادة وجمع ما هو غير مقدّر، وقد عبّر عن معنى الجمع والاستزادة بلفظة (حوش) (الأزهري، 2001، 93/5)، في تلميح إلى قدريّة الرزق كنصيب مقسوم لكل مخلوق.

وهو فعل استدعاه الاسم السابق له (الوحوش)، لتحقيق الإيقاع المتناسق التجانس، ومن ثم تأكيد المعنى، فجاء الجناس ذا دلالة بين: تركض - ركض، وحوش - بتحوش، فتصاعد جرس موسيقيّ

يناسب حالة السعي المستمر، والتصارع الذي لا يتوقف على الزرق، وجاء النبر على المقطع الطويل: حُوش (hūš) = ص ح ح ص، كتأكيد على حتمية القدر الواقع بالإنسان ومنه الزرق المكتوب، ومن ثمّ، فلا مجال للاستزادة، ولا خوف من النقصان، ما تطلّب الشرط بالأداة (لو) التي تفيد الامتناع. وجاء التوازي بين جملة الشرط والجواب ليؤدّي معنى التساوي، بما يدعم الفكرة في نفس السامع ويقوّيها، فاتسقت البنية الإيقاعية مع القضية التي يتناولها المثل، فسهّل على السامع تناقلها والتّمثّل بها عند الحاجة.

27- "لو كانت الدعاوي بتجوز، ما خلّت صبي ولا عجزوز": وهو مثل كثير الدبوع في مقام تأكيد عدم جدوى تمّي الأذى للآخرين.

وعبر السجع بين الجملتين عن معنى الشّيوخ؛ بتصاعد نغمته التي تعكس عموم انتفاء نفع الإيذاء في حق الآخرين، وجاء النبر كتأكيد للمعنى، على المقطع: جُوز (ǧūz) = ص ح ح ص، وهو ما يؤكّد المعنى الذي استهدفه المتكلم في العبارة، وزاد حرف الزاي بما له من قدرة صوتية صغيرية على إشاعة نغمة من الاستهزاء بمن يفكر في إيذاء غيره، ولحرف العين الحلقّي دلالة الصعوبة وعدم سهولة الإيذاء، بما للحرف من قدرة صوتية عريضة تناسب الفكرة المطروحة.

28- "يا أرض اشتدي ما عليك حدا قدي": يضرب للمغتر بنفسه وقوته: تناول المتكلم فكرة الاغترار بأسباب القوة، على النحو الذي لا يرى المغرور فيه على وجه الأرض سوى نفسه، وهو ما أذاه السجع في الجملتين، بين: اشتدي-قدي، ممّا تصاعد معه جرس يناسب شعور المتكلم بالعظمة والخلاء، وهو ما حدا بالمتكلم إلى النبر على المقطع القصير: دي (dī) = ص ح ح، الذي يؤكّد ذلك الشّعور.

ودعم التّداء من شعور المتكلم بالزّهو، فجاء حرف الضّاد في: الأرض ليحمل دلالة القُدرة، والشّعور بالفخر المقرون بالغرور، وهو ما أدّى إلى تناسق البنية الإيقاعية في المثل مع الفكرة التي يتناولها المتكلم.

### النتائج:

من أهمّ النتائج التي توصّلت إليها:

1- يؤدّي التركيب النحوي المتناسق بين الأفعال دلالات إيقاعية من خلال صورة التركيب النحوي الذي يولّد انسجامًا بين المبني والمعنى، وتحقيق التناسب الرّمزي الخاصّ بالفعل في المثل، ومن ثمّ إيصال الفكرة المرجوة منه.

- 2- إبدال الصّرفي في بعض الحروف يكون نتيجة تقارب مخارج الأصوات، وأبناء اللّغة ينزعون إلى السّهولة في نطق الأصوات، ومن ثمّ إبدال الأصوات بما يحقّق سهولة النّطق وتناسب المثل مع اللّهجة العاميّة والخروج عن رتابة اللّغة.
- 3- تُلمح لغة بعض الأمثال إلى التّطور الذي تتعرّض له بعض الأصوات في نطق بعض العوام خاصّة اللّهجات الحديثة.
- 4- أدّت بعض جموع التّكسير إلى إيجاز المثل من حيث الفكرة المتكاملة والمبنى القصير الجميل في إيقاعه وتجانس حروفه، وأداء المعنى المتناسق مع المبنى من خلال توظيف الصّيغة الملائمة للإيقاع.
- 5- حملت بعض الألفاظ معاني تتناسب مع فكرة المثل خاصّة الألفاظ المسجوعة التي بإطرابها الأذن تكون أكثر إقناعيّة بفكرة المثل.
- 6- يبدو أنّ استعمال العامّة بعض الألفاظ التي لا يوجد لها في معاجم اللّغة معنى ينطلق من فكرة مناسبة مقام توظيفها في المثل للإيقاع المنسجم المتوافق مع الألفاظ الأخرى في المثل.
- 7- أظهر التّوازي القيمة الجماليّة للنصّ وحسن سبكه وجودة تأليفه وخفّته على الأذن، ما يطرب نفس السّامع ويوازن بين التّراكيب والصّيغ.
- 8- دعم التّبر والتّنعيم في العربيّة المقطع، وأثّر في الإيقاع المطرب النّاشئ عن الأصوات المصاحبة للأمثال، ومن ثمّ قبولها والشّعور بالرّغبة في ترديدها.
- 9- الإيقاع بالنّبر الصّوتيّ في الأمثال العاميّة يقع عادة على المقطع الأخير من الكلمة، وفي معظم الأمثال يقع على تفعيله الكلمة كلها، وإن لم تتّفق مع التّركيب النّحويّ، ووجدت ذلك كثيرًا في الأمثلة.
- 10- الإيقاع في الأمثال يقوم بين كلمتين بنفس الإيقاع البنيوي الصّوتيّ، وأحيانًا يهيمن على المثل الطّباق السّلبي ليتّضح مقصود المثل.
- 11- هناك بعض الأمثال لا تعبّر عن المعنى الحقيقي لبنيتها اللفظيّة، ولكن ابتعدت كثيرًا عن المعنى الموضوع له اللفظ، وأخذت دلالة جديدة إجمالًا.
- 12- من أسباب انتشار الأمثلة العاميّة خبرة التّجارب بين العامّة من مُختلف الشّعوب؛ لذا لن تجد لهجات ولغات مُختلفة تتناول مثلًا واحدًا، ومن أسباب انتشارها كذلك -خاصة في وسائل

التقنية الحديثة- أنها لقيت القبول حساً ومعنى؛ فالإيقاع في الأمثال يحدث في النفس ما لا يحدثه السرد العادي، إضافة إلى قلة التركيب الذي يدل على معانٍ كثيرة بتداخل التبر والتنغيم الصوتي.

ومن أهم التوصيات التي يوصي بها البحث:

- 1- اهتمام الباحثين ببيان أهمية الإيقاع وتوظيفه التربوي.
- 2- التهديب اللغوي والدلالي للإيقاع وما ينضوي عليه من معانٍ سياقية.
- 3- الدراسات الصوتية للأمثلة العامية؛ ما يستخرج منها استلهاً للدلالات التي تتعلق بهوية الشعوب.
- 4- دراسة الأمثلة العامية المنقلبة عن مثل تراثي أصيل وعلاقة التأثير والتأثر بينهما.

الملحق: رموز الكتابة الصوتية المستخدمة في الدراسة

أولاً: الأصوات الصحيحة

الصوامت	الرّمز	الصوامت	الرّمز
الهمزة	>	ض	ḍ
ب	B	ط	ṭ
ت	T	ظ	ẓ
ث	Ṭ	ع	<
ج	ǧ	غ	ǧ
ح	ḥ	ف	f
خ	Ḫ	ق	q
د	D	ك	k
ذ	Ḍ	ل	l
ر	R	م	m



الصّوامت	الرّمز	الصّوامت	الرّمز
ز	Z	ن	n
س	S	هـ	h
ش	Š	و	w
ص	š	ي	y

## ثانيًا: الحركات

الصّوائت (الحركات)	الرّمز
فتحة قصيرة	A
فتحة طويلة	ā
كسرة قصيرة	I
كسرة طويلة	ī
ضمّة قصيرة	U
ضمّة طويلة	ū
ضمّة طويلة مُمالة	ō
كسرة قصيرة ممالة	E
كسرة طويلة ممالة	ē

## ثالثًا: أشباه الحركات

شبه الحركة	الرّمز
الواو	W
الياء	Y



#### المراجع

- الأزهري، محمد. (2001). تهذيب اللغة (مجد عوض مرعب، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- الأصهباني، صدر الدين. (1993). معجم السّفر (عبد الله عمر البارودي، تحقيق)، دار الفكر.
- الأقطش، عبد الحميد. (1994). إتباع الإيقاع في اللغة العربيّة: مقارنة ألسنيّة في حركيّة اللّغة. مجلّة أبحاث اليرموك: سلسلة الآداب واللّغويّات، 12 (2)، ص 141-177.
- الأنباري، أبو بكر. (1992). الزّاهر في معاني كلمات النّاس (حاتم صالح الضّامن، تحقيق ط.1)، مؤسّسة الرّسالة.
- أنيس، إبراهيم. (1965). في اللهجات العربيّة (ط.3). مكتبة الأنجلو المصريّة.
- أنيس، إبراهيم. (د.ت). الأصوات اللّغويّة، مطبعة نهضة مصر.
- بشر، كمال. (2000). علم الأصوات، دار غريب.
- ابن جني، أبو الفتح، (1954). المنصف: شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني النحوي لكتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني النحوي البصري (إبراهيم مصطفى وعبد الله الأمين، تحقيق، ط.1)، دار إحياء التراث القديم.
- حسان، تمام. (د.ت). مناهج البحث في اللّغة، مكتبة الأنجلو المصريّة.
- الحموز، عبد الفتاح. (1986). ظاهرة القلب المكاني في العربيّة (ط.1). دار عمّار ومؤسّسة الرّسالة.
- الرّجاج، إبراهيم بن السّري. (1988). معاني القرآن وإعرابه (عبد الجليل عبده شلبي، تحقيق، ط.1)، عالم الكتب.
- الرّجائي، أبو القاسم. (1986). الإيضاح في علل النّحو (مازن المبارك، تحقيق، ط.5)، دار النّفائس.
- ابن السّراج، أبو بكر. (د.ت). الأصول في النّحو (عبد الحسين الفتلي، تحقيق)، مؤسّسة الرّسالة.
- ابن سلّام، أبو عبيد. (1980). كتاب الأمثال، (عبد المجيد قطامش، تحقيق، ط.1)، دار المأمون للتّراث.
- سيبويه، أبو بشر. (1988). الكتاب (عبد السّلام هارون، تحقيق، ط.3)، مكتبة الخانجي.
- السيوطي، جلال الدين. (1998). المنهر في علوم اللّغة وأنواعها (فؤاد علي منصور، تحقيق، ط.1)، دار الكتب العلميّة.
- الشيخ، عبد الواحد حسن. (1999). البديع والتّوازي (ط.1). مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنيّة.
- عابي، غنية. (2016). الدّلالات الاجتماعيّة في الأمثال الشعبيّة: منطقة أولاد عدي لقبالة- أنموذجاً، جامعة محمّد بوضياف، الجزائر.
- عبد التّواب، رمضان. (1997). المدخل إلى علم اللّغة (ط.3). مكتبة الخانجي.
- عبد الرحيم، ف. (2011). معجم الدّخيل في اللّغة العربيّة الحديثة ولهجاتها (ط.1). دار القلم.
- عمر، أحمد مختار. (1997). دراسة الصّوت اللّغوي، عالم الكتب.
- عمر، أحمد مختار، ومحجوب، حسام الدين، وإبراهيم، سعيد عبد الحميد. (2008). معجم اللّغة العربيّة المعاصرة (ط.1). عالم الكتب.
- عيّاد، شكري محمّد. (1987). موسيقى الشّعر العربي- مشروع دراسة علميّة (ط.2). دار المعرفة.
- ابن فارس أحمد. (1997). الصّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وشأن العرب في كلامها (ط.1). منشورات محمّد علي بيضون.



- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت). العين (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق)، دار ومكتبة الهلال. قطامش، عبد المجيد. (1988). الأمثال العربية: دراسة تاريخية تحليلية (ط.1). دار الفكر.
- القفطي، جمال الدين. (2005). إخبار العلماء بأخبار الحكماء (إبراهيم شمس الدين، تحقيق، ط.1) دار الكتب العلمية.
- كنوني، محمد. (1999). التوازي ولغة الشعر، مجلة فكر ونقد، (18)، 79-88.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله. (1990). شرح تسهيل الفوائد، (عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، تحقيق، ط.1). مؤسسة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- المالكي، رائدة بنت حسن. (2020). الإيقاع الصوتي وأثره في تماسك النص: مقارنة نصية في قصّة عندما طارت النجمة يون، مجلة الشمال للعلوم الإنسانية، 5(2)، ص 105-125.
- الميداني، أبو الفضل. (1955). مجمع الأمثال (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق)، مطبعة السنّة المحمديّة.
- الهاشمي، أحمد. (د.ت). جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، المكتبة العصريّة.
- ابن ولّاد، أبو العباس. (1996). الانتصار لسبويه على المبرد (زهير عبد المحسن سلطان، تحقيق، ط.1)، مؤسسة الرسالة.

## Reference

- al-'Azharī, Muḥammad. (2001). *Tahdhib al-Lughah* (Muḥammad 'Awad Mur'ib, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-'Aṣbahānī, Ṣadr al-Dīn. (1993). *Mu'jam al-Safr* ('Abd Allāh 'Umar al-Bārūdī, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-'Aqṭash, 'Abd al-Ḥamīd. (1994). Ittibā' al-īqā' fī al-Lughah al-'Arabīyah: muqārabah 'Alsuniyah fī ḥarakīyat al-Lughah, *Majllat Abḥāth al-Yarmūk: Silsilat al-Ādāb & al-Lughawīyāt*, 12 (2), 141-177, (in Arabic).
- al-'Anbārī, Abū Bakr. (1992). *al-Zāhr fī ma'ānī Kalīmāt al-Nās* (Ḥatīm Ṣāliḥ al-Ḍāmīn, taḥqīq 1<sup>st</sup> Ed.), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- 'Anīs, 'Ibrāhīm. (1965). *fī al-Lahajāt al-'Arabīyah* (3<sup>rd</sup> ed.). Maktabat al-Anjlū al-Miṣriyah, (in Arabic).
- 'Anīs, 'Ibrāhīm. (N. D). *al-'Aṣwāt al-Lughawīyah*, Maṭba'at Nahḍat Miṣr, (in Arabic).
- Bishr, Kamāl. (2000). *'ilm al-'Aṣwāt*, Dār Gharīb, (in Arabic).
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ. (N. D). *al-Munṣif*: Sharḥ al-Imām Abi al-Faṭḥ 'Uthmān ibn Jinnī al-Naḥwī li-Kitāb al-Taṣrīf lil-Imām Abi 'Uthmān al-Māzinī al-Naḥwī al-Baṣrī (Ibrāhīm Muṣṭafā & 'Abd Allāh al-Amīn, taḥqīq, 1<sup>st</sup> Ed.), Dār Ihyā' al-Turāth al-Qadīm, (in Arabic).
- Ḥassān, Tammām. (N. D). *Manāhij al-Baḥth fī al-Lughah*, Maktabat al-Anjlū al-Miṣriyah.
- al-Ḥamūz, 'Abd al-Fattāḥ. (1986). *Zāhirat al-Qalb al-Makānī fī al-'Arabīyah* (1<sup>st</sup> ed.). Dār 'Ammār & Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Zajjāj, 'Ibrāhīm ibn al-Sirrī. (1988). *ma'ānī al-Qur'ān & l'rābuh* ('Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī, taḥqīq, 1<sup>st</sup> Ed.), 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Zajjājī, Abū al-Qāsim. (1986). *al-Īdāḥ fī 'Ilal al-Naḥw* (Māzin al-Mubārak, taḥqīq, 5th Ed.), Dār al-Nafā'is, (in Arabic).
- Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr. (N. D). *al-Uṣūl fī al-Naḥw* ('Abd al-Husayn al-Fatī, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).



- Ibn Sallām, Abū ‘Ubayd. (1980). *Kitāb al-‘Amthāl*, (‘Abd al-Majīd Qaṭāmish, taḥqīq, 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth, (in Arabic).
- Sibawayh, Abū Bishr. (1988). *al-Kitāb* (‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq, 3<sup>rd</sup> ed.), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1998). *al-Muzhir fi ‘Ulūm al-Lughah & Anwā‘ hā* (Fu‘ād ‘Alī Maṣṣūr, taḥqīq, 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Shaykh, ‘Abd al-Wāḥid Ḥasan. (1999). *al-Badrī‘ & al-Tawāzy* (1<sup>st</sup> ed.). Maktabat & Maṭba‘at al-Ish‘ā‘ al-Fannīyah, (in Arabic).
- ‘Ābī, Ghunyah. (2016). *al-Dalālat al-Ijmā‘iyah fi al-‘Amthāl al-Sha‘biyah: minṭaqat ‘Awwālād ‘Adī Laqbalāh-unamūdhanjan*, Jāmi‘at Muḥammad Būdyāf, al-Jazā‘ir.
- ‘Abd al-Tawwāb, Ramaḍān. (1997). *al-Madkhal ilā ‘ilm al-Lughah* (3<sup>rd</sup> ed.). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- ‘Abd al-Raḥīm, F. (2011). *Mu‘jam al-Dakhyl fi al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Ḥadīthah & Lahajātuhā* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Qalam, (in Arabic).
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. (1997). *Dirāsah al-Ṣawt al-Lughawī*, ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, & Maḥjūb, Ḥusām al-Dīn, & ‘Ibrāhīm, Sa‘īd ‘Abd al-Ḥamīd. (2008). *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘aṣirah* (1<sup>st</sup> ed.). ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- ‘Ayyād, Shukrī Muḥammad. (1987). *Mūsīqā al-Shi‘r al-‘Arabi-Mashrū‘ dirāsah ‘Ilmiyah* (2<sup>nd</sup> Ed.). Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Ibn Fāris Aḥmad. (1997). *al-Ṣāḥibī fi Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah & Masā’iluhā & Sunn al-‘Arab fi Kalāmihā* (1<sup>st</sup> ed.). Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, (in Arabic).
- al-Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (N. D). *al-‘Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, & ‘Ibrāhīm al-Samarrā‘ī, taḥqīq), Dār & Maktabat al-Hilāl, (in Arabic).
- Qaṭāmish, ‘Abd al-Majīd. (1988). *al-‘Amthāl al-‘Arabiyyah : dirāsah Tārikhiyyah Taḥlīliyyah* (1<sup>st</sup> Ed.). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn. (2005). *Ikhbār al-‘ulamā’ bi-Akhbār al-Ḥukamā’* (‘Ibrāhīm Shams al-Dīn, taḥqīq, 1<sup>st</sup> Ed.) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Kannūnī, Muḥammad. (1999). al-Tawāzy & Lughah al-Shi‘r, *Majallat Fikr & Naqd*, (18), 79-88, (in Arabic).
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (1990). *Sharḥ Tashīl al-Fawā’id*, (‘Abd al-Raḥmān al-Sayyid, & Muḥammad Badawī al-Makhtūn, taḥqīq, 1<sup>st</sup> ed.). Mu‘ssasat Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzi‘ & al-I‘lān, (in Arabic).
- al-Mālikī, Rā‘idah bint Ḥasan. (2020). al-Iqā‘ al-Ṣawtī & atharuhu fi tamāsuk al-Naṣṣ: muqārabah Naṣṣīyah fi Qiṣṣat ‘Indamā Tārat al-Najmah Ywn, *Majallat al-Shamāl lil-‘Ulūm al-Insāniyyah*, 5 (2), 105-125, (in Arabic).
- al-Maydānī, Abū al-Faḍl. (1955). *Majma‘ al-‘Alamthāl* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqīq), Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, (in Arabic).
- al-Ḥāshimī, Aḥmad. (D. t). Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma‘ānī & al-Bayān & al-Badī‘, al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, (in Arabic).
- Ibn Wallād, Abū al-‘Abbās. (1996). *al-Intiṣār li-Sibawayh ‘alā al-Mabrrid* (Zuhayr ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān, taḥqīq, 1<sup>st</sup> ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).





## The Word (*osur*) and Its Morphological Structures in The Holy Qur'an: A Study in Language and Context

Dr. Manal Abdulatif Ahmed Al-Arfaj\*

[maaaalarfaj@kfu.edu.sa](mailto:maaaalarfaj@kfu.edu.sa)

### Abstract:

The research aimed to study the word "*asarā*" and its morphological structures in the Holy Qur'an. A contextual linguistic study based on the analytical approach was done to clarify the significance of the word in its Qur'anic context. It has six structures i.e. '*osur*', '*osrah*', '*osrā*', '*aser*', '*aseer*' and '*ta'asor*'. The research was divided into an introduction and six sections: The first section is the structure of '*osur*', the second is the structure of '*osrah*', the third is the structure of '*osrā*', the fourth is the structure of '*aser*', the fifth is the structure of '*aseer*', and the sixth is the structure of '*ta'asor*'. One of the most important findings of the study is that the morphological structures of the word '*asarā*' all revolve around difficulty and severity. Therefore, the inability to perform tasks is called '*osr*', sprain is called '*osr*', and distress is called '*osr*' and hence the Day of Resurrection is described in the Holy Qur'an as '*aseer*' or '*aser*' (difficulty) day.

**Keywords:** Surat *Al-Sharh*, Linguistic context, Linguistic differences, Words of the Qur'an, the *Al-Musiroon*.

---

\* Assistant Professor of Grammar and Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, King Faisal University, Al-Ahsa, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Arfaj, Manal Abdulatif Ahmed. (2024). The Word (*osur*) and Its Morphological Structures in The Holy Qur'an: A Study in Language and Context, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 376 -399.

© 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.



## مادة (عسر) وأبنيتهما الصرفية في القرآن الكريم: دراسة في اللغة والسياق

د. منال عبداللطيف أحمد العرفج\*

[maaalarfaj@kfu.edu.sa](mailto:maaalarfaj@kfu.edu.sa)

## الملخص:

هدف البحث إلى دراسة مادة "عسر" وأبنيتهما الصرفية في القرآن الكريم؛ دراسة لغوية سياقية تعتمد على المنهج التحليلي؛ لبيان دلالة المادة في سياقها القرآني. وعدد هذه الأبنية ستة؛ هي: "عُسْر"، و"عُسْرَة"، و"عُسْرَى"، و"عَسِر"، و"عَسِير"، و"تَعَاَسَر". وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وستة مباحث، هي: المبحث الأول بنية "عُسْر"، والثاني بنية "عُسْرَة"، والثالث بنية "عُسْرَى"، والرابع بنية "عَسِر"، والخامس بنية "عَسِير"، والسادس بنية "تَعَاَسَر". ومن أهم النتائج التي توصل إليها أن الأبنية الصرفية لمادة "عسر" كلها تدور حول الصعوبة والشدة؛ ولذلك يُطلقُ على العجز عن أداء المهام "عُسْر"، ويُطلقُ على الالتواء "عُسْر"، ويُطلقُ على الضيق "عُسْر"، ومن هنا وُصف يوم القيامة في القرآن الكريم بأنه يوم عسير، ويوم عسر.

الكلمات المفتاحية: سورة الشرح، السياق اللغوي، الفروق اللغوية، كلمات القرآن،

المعسرون.

\* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العرفج، منال عبداللطيف أحمد. (2024). مادة (عسر) وأبنيتهما الصرفية في القرآن الكريم: دراسة في اللغة والسياق، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 376-399.

© 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 أُجريت عليه.

## المقدمة:

ظهر في الدراسات اللغوية المعاصرة مصطلح "السياق" والمنهجية التحليلية للسانيات الخطاب التي تتجاوز نحو الجملة إلى نحو النص، ومن ثم حظي مصطلح "السياق" بعناية كبيرة من خلال نظرة شاملة للنص وتماسكه والعلاقات القائمة بين المعنى والسياق (خليل، 2015م، ص 215-238).

وقد حاولت دراسات مختلفة أن تجيب عن سؤال العلاقة بين النص والسياق في الخطابات اللغوية المختلفة، ومن ثمّ دَرَسَتْ السياق اللغوي للنصوص وعلاقته بالسياقات المقامية المشكّلة لها، فالسياق من أهم عناصر الخطاب اللغوي التي تناولها اللغويون القدامى تحت عنوان (مراعاة المخاطب لمقتضى الحال)، (ولكل مقام مقال)، وتناوله المحدثون بصورة أوسع، باعتباره الإطار العام للقول الذي يشمل زمان القول ومكانه، والعلاقة بين المرسل والمرسل إليه، وكل ما يحيط بهما، لذلك فالسياق ومعرفته، من معرفة مقاصد الخطاب القرآني (العرفج، 2023، ص 16؛ وموهوب، 2017، ص 107-130).

وتتناول هذه الدراسة مادة "عسر" وأبنيتهما الصرفية في القرآن الكريم (عُسْر، عُسْرَة، عُسْرَى، عَسِر، عَسِير، تَعَاسَرَ) في دراسة لغوية سياقية تُبين دلالة المادة في سياقها القرآني؛ حيث إن هذه المادة وأبنيتهما الصرفية لم تُفرد بدراسة تقف على دلالتها في سياقها اللغوي. ومن هنا تبلور مشكلة الدراسة التي يمكن صياغة أسئلتها في السؤالين الآتيين:

- ما أبنية مادة "عسر" في القرآن الكريم؟

- وما معاني الأبنية الصرفية لمادة "عسر" في سياق الآيات القرآنية؟

وتتمثل أهداف الدراسة في معرفة أبنية مادة "عسر" في القرآن الكريم، ومعرفة دلالاتها السياقية في القرآن الكريم. وتحقق أهمية الدراسة النظرية والتطبيقية من خلال دراسة مادة "عسر" وأبنيتهما الصرفية، مع الوقوف على نماذج تطبيقية تعتمد على الاستقراء التام للنصوص القرآنية لاستنباط ما بها من دلالة السياق (جدية، 2010، ص 98).

التعريفات الإجرائية:

الأبنية:

كلمة "أبنية" جمع "بنية"، ومعنى كلمة "البنية" في اللغة العربية يدل على: تهيئة شيء على مثال

مستقيم (ابن فارس، 1979).

ومعنى كلمة "البنية" في الاصطلاح: الهيئة الحاصلة لكل لفظ من الحركات والسكنات، ومن عدد الحروف عند الوضع، مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية (التهانوي، 1996: 1107/2).

عسر:

مادة "عسر" مكونة من حروف العين والسين والراء، وكل كلمة عربية تعتمد في تكوينها على هذه الحروف الثلاثة فمعناها يجب أن يتضمن معنى الصعوبة والشدة؛ فالضيق "عُسْر"، والالتواء "عُسْر"، وعدم القدرة على أداء الدين "عُسْر".

والعرب تقول لِلْعَزْلِ إِذَا تَبَسَّ فَلَمْ يُقَدِّرْ عَلَى تَخْلِيصِهِ: قَدْ تَعَسَّرَ (ابن منظور، 1993: 564/4). ومن هنا يظهر الفرق الدقيق بين العُسْر وبين الصعوبة والشدة والالتواء والضيق (بيات، د.ت، ص 297)؛ فالعسر تجتمع فيه هذه المعاني كلها، فلا يقال أمر "عَسِر" و"عَسِير" إلا إذا اجتمع في هذا الأمر الصعوبة والتعقيد والضيق والشدة والالتواء؛ كالغزل الذي يلتبس ويستعصي على الحل.

وقد جاءت مادة "عسر" في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة؛ ومنها قوله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} [البقرة: 280]. ومادة "عسر" في معظم مواضعها في القرآن الكريم تفيد الضيق، والمشقة، والشدة، وصعوبة الأمر، وجاءت في موضع واحد بمعنى "الاختلاف" وهو قوله تعالى: {وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَضَعُّ لَهُ أُخْرَى} [الطلاق: 6]، وجاءت في موضع آخر بمعنى "النار"، وهو قوله تعالى: {فَسَنِّيِسِرُّهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: 10]، على قول بعض المفسرين، كما سيأتي تفصيله في المبحث الثالث من الدراسة الحالية.

ومن أهم الدراسات السابقة ذات الصلة بدراسة مادة "عسر" في القرآن الكريم، ما يأتي:  
رسالة ماجستير لكوسرة خضر محمد أمين هه ناري الكردي (2014م) بعنوان "مفهوم اليسر والعسر في القرآن الكريم: دراسة موضوعية"، وهي دراسة تعتمد على عرض آراء المفسرين حول بيان منهج الدين الإسلامي الحنيف في الموازنة بين اليسر والعسر، والسهولة والسماحة في التكليف الشرعية. وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها أن دين الإسلام يطلب من المكلف أن يعمل باليسر والرخص الإلهية على أوسع وجه (الكردي، 2014).

بحث بعنوان "آيات العسر في القرآن الكريم: دراسة موضوعية" لأحمد خضير عمير (2016م)، سعى فيها إلى دراسة آيات العسر، لبيان موجبات ذكر العسر، وما يتعلق به من أحكام فقهية (عمير، 2016، ص 30-60).

رسالة ماجستير لآلاء يوسف جمعة سلامة (2017م) بعنوان "اليسر والعسر في ضوء القرآن الكريم: دراسة موضوعية"، وهي دراسة هدفت إلى معالجة موضوع اليسر والعسر في ضوء القرآن الكريم. وكان من أهم نتائجها أن من أهم أسباب اليسر: المرض والسفر والاضطرار والإكراه والعسر (سلامة، 2017).

ويظهر من خلال عرض الدراسات السابقة أنها دراسات قرآنية تناولت موضوع العسر في القرآن الكريم من الناحية التفسيرية التي تعنى بجمع آيات الموضوع الواحد في موضع واحد، ثم تعرض للمفهوم العام من هذا الموضوع. ومن ثم يتأكد أن هذه الدراسات كلها تختلف اختلافاً كلياً عن موضوع الدراسة الحالية الذي يتناول مادة "عسر" وأبنيهاً الصرفية في القرآن الكريم من الناحية اللغوية.

وجاءت الدراسة في مقدمة وستة مباحث ثم خاتمة تتضمن أهم نتائج الدراسة:

تضمنت المقدمة مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وأهدافها، وإجراءاتها، ومنهجها، والتعريفات الإجرائية، والدراسات السابقة. وخصصت الدراسة مبحثاً مستقلاً لكل بنية: فتناول المبحث الأول بنية "عُسر"، والثاني بنية "عُسرة"، والثالث بنية "عُسرى"، والرابع بنية "عَسِر"، والخامس بنية "عَسِير"، والسادس بنية "تَعَاسَرَ".

المبحث الأول: بنية "عُسر"

كلمة "عُسر" على وزن "فُعَل"، وهي مصدر للفعل "عَسَرَ"، والفعل "عَسَرَ" من باب "قَرَّبَ"، يُقال: عَسَرَ الأَمْرُ يَعْسُرُ عُسْرًا وَعُسْرًا وَعَسَارَةً؛ أي: صَعَبَ وَاشْتَدَّ (الفيومي، د.ت، 409/2).

وقد أورد سيبويه لوزن "فُعَل" عدة أمثلة في أبواب مختلفة؛ نحو: شَغَلَ شُغْلًا، شَرِبَ شُرْبًا، كَفَرَ كُفْرًا، قَبِحَ قُبْحًا، ذَلَّ ذُلًّا (سيبويه، 1988: 6/4، 8، 10، 36). وقد جاءت مصادر كثيرة على هذا الوزن؛ ومنها: حُسْنٌ، وَقُبْحٌ، وَيُتَمُّ، وَجُبْنٌ، وَضُغْفٌ، وَبُعْدٌ، وَبُؤْسٌ، وَكُرْهٌ، وَحُبٌّ، وَحُكْمٌ، وَلُطْفٌ. ومع تأمل المصادر التي جاءت على وزن "فُعَل" وإنعام النظر فيها نجد أن دلالات هذا الوزن كلها تدور حول السلوك أو الوصف أو فقدان (حميد، 2023، ص 92-93).

وقد وردت كلمة "عُسر" في القرآن الكريم في خمسة مواضع، وذلك في قوله تعالى: {وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} [البقرة: 185]، وقوله تعالى: {قَالَ لَا تَأْخِذْني بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْني مِنْ أَمْرِي عُسرًا} [الكهف: 73]، وقوله تعالى: {سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسرٍ يُسرًا} [الطلاق: 7]، وقوله تعالى: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسرًا} [الشرح: 5-6].

والمعنى في قوله سبحانه: {وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} [البقرة: 185]: أنه سبحانه إنما رخص في (الفطر) في حال المرض، وفي السفر، مع وجوبه في حق المقيم الصحيح؛ تيسيرا على الناس، ورحمة بهم، ودفعاً للضيق والمشقة عنهم. وهو معنى يؤكد ما دل عليه قوله سبحانه قبله {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ} (القرطبي، 1964: 301/2)، فالآية لم تكتف بجمله {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ}، مع أنها في ظاهرها تكفي عن ذكر الجملة التي بعدها {وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} لأنه يفهم بالضرورة أن الذي يريد اليسر لا يريد العسر. فجاءت الجملة الثانية تأكيداً يثبت في نفوس المؤمنين الطمأنينة، ويزرع في قلوبهم الرضا، وينزل عليها السكينة.

وقوله تعالى: {قَالَ لَا تَأْخِذْني بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْني مِنْ أَمْرِي عُسرًا} [الكهف: 73]، أي: لا تكلفني مشقة، يُقال: أرهقت عسراً، أي: كلفته ذلك. والمعنى أن سيدنا موسى ﷺ يقول للخضر عليه السلام: لا تضيق علي أمري، وعاملني باليسر، ولا تعاملني بالعسر.

وقوله تعالى: {سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسرٍ يُسرًا} [الطلاق: 7]، أي: سيجعل الله للمطلق بعد الضيق غنى، وبعد الشدة سعة، وبعد الكرب فرجا.

وقوله سبحانه: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسرًا} [الشرح: 5-6]، أي: إن مع الضيقة والشدة يسراً، أي: سعة وغنى. ومعنى الآية: إن مع الشدة التي أنت فيها يسراً ورخاءً، والتكرار لتأكيد الوعدِ وَتَعْظِيمِ الرَّجَاءِ. قال الحسن رحمه الله: لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: "أَبَشَرُوا قَدْ جَاءَكُمْ الْيُسْرُ، لَنْ يَغْلِبَ عُسرٌ يُسرَيْنِ" (البيهقي، 1989: 464/8). وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: لو كان العسرُ في جحرٍ لطلبه اليُسْرُ حتى يَدْخُلَ عليه، لَنْ يَغْلِبَ عُسرٌ يُسرَيْنِ (السمين، د.ت: 48/11).

ومعنى: "لَنْ يَغْلِبَ عُسرٌ يُسرَيْنِ" أن الله تعالى كرر "العسر" بلفظ المعرفة، وكرر "اليسر" بلفظ النكرة، وَمِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ أَنَّهَا إِذَا ذَكَرَتْ اسْمًا مُعْرَفًا، ثُمَّ أَعَادَتْهُ مُعْرَفًا كَانَ الثَّانِي هُوَ الْأَوَّلُ، وَإِذَا ذَكَرَتْ اسْمًا نَكْرَةً ثُمَّ أَعَادَتْهُ كَمَا هُوَ نَكْرَةً لَمْ يَكُنِ الثَّانِي هُوَ الْأَوَّلُ؛ كَقَوْلِكَ: إِذَا كَسَبْتُ دِرْهَمًا أَنْفَقْتُ

دِرْهَمًا، فَالثَّانِي غَيْرُ الْأَوَّلِ، وَإِذَا قُلْتَ: إِذَا كَسَبْتُ دِرْهَمًا فَأَنْفِقُ الدِّرْهَمَ، فَالثَّانِي هُوَ الْأَوَّلُ، فَالْعُسْرُ فِي الْأَيَةِ مُكْرَّرٌ بِلَفْظِ التَّعْرِيفِ، فَكَانَ عُسْرًا وَاحِدًا، وَالْيُسْرُ مُكْرَّرٌ بِلَفْظِ التَّنْكِيرِ، فَكَانَا يُسْرَيْنِ، فَكَانَ الْآيَةَ تَقُولُ: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ ذَلِكَ الْعُسْرِ يُسْرًا آخَرَ (البغوي، 1989: 465/8؛ وإبراهيم، 2019، ص 547-591).

فالعسر معرّف في الموضوعين، فهو واحد - العسر الأول هو عينه العسر الثاني - وأما اليسر فهو يسران؛ اليسر الأول واليسر الثاني، لأن الكلمة منكرة ومتكررة، إذن في الآيتين الكريمتين يسران، وعسر واحد؛ لذلك قالوا: "لن يغلب عسر يسرين" (الفيروزآبادي، 1996: 526/1).

وقوله تعالى في سورة "الطلاق": {سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا} [الطلاق: 7]، وقوله تعالى في سورة "الشرح": {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} [الشرح: 5-6]، ليس تكرارًا؛ فأيتا "الشرح" جاءت فيهما {مَعَ}؛ أي أن "العسر" يصطحب معه "يسرين"؛ كما أن "الصبر" يصطحب "النصر" معه، و"الكره" يصطحب "الفرج" معه. وفي الحديث الشريف: "وَأَعْلَمُ أَنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ، وَأَنَّ الْفَرْجَ مَعَ الْكُرْبِ، وَأَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" (الألباني، 1985).

وآية "الطلاق" تقول {بَعْدَ}؛ أي أن كل عسر لا بد أن يتبعه يسر. ومنه قول جعفر بن شمس الخلافة (الحموي، د.ت: 79/1):

هي شدة يأتي الرخاء عقيها وأنى يبشّر بالسرور العاجل

وقول قيس بن الخطيم (التنوشي، 1978: 24/5):

وكلُّ شديدة نزلت بقوم سيأتي بعد شدتها رخاء

فأصبح الحاصل أن "العسر" معه يسران وبعده يسر؛ فهو مُحاط بثلاثة من اليسر (اثنان معه وواحد بعده). فكل عسر في الدنيا يأتي مصطحبًا يسرين معه، فيكون هذا العسر شرًّا من وجه خيرًا من وجه آخر، فإذا تأمل الإنسان في المصيبة يرى فيها يسرًا ولطفًا، فالعسر سنة دائمة تنتهي إلى يسر حتمًا (الصرايرة، 2010، ص 11-38)، ويؤدي تزامن اليسر مع العسر إلى الاستقرار والتوازن النفسي لدى الإنسان، ومساعدته على القيام بالحكمة من وراء خلقه ووجوده في الحياة الدنيا، وتذكير الإنسان بأن الله عز وجل لطيف بعباده، ويتطلب ذلك يقينًا منه بأن الله تعالى معه، ولن يدعه للمصائب والنوائب والهموم تجتاحه وتستقر فيه دون دواء (أبو جحجوح، 2015، ص 125-141).

وذلك لأن هذه الأمة رضي الله لها اليسر وكره لها العسر (الجبوري، 2018، ص 91-118)، فالمؤمن يتقلب من يسر إلى يسر، لكن بعض هذا اليسر ملحوظ، وبعضه غير ملحوظ، فالله عز وجل لا يريد بعبده إلا اليسر، لأن أمر المؤمن كله خير (غزاي، 2020، ص 38-41).  
المبحث الثاني: بنية "عُسرة"

العُسرة: الاسم من "الإعسار"؛ وهو تعذر وجود المال، يقال: أعسَرَ الرجلُ إذا صار إلى حالة العُسرة، وهي الحالة التي يتعسَّر عليها وجود المال (الواحدى، 2008: 4/478). والإعسارُ هُوَ أَنْ لَا يَجِدَ فِي مَلِكِهِ مَا يُؤَدِّيهِ بَعِيْنِهِ، وَلَا يَكُونُ لَهُ مَا لَوْ بَاعَهُ لِأَمْكَنَتُهُ أَدَاءَ الدَّيْنِ مِنْ ثَمَنِهِ (الرازي، 1999: 7/86).  
وقد وردت كلمة "عُسرة" في القرآن الكريم في موضعين، وذلك في قوله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} [البقرة: 280]، وقوله تعالى: {لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ} [التوبة: 117].

وقوله سبحانه: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ} [البقرة: 280]، معناه: وإن كان الذي عليه الدين معسرا، لا مال لديه يؤدي به ما عليه، فيجب على صاحب الدين إنظاره إلى أن يصبح موسرا. ف (العسرة) هنا معناها: عدم القدرة على أداء الدين. و"كَانَ" هنا تامة بمعنى "وقع وحدث" فهي هنا تكتفي بفاعلها ولا تتطلب خبرا لتنصبه (الواحدى، 1994: 10/252).

وبمعنى "كَانَ" هنا تامة احتج جماعة من المُفسِّرين بأن الآية هنا عامَّةٌ في كُلِّ دَيْنٍ، ولا تختص بالمعسرين في مسألة الربا، فأحتجوا بأنه تعالى قال: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ وَلَمْ يَقُلْ: وَإِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ، وقالوا: جاءت بمعنى "وقع وحدث" لِيَكُونَ الْحُكْمُ عَامًّا فِي كُلِّ المعسرين (الرازي، 1999: 7/86).

وقيل: إنَّ "كَانَ" هنا ناقصة، أي: "وإن كان ذو عسرة غريماً لكم"، فحذف الخبر لدلالة الكلام عليه؛ لأن كان التامة أكثر ما يتعلق بها الأحداث دون الأشخاص نحو: كان الخروج، كقولك: اتفق الخروج، ولا تقول: كان زيد واتفق زيد (الطبيي، 2013: 3/549). وهو قول فيه من التأويل التعسفي ما فيه، وما لا يحتاج إلى تأويل أولى وأجدر بالقبول مما يحتاج إلى تأويل، لِأَنَّ لَا نَصِيْرٌ إِلَى التَّأْوِيلِ مَعَ إِمْكَانِ حَمْلِ الشَّيْءِ عَلَى ظَاهِرِهِ (أبو حيان، 1999: 1/494).

وقرئ: (وإن كان ذا عسرة) على أن "كان" ناقصة، و"ذا" خبرها، وأن المعنى: وإن كان الغريم أو المستربي ذا عسرة (الطبيي، 2013: 3/549). وهي قراءة شاذة يحتج بها في اللغة لكنها لا تقوى على تعيين المعنى المراد إلا إذا عضدتها قراءة متواترة؛ لذلك فإن القراءة المشهورة أولى، كيلا تكون النظرة



مقصورة على الغريم المستربي، بل تعمه وتعم غيره من أرباب العسرة (النيسابوري، 1993: 68/2).  
وقوله سبحانه: {ذُو عُسْرَةٍ} [البقرة: 280]، معناه: صاحب عسرة، غير أن كلمة "ذو" تشير إلى  
التمكن من الشيء أكثر من "صاحب"، فالذي يمر بضائقة صغيرة يُقال له "صاحب عسرة" ولا يُقال  
له "ذو عسرة" إلا إذا كانت الضائقة شديدة يتعذر معها وجود المال بأي حال (ابن عرفة، 1986:  
775/2).

وهذا الفرق المذكور بين كلمة "ذو" وكلمة "صاحب"، يخالف ما ذهب إليه ابن عطية في سورة  
الرعد، في قوله تعالى: {وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ} [الرعد: 6]، من أنها دالة على تغليب جانب الخوف على  
جانب الرجاء؛ لأن قوله: {ذُو مَغْفِرَةٍ} تقتضي تقليل المغفرة (ابن عطية، 2003: 296/3). وهو قول  
تفرد به ابن عطية رحمه الله خلافاً لبقية المفسرين.

ويمكن الرد عليه بأن كلمة "ذو" تأتي دائماً مع صفات الله عز وجل؛ كما في قوله تعالى: {وَاللَّهُ  
ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} [البقرة: 105]؛ آل عمران: 74؛ الأنفال: 29؛ والحديد: 21 و 29؛ الجمعة: 4]،  
{وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ} [آل عمران: 4؛ المائدة: 95]، {وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ} [الأنعام: 133]، {رَبُّكُمْ  
ذُو رَحْمَةٍ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ} [الأنعام: 147]، {وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ} [الكهف: 58]، {وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ  
عَظِيمٍ} [فصلت: 35]، {إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ} [فصلت: 43]، {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو  
الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: 27].

و(العسرة) في قوله تعالى: {فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ} [التوبة: 117]، معناها: صعوبة الأمر وشدته في  
غزوة تبوك؛ ولذا كانت تلك الغزوة تسمى (غزوة العسرة)، وجيشها يسمى (جيش العسرة). والمراد: ما  
كان عليه الصحابة في غزوة تبوك، فقد خرجوا في شدة من الأمر في سنة مجدية، وحر شديد، وعسر  
من الزاد والماء. قال جابر -رضي الله عنه-: "اجتمع عليهم عُسْرَةُ الظَّهْرِ، وَعُسْرَةُ الزَّادِ، وَعُسْرَةُ الْمَاءِ" (الطبري،  
2001: 278-279/8). وقال الحسن -رحمه الله-: "كَانَ الْعُسْرَةُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَخْرُجُونَ عَلَى بَعِيرٍ  
يَعْتَقِبُونَهُ بَيْنَهُمْ، وَكَانَ زَادُهُمُ التَّمْرُ الْمُنْسَوْسُ وَالشَّعِيرُ الْمُتَغَيَّرُ" (القرطبي، 1964: 279/8).

وقوله تعالى: {سَاعَةِ الْعُسْرَةِ} [التوبة: 117]؛ أي: وَقْتُ الْعُسْرَةِ، وَالْمُرَادُ جَمِيعُ أَوْقَاتِ تِلْكَ  
الْغَزَاةِ، وَلَمْ يَرُدْ سَاعَةً بَعِيْهَا. وَقِيلَ: "سَاعَةُ الْعُسْرَةِ" أَشَدُّ السَّاعَاتِ الَّتِي مَرَّتْ بِهِمْ فِي تِلْكَ الْغَزَاةِ  
(القرطبي، 1964: 278/8). وانظر إلى لطف الله سبحانه في إطلاق لفظ "ساعة" على تلك الغزوة، وفي  
هذه إشارة إلى أن مدة العسر مهما طاللت إنما هي محدودة، ولكنه سبحانه امتحن بهذا العسر عباده

لأن الكرب إذا اشتد وعظم وتناهى يئس العبد من كل المخلوقين، وتعلق قلبه بالله وحده، وحصل حقيقة التوكل على الله، فنصره الله وكفاه، قال تعالى: {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} [الطلاق: 3].

### المبحث الثالث: بنية "عُسرى"

كلمة "عُسرى" على وزن "فُعْلَى"، اسم بمعنى الضيق والشدة، أو اسم تفضيل مؤنث الأعسر ضد "يُسرى"، والأعسر أي: الأشق، الأصعب، والأعسر من الأيام: المشؤوم الشديد (صافي، 1995: 348/15؛ وعزت، 1963، 526/1).

وقد وردت كلمة "عُسرى" في القرآن الكريم في موضع واحد، وذلك في قوله تعالى: {فَسَنِّيئِرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: 10]. قال البغوي والقرطبي وغيرهما: "العسرى" هنا: جهنم (القرطبي، 1964: 85/20). وهو مقابل "اليسرى"، وهي الجنة. وقال الشوكاني: {فَسَنِّيئِرُهُ لِلْعُسْرَى} أي: فَسَنِّيئِرُهُ لِلْخَصْلَةِ الْعُسْرَى، وَنُسِبَتْ لَهَا، حَتَّى تَتَعَسَّرَ عَلَيْهِ أَسْبَابُ الْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ، وَيَضْعُفُ عَنْ فِعْلِهَا، فَيُؤَدِّيهِ ذَلِكَ إِلَى النَّارِ (الشوكاني، 1993: 551/5). فَسَمِيَ طَرِيقَةَ الْخَيْرِ بِالْيُسْرِى لِأَنَّ عَاقِبَتَهَا الْيُسْرُ، وَطَرِيقَةَ الشَّرِّ الْعُسْرَى لِأَنَّ عَاقِبَتَهَا الْعُسْرُ، أَوْ أَرَادَ بِهِمَا طَرِيقِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ. وَقَالَ مُقَاتِلٌ: يَعْسُرُ عَلَيْهِ أَنْ يُعْطِيَ خَيْرًا. وهي أقوال كلها متقاربة تدور حول معنى واحد، وتفيد بأن "العُسرى" هي الشَّرُّ، وَالْمَعْنَى: سَمَّيْتُهُ لِلشَّرِّ بِأَنَّ نُجْرِيَهُ عَلَى يَدَيْهِ، وَذَلِكَ أَنَّ الشَّرَّ يُؤَدِّي إِلَى الْعَذَابِ، وَقَمَّة العسر ومنتهاه هي "جهنم"؛ لذلك سُمِّيَتْ "العُسرى" (الحميري، 1999: 4531/7).

قَالَ الْفَرَّاءُ (الفراء، 2013: 271/3): "سَنِّيئِرُهُ" أي: سَمَّيْتُهُ، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: قَدْ يَسَّرَتِ الْغَنَمَ، إِذَا وُلِدَتْ أَوْ تَهَيَّأَتْ لِلْوِلَادَةِ. قَالَ الشَّاعِرُ (الأزهري، 2001: 42/13):

إِنَّ لَنَا شَيْخَيْنِ لَا يَنْفَعَانِنَا      غَنِيَّيْنِ لَا يُجِدِي عَلَيْنَا غِنَاهُمَا  
هُمَا سَيِّدَانَا يَزْعُمَانِ وَإِنَّمَا      يَسُودَانِنَا إِنْ يَسَّرَتِ غَنَمَاهُمَا

والتيسير للعُسرى يكون بأمرين: أحدهما: أن يحول بينه وبين أسباب الخير، فيجري الشَّرُّ على قلبه، ونيتته، ولسانه، وجوارحه. والثاني: أن يحول بينه وبين الجزاء الأيسر، كما حال بينه وبين أسبابه (ابن قيم الجوزية، 2019: 97/1).

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: كَيْفَ كَانَ {نُسْبَتُهُ لِلْعُسْرَى} وَهَلْ فِي الْعُسْرِ تَيْسِيرٌ؟ فَالجواب هو أن هَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [التوبة: 3]، مع أن البشارة في الأصل للفرح (ابن منظور، 1993: 297/5). قَالَ أَبُو حَيَّانَ: "وَجَاءَ {فَسَنِّيئِرُهُ لِلْعُسْرَى} عَلَى سَبِيلِ الْمُقَابَلَةِ لِقَوْلِهِ:

{فَسَنَيْسِرُهُ لِلْيُسْرَى}، وَالْعُسْرَى لَا تَيْسِيرَ فِيهَا، وَقَدْ يُرَادُ بِالتَّيْسِيرِ التَّهْيِئَةُ، وَذَلِكَ يَكُونُ فِي الْيُسْرَى وَالْعُسْرَى " (أبو حيان، 1999: 493/10).

وعقّب عليه الشنقيطي قائلاً: "وَهَذَا مِنْ حَيْثُ الْأَسْلُوبِ مُمَكِّنٌ، وَلَكِنْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى التَّيْسِيرِ مَوْجُودًا بِالْفِعْلِ، إِذِ الْمَشَاهِدُ أَنَّ مَنْ خَذَلَهُمُ اللَّهُ - عِبَادًا بِاللَّهِ - يُوجَدُ مِنْهُمْ إِقْبَالٌ وَقَبُولٌ وَارْتِيَاخٌ، لِمَا يَكُونُ أَنْقَلٌ وَأَشَقُّ مَا يَكُونُ عَلَى غَيْرِهِمْ، وَيَرَوْنَ مَا هُمْ فِيهِ سَهْلًا مُيسِّرًا لَا غَضَابَةَ عَلَيْهِمْ فِيهِ، بَلْ وَقَدْ يَسْتَمْرِثُونَ الْحَرَامَ وَيَسْتَطْعُمُونَهُ" (الشنقيطي، 1995: 548/8-549).

"والمقابلة" هي: أن يؤتى بأكثر من معنى متوافق، ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب (الصعيدى، 2005: 582/4). وهي ظاهرة في قوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنَيْسِرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى، فَسَنَيْسِرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل: 5-10]، فالذي ينفق ويتقي ويؤمن يقابله الذي يبخل ويستغنى عن التقوى ويكذب؛ هذا لليسرى وذلك للعسرى، هذا في الجنة وذلك في السعير، وفي هذه الآيات مقابلة أربعة معانٍ بأربعة معانٍ: ف"أعطى" يقابلها "بخل"، و"اتقى" يقابلها "استغنى"، و"صدّق" يقابلها "كذب"، و"لليسرى" يقابلها "للعسرى".

فإن قيل: كيف قابل "اتقى" بـ "استغنى"؟ وهل يمكن للعبد أن يستغنى عن ربه طرفة عين؟ فالجواب: أن المتقي لما استشعر فقره وفاقته، وشدة حاجته إلى ربه، اتقاه، ولم يتعرض لسخطه وغضبه ومقته؛ بارتكاب ما نهاه عنه، فإن من كان فقيراً شديداً الحاجة والضرورة إلى شخص فإنه يتقي غضبه وسخطه عليه غاية الاتقاء، ويجانب ما يكرهه غاية المجانبة، ويعتمد فعل ما يحبه ويؤثره، فقابل التقوى بالاستغناء تشنيعاً لحال تارك التقوى، ومبالغة في ذمه؛ بأن فعل فعل المستغنى عن ربه، لا فعل الفقير المضطر إليه الذي لا ملجأ له منه إلا إليه، ولا غنى له عن فضله وجوده وبره طرفة عين (ابن قيم الجوزية، 2019: 98-97/1).

### المبحث الرابع: بنية "عسر"

كلمة "عسر" على وزن "فعل"، وهو من أوزان الصفة المشبهة التي تأتي للمبالغة، من الثلاثي "عسر" من باب "فرح" وباب "كرم"، فهو صفةٌ مشبهةٌ من العسر وهو الشدة والصعوبة (الدوري، 2005، ص 292)، ووصف اليوم بـ "عسر" ووصف مجازي عقلي باعترار كونه زماناً لأمر عسرة شديدة من شدة الحساب وانتظار العذاب (ابن عاشور، 1984: 178/27).

ووزن "فَعِل" يستعمل للأشياء الداخلية والخاصة، بينما وزن "أفَعَل" كما في كلمة "أعسر" يستعمل للصفات الظاهرة والجسمية؛ كما في "أشرف" التي تعني مرتفع الكتفين، و"أرأس" بمعنى كبير الرأس، و"أملح" بمعنى أبيض اللون.

ومعنى "عَسِر": صعب شديد كثير العُسِر. قال الشاعر (ابن قيم الجوزية، 2019، ص 277):

ما الحَبُّ إِلَّا مَسْلُكٌ حَظْرٌ      عَسِرُ النَّجَاةِ وَمَوْطُؤٌ زَلْقٌ

ووزن "فَعِل" من أوزان الصفة المشبهة يستعمل في الشيء الداخلي الخاص بصاحبه، فكلمة

"عَسِر" تدل على أن العسر نسبي - يخص القائل فقط - وهذا المعنى يتأزر مع السياق الذي وردت فيه

كلمة "عَسِر" في القرآن الكريم - في موضع واحد - وذلك في قوله تعالى: {مُطِيعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ

الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِرُ} [القمر: 8]، أي: يوم كثير العسر شديد هول المطلع سيئ المنقلب، والمراد:

يوم القيامة لما ينالهم فيه من الشدة. والمعنى: يَقُولُ الْكَافِرُونَ بِاللَّهِ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِي إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ: هَذَا

يَوْمَ عَسِرٌ، وَإِنَّمَا وَصَفُوهُ بِالْعُسْرِ لِشِدَّةِ أَهْوَالِهِ وَبَلْبَالِهِ (الطبري، 2001: 119/22). وفي إسناد القول

المذكور إلى الكفار تلويح بأن المؤمنين ليسوا في تلك المرتبة من الشدة، بل ذلك اليوم يوم يسير لهم،

قال ابن عباس: "عسير على الكافرين، سهل يسير على المؤمنين" (الواحدى، 1994: 208/4).

وفي قوله تعالى: {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ، حُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ

الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ، مُطِيعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِرُ} [القمر: 6-8]،

أسقطت الياء من كلمة {الدَّاعِ} اكتفاء بالكسرة للتخفيف (البيضاوي، 1999: 164/5). وَالْعَامِلُ

النَّاصِبُ لكلمة {يَوْمَ} في قوله تعالى: {يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ} يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ {يَخْرُجُونَ}، وَيَحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ

انتصبت بإضمار "اذكر" (البيضاوي، 1999: 164/5). وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ العامل هو قوله تعالى: يَقُولُ

الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِرُ؛ أي: يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِرُ يَوْمَ يَدْعُو الدَّاعِي.

وفي هذا التقدير فإثدتان: إِحْدَاهُمَا: تَنْبِيهُ الْمُؤْمِنِ أَنَّ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِ فَحَسَبُ،

كَمَا قَالَ تَعَالَى: {فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ} [المدثر: 9-10]، يَعْنِي أَنَّهُ يَكُونُ هَذَا

اليوم للكاfer عُسْرًا لَا يُسْرَ مَعَهُ: ثَانِيَتُهُمَا: هِيَ أَنَّ الْخُرُوجَ مِنَ الْأَجْدَاثِ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ، فَإِنَّ

الْخُرُوجَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ وَالْإِنْقِطَاعُ إِلَى الدَّاعِي يَكُونُ لِلْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَخَافُ وَلَا يَأْمَنُ الْعَذَابَ إِلَّا

بِإِيمَانِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ، فَيُؤْتِيهِ اللَّهُ الثَّوَابَ، فَيَبْقَى الْكَافِرُ فَيَقُولُ: هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ (الرازي، 1999:

293/29).

وَجُمْلَةٌ {يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ} فِي مَحَلِّ نَصْبٍ عَلَى الْحَالِ مِنْ ضَمِيرِ {مُهْطِعِينَ}، وَالرَّابِطُ مُقَدَّرٌ، أَوْ مُسْتَأْنَفَةٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ، كَأَنَّهُ قِيلَ: فَمَاذَا يَكُونُ حِينَئِذٍ؟ فِقِيلَ: {يَقُولُ الْكَافِرُونَ} وَجَوِّزْ بَعْضَهُمْ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ حَالِيَةً مِنْ فَاعِلٍ {يَخْرُجُونَ}، وَجُمْلَةٌ {هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ} مَقُولُ الْقَوْلِ (الشوكاني، 2004: 147/5).

### المبحث الخامس: بنية "عسير"

كلمة "عسير" على وزن "فَعِيل"، وهو من أوزان الصفة المشبهة التي تأتي للمبالغة؛ مثل: طويل وشريف. قال البطلانيوسي: "وأما عَسَرَ يَعْسُرُ ففِيهِ لَغْتَانِ: عَسَرَ يَعْسُرُ فَهُوَ عَسِيرٌ، مِثْلُ: حَذَرَ يَحْذَرُ فَهُوَ حَذِيرٌ، وَعَسَرَ يَعْسُرُ فَهُوَ عَسِيرٌ، عَلَى وَزْنِ ظَرْفٍ يَظْرَفُ فَهُوَ ظَرِيفٌ" (البطلانيوسي، 1996: 218/2)، فَمَنْ قَالَ: عَسَرَ يَعْسُرُ، قَالَ: عَسِيرٌ بِالْيَاءِ، وَمَنْ قَالَ: عَسَرَ يَعْسُرُ، قَالَ فِي الْإِسْمِ: عَسِرٌ وَأَعْسَرُ، مِثْلُ حَمِقٌ وَأَحْمَقُ (السهيلي، 2000: 182/7).

وقد وردت كلمة "عسير" في القرآن الكريم في موضعين، وذلك في قوله تعالى: {وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا} [الفرقان: 26]، أي: يوما شديدا صعبا، وكذلك في قوله تعالى: {فَدَلِكْ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ} [المدثر: 9].

ومعنى كلمة "عسير" كمعنى كلمة "عسير": صعب شديد كثير العسر. قال الشاعر (ابن أيدمر، 2015: 15/3):

إِذَا ضَاقَ أَمْرٌ فَادْعُ رَبَّكَ إِنَّهُ قَدِيرٌ عَلَى تَيْسِيرِ كُلِّ عَسِيرٍ

فكلمة "عسير" وكلمة "عسير" كلاهما من أوزان الصفة المشبهة التي تأتي للمبالغة، وكلاهما بمعنى، ولذلك قيل إنهما لغتان (أبو داود، 2002: 1160/4)، غير أن الفرق بينهما هو أن وزن "فَعِل" يستعمل للأشياء الداخلية والخاصة، فدلالته لا تتصف بالعمومية نفسها التي تتصف بها دلالة وزن "فَعِيل": فكلمة "أسف" مثلاً في قوله تعالى: {فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا} معناها: ممتلئ غيظاً وحنقاً وغماً (السعدي، 2000، ص 511)، وهذه حالة عارضة، بينما في قول عائشة ؓ: {إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَسِيفٌ} (البخاري، 1993: 251/1؛ ومسلم، 1955: 313/1)، تعني سريع الحزن والبكاء (الهروي، 1999: 75/1)، وهذه ليست حالة عارضة وإنما وصف له. وكذلك كلمة "بطن" بمعنى: لا يهمه إلا بطنه، و"بطين" بمعنى: كبير البطن واسع، وكلمة "نَشِيطٌ" بمعنى: مندفع - وهي حالة اندفاعية - أما "نَشِيطٌ" فهي صفة عامة (الدوري، 2005، ص 292).

ومن ثم فإن فكلمة "عَسِر" غير كلمة "عَسِير"، فيقال "عَسِير عليه الأمر" عندما يكون الأمر في نفسه يتسم بالشدة والصعوبة؛ أما إذا كان عسيرًا عليه لكنه ليس عسيرًا على غيره فيقال "عَسِر"؛ فقد يعسر أمر ما على طفل ولا يعسر على من هو أكبر منه، وهنا يقال "عَسِر"، أما إذا كان الوصف فيه "عَسِير" فهو يدل على الثبوت خَلقة أو اكتساباً؛ كما في طويل وخطيب وفقيه. فكلمة "عَسِير" تقال عندما يكون الأمر عسيرًا صعبًا في ذاته، أما كلمة "عَسِر" ففيها وصف نسبي (الدوري، 2005، ص 292).

فقوله تعالى: {فَذَلِكِ يَوْمِئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ، عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ} [المدثر: 9-10]، معناه: يَوْمٌ عَسِيرٌ صعب في نفسه؛ لما فيه من الشدائد والأحوال ومخوف الأحوال {عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ} لَأَتَمُّهُم يُنَاقِشُونَ فِي الْحِسَابِ، وَتُسَوِّدُ وُجُوهَهُمْ، وَتَزْرُقُ أَعْيُنَهُمْ، وَتَتَكَلَّمُ جِوَارِحُهُمْ، وَتُظْهِرُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ فَضَائِحَهُمْ، ثُمَّ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ {غَيْرُ يَسِيرٍ} بَعْدَ قَوْلِهِ {عَسِيرٌ} لَهُ وَجْهَانٌ: أَحَدُهُمَا أَنَّهُ وَصَفَهُ أَوَّلًا بِالْعَسْرِ، فَاحْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ عَسْرُهُ عَامًّا لِلْكَلِّ، فَمَيَّزَ الْكُفَّارَ بِاِخْتِصَابِهِمْ بِعُسْرِهِ، وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ وَصَفَهُ أَوَّلًا بِالْعَسْرِ لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ كَذَلِكَ لِلْجَمِيعِ، ثُمَّ لَمَّا كَانَ عَسْرُهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ يَنْكَشِفُ عَنْهُمْ وَيَبْقَى عَلَى الْكَافِرِينَ، بَلْ يَزِيدُ، خُصُّوا بِالذِّكْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ} (أبو حفص النسفي، 2019: 91/15). والعامل في قوله تعالى: {فَإِذَا نَقَرَ فِي النَّاقُورِ، فَذَلِكَ يَوْمِئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ}، هو مدلول الكلام، أي: عسر ذلك اليوم يومئذ، أو ذلك النقر يومئذ (الباقولي، 1999: 888/3).

#### المبحث السادس: بنية "تَعَاَسَر"

كلمة "تَعَاَسَر" على وزن "تَفَاعَلَ"، وهي فعل ماضٍ، يُقَالُ: عَسَرْتُ فَلَانًا، إِذَا أَخَذْتَهُ عَلَى عُسْرِهِ، وَالتَّعَاَسَرُ صُدُورُ الْعُسْرِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، فَالتعاسر كالتساهل من أفعال المشاركة، فيقال: عَاسَرَ بعضهم بعضاً فَتَعَاَسَرُوا، كَمَا يُقَالُ: يَاسَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فَتَيَاسَرُوا، فَ"التَّعَاَسَرُ" ضِدُّ التَّيَاسُرِ، وَالمُعَاَسَرَةُ خِلَافُ المَيَاسَرَةِ، يُقَالُ: "تَعَاَسَرَ القَوْمُ"؛ أي: طَلَبُوا تَعْسِيرَ الأَمْرِ، وَالمعنى أَنَّهُمْ لَمْ يَتَّفِقُوا وَتَشَاكَسُوا وَتَشَاحَنُوا وَسعى كُل طرف منهم لتعسير الأمر وتعقيده (ابن منظور، 1993: 564/4).

وقد وردت كلمة "تَعَاَسَر" في القرآن الكريم في موضع واحد، وذلك في قوله تعالى: {أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُمْ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِمْ وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِمْ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسَرِّضْ لَهُ أُخْرَى} [الطلاق: 6]. وَالمعنى: وَإِنْ تَعَاَسَرَ الرَّجُلُ وَالمَرْأَةُ فِي رِضَاعِ وَالمَرْأَةُ مِنْهُ، فَامْتَنَعَتْ مِنْ رِضَاعِهِ،

وَأَشْتَدَّ الْخِلَافُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَزْجِعَا إِلَى وِفَاقٍ، فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَمًا، وَلَيْسَ لَهُ إِكْرَاهُهَا عَلَى إِرْضَاعِهِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَأْجِرُ لِلصَّبِيِّ مُرْضِعَةً غَيْرَ أُمِّهِ الْبَائِنَةَ مِنْهُ، فَلَا يَبْقَى الْوَلَدُ بِدُونِ رِضَاعَةِ (الطبري، 2001: 67/23).

والتعاسر منه ما هو مالي، كما هو هنا في نفقة الإرضاع في هذه الآية الكريمة، ومنه ما هو غير مالي كرفض الأم إرضاع ولدها، فالتعاسر في الآية، هو الاختلاف بين الزوجين حول أجره الرضاع، أو الإرضاع نفسه (جبل، 2010: 1465/3).

وعلى هذا فإن اختلف الرجل والمرأة، فطلبت المرأة أجره الرضاع كثيرا، ولم يجبهما الرجل إلى ذلك، أو بذل الرجل قليلا، ولم توافقه عليه، فليسترضع له غيرها. وقد كفلت الشريعة السمحة للمولود حقوقه كلها؛ فأمرت الأبوين المنفصلين أن يأتما بينهما بالمعروف في شأن هذا المولود الذي هو أمانة بينهما، وأن يتشاورا في أمره، ويتعاونوا في درء كل أسباب الخلاف حول حقوق طفلهم البريء، أما إذا وصل الأمر إلى أن يتشاكس الأبوان، وأن يتركا المياسرة التي يدعوها الله إليهما، فهنا يسترضع الرجل امرأة أخرى.

وهنا تدل كلمة "تعاسرتم" على ضرورة الحفاظ على الطفل الصغير الذي يستقبل حياته، فلا يستسلم الأبوان لأسباب الخلاف، وعليهما أن يُقاوما كل دواعي التفكك، وألا يلجئا إلى استئجار مرضعة إلا إذا "تعاسرا". وكلمة "تعاسر" في لُغَةِ الْعَرَبِ: فِعْلٌ مِنْ فَاعِلَيْنِ، فَإِذَا قَنَعَتِ الزَّوْجَةُ بِأُجْرَتِهَا الَّتِي أَوْجَبَهَا اللَّهُ تَعَالَى لَهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَلَمْ تُعَاسِرْ زَوْجَهَا، فَهِيَ عَلَى حَقِّهَا فِي الْأُجْرَةِ الْمُؤْتَمَرَةِ بِالْمَعْرُوفِ، فَإِنْ لَمْ تَرْضَ هِيَ إِلَّا بِأَكْثَرِ مِنْ أُجْرَةٍ مِثْلِهَا، وَأَبَى الْأَبُ إِلَّا أُجْرَةَ مِثْلِهَا، فَهَذَا هُوَ التَّعَاسُرُ، وَلِلْأَبِ حِينَئِذٍ أَنْ يَسْتَرْضِعَ لَوَلَدِهِ غَيْرَهَا بِأُجْرَةٍ مِثْلِهَا، أَوْ بِأَقَلِّ، أَوْ بِأَجْرَةٍ إِنْ وَجَدَ (ابن حزم، د.ت: 175/10).

### النتائج:

- توصلت الدراسة إلى عدة نتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:
- الأبنية الصرفية لمادة "عسر" كلها تدور حول الصعوبة والشدة؛ ولذلك يُطلق على العجز عن أداء المهام "عسر"، ويُطلق على الالتواء "عسر"، ويُطلق على الضيق "عسر"، ومن هنا وُصف يوم القيامة في القرآن الكريم بأنه يوم عسير، ويوم عسر.
  - في قوله سبحانه: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} [الشرح: 5-6]، الْعُسْرُ مُكْرَرٌ بِلَفْظِ التَّعْرِيفِ، فَكَانَ عُسْرًا وَاحِدًا، وَالْيُسْرُ مُكْرَرٌ بِلَفْظِ التَّنْكِيرِ، فَكَانَا يُسْرَيْنِ، فَكَانَ الْآيَةُ تَقُولُ: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ ذَلِكَ الْعُسْرِ يُسْرًا آخَرَ. فالعسر معرّف في الموضوعين، فهو

واحد (العسر الأول هو عينه العسر الثاني) وأما اليسر فهو يسران؛ اليسر الأول واليسر الثاني، لأن الكلمة منكرة ومتكررة، إذن في الآيتين الكريمتين يسران، وعسر واحد؛ لذلك قالوا: "لن يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ".

- قوله تعالى في سورة "الطلاق": {سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا} [الطلاق: 7]، وقوله تعالى في سورة "الشرح": {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} [الشرح: 5-6]، ليس تكراراً؛ فأيتا "الشرح" جاءت فيهما {مَعَ}؛ أي أن "العسر" يصطحب معه "يسرين"، وآية "الطلاق" تقول {بَعْدَ}؛ أي أن كل عسر لا بد أن يتبعه يسر. فأصبح الحاصل أن "العسر" معه يسران وبعده يسر؛ فهو مُحاط بثلاثة من اليسر.

- قوله سبحانه: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ} [البقرة: 280]، جاءت فيه "كَانَ" تامة بمعنى "وقع وحدث"، ولهذا احتج جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ أَنَّ الْآيَةَ هُنَا عَامَّةٌ فِي كُلِّ دَيْنٍ، ولا تختص بالمعسرين في مسألة الربا، والقول بأن "كَانَ" هنا ناقصة، وحذف الخبر لدلالة الكلام عليه، قول فيه من التأويل التعسفي ما فيه، وما لا يحتاج إلى تأويل أولى وأجدر بالقبول مما يحتاج إلى تأويل.

- كلمة "ذو" تشير إلى التمكن من الشيء أكثر من "صاحب"، فالذي يمر بضائقة صغيرة يُقال له "صاحب عسرة" ولا يُقال له "ذو عسرة" إلا إذا كانت الضائقة شديدة يتعذر معها وجود المال بأي حال. وهذا الفرق يخالف ما ذهب إليه ابن عطية رحمه الله.

- وزن "فَعِلَ" يستعمل للأشياء الداخلية والخاصة، بينما وزن "أَفْعَلَ" كما في كلمة "أعسر" يستعمل للصفات الظاهرة والجسمية.

- كلمة "عَسِير" وكلمة "عَسِر" كلاهما من أوزان الصفة المشبهة التي تأتي للمبالغة، وكلاهما بمعنى، ولذلك قيل إنهما لغتان، غير أن الفرق بينهما هو أن الوصف إذا كان فيه "عَسِير" فهو يدل على الثبوت خِلقة أو اكتساباً، فكلمة "عَسِير" تقال عندما يكون الأمر عسيراً صعباً في ذاته، أما كلمة "عَسِر" ففيها وصف نسبي؛ فإذا كان الأمر عسيراً على أحد لكنه ليس عسيرا على غيره فيقال "أمر عَسِر".

وأوصت الدراسة بما يأتي:

- عمل دراسة لغوية سياقية لمادة "يسر" في القرآن الكريم؛ لأن معرفة المعنى تتكامل مع



- معرفة ضده، ويُظهر جمال إحداهما الأخرى.
- اعتماد المنهج التحليلي في تحليل أبنية المواد اللغوية لفهم دلالتها في سياق القرآن الكريم.
  - توجيه الانتباه نحو توظيف الأبنية في سياق الآيات القرآنية، لتحديد الدلالة الدقيقة لكل بنية.
  - تسليط الضوء على الترابط الدلالي، وتحليل كيفية ترابط الأبنية لفهم أنواع الدلالات لكل بنية.

## المراجع:

- إبراهيم، زينب خليل. (2019). نظرات في التفسير البياني لسورة الشرح، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، (28)، 591-547.
- الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). تهذيب اللغة (محمد عوض مرعب، تحقيق) دار إحياء التراث العربي.
- الألباني، محمد. (1985). السلسلة الصحيحة (ط4). المكتب الإسلامي.
- ابن أيدمر، محمد بن أيدمر. (2015). الدر الفريد وبيت القصيد (كامل سلمان الجبوري: تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الباقولي، علي بن الحسين بن علي. (1999). إعراب القرآن للباقولي المنسوب خطأ للزجاج، (إبراهيم الإبياري، تحقيق) (ط4). دار الكتاب المصري، ودار الكتب اللبنانية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1993). صحيح البخاري، (مصطفى ديب البغا، تحقيق) (ط5). دار ابن كثير، ودار اليمامة.
- البَطْلَوَيْسِي، عبد الله بن محمد. (1996). الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، (مصطفى السقا، وعبد المجيد حامد، تحقيق) مطبعة دار الكتب المصرية.
- البغوي، أبو محمد. (1989). معالم التنزيل. (محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، تحقيق) دار طيبة.
- بيات، الشيخ بيت الله. (د.ت). معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري (ط6). مؤسسة النشر الإسلامي.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد. (1999). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (محمد عبد الرحمن المرعشلي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- التنوخي، المحسن بن علي. (1978). الفرج بعد الشدة، (عبود الشالجي، تحقيق)، دار صادر.
- التهانوي، محمد. (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان.
- جيل، محمد حسن. (2010). المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب.

- الجبوري، مؤيد تركي علي. (2018). أحوال المعسرين في القرآن الكريم: دراسة موضوعية، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، 25(7)، 91-118.
- أبو جحجوح، يحيى محمد. (2015). المضامين النفسية المستنبطة من سورة الشرح وتطبيقاتها في الإرشاد المدرسي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، 23(2)، 125-141.
- جدية، عمر. (2010). منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء، دار الكتب العلمية.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (د.ت). المحلى بالآثار (عبد الغفار سليمان البنداري، تحقيق)، دار الفكر.
- أبو حفص النسفي، عمر بن محمد. (2019). التيسير في التفسير، (ماهر أديب حبوش، تحقيق)، دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث.
- الحموي، تقي الدين ابن حجة. (1997). طيب المذاق من ثمرات الأوراق، (أبو عمار السخاوي، تحقيق)، دار الفتح.
- الحموي، تقي الدين ابن حجة. (د.ت). ثمرات الأوراق (مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف للشهاب الألبشيبي)، مكتبة الجمهورية العربية.
- حميد، طيار فاضل، وغانم، سليمة جبار. (2023). مصادر الأفعال الثلاثية المجردة في شعر صادق القاموسي: دراسة في الدلالة الصرفية، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، 48(3)، 89 - 107.
- الحميري، نشوان بن سعيد. (1999). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، تحقيق)، دار الفكر المعاصر، ودار الفكر.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (1999). البحر المحيط في التفسير، (صدقي محمد جميل، تحقيق) دار الفكر.
- خليل، إبراهيم محمود. (2015). في اللسانيات ونحو النص (ط3). دار المسيرة.
- أبو داود، سليمان بن نجاح. (2002). مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مجمع الملك فهد.
- الدوري، محمد ياس خضر. (2005). دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، كلية التربية، جامعة بغداد، العراق.
- الرازي، محمد بن عمر. (1999). مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (ط2). دار إحياء التراث العربي.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1999). مختار الصحاح، (يوسف الشيخ محمد، تحقيق) (ط5). المكتبة العصرية، والدار النموذجية.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (2000). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (عبد الرحمن بن معلا اللويحق، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.
- سلامة، آلاء يوسف جمعة. (2017). اليسر والعسر في ضوء القرآن الكريم: دراسة موضوعية، [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.
- السمين الحلبي، شهاب الدين. (د.ت). الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. (أحمد محمد الخراط، تحقيق)، دار القلم.



- السهيلى، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد. (2000). *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام* (عمر عبد السلام السلامي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب* (عبد السلام هارون. تحقيق) (ط3). مكتبة الخانجي.
- الشنقيطي، محمد الأمين. (1995). *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، دار الفكر.
- الشوكاني، محمد بن علي. (1993). *فتح القدير*، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب.
- صافي، محمود. (1995). *الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، مع فوائد نحوية هامة* (ط3). دار الرشيد، ومؤسسة الإيمان.
- الصريرة، طالب محمد عبد القادر. (2010). *آليات العمل الحضاري في سورة الشرح*، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 25(3)، 11-38.
- الصعدي، عبد المتعال. (2005). *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* (ط17). مكتبة الآداب.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (2001). *تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"*. (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الطبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله. (2013). *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)* (جميل بني عطا، ومحمد عبد الرحيم سلطان العلماء، تحقيق)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"*، الدار التونسية للنشر.
- ابن عرفة، محمد بن محمد. (1986). *تفسير ابن عرفة* (المناعي حسن، تحقيق)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية.
- العرفج، منال عبداللطيف أحمد. (2023). *أبنية كلمات القرآن وأثرها في المعنى*، *المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل: العلوم الإنسانية والإدارية*، 24(2)، 16-22.
- عزت، دروزة محمد. (1963). *التفسير الحديث*، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2003). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبد الشافي محمد، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- عمير، أحمد خضير. (2016). *آيات العسر في القرآن الكريم: دراسة موضوعية*، *مجلة الجامعة العراقية*، 35(3)، 30-60.
- غزوي، فيصل بن جميل بن حسن. (2020). *لن يغلب عسر يسرين*، *مجلة التوحيد*، 49(588)، 38-41.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة*، دار الفكر.
- الفراء، يحيى بن زياد. (2013). *معاني القرآن* (أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، تحقيق)، (ط4). دار الكتب والوثائق القومية.



- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (1996). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* (محمد علي النجار، تحقيق)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، المكتبة العلمية.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964). *الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان* (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق) (ط2)، دار الكتب المصرية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (2019). *التبيان في أيمان القرآن* (عبد الله بن سالم البطاطي، ومحمد أجمل الإصلاحي، وعبد الرحمن بن معاضة الشهري، تحقيق) (ط4). دار عطاءات العلم.
- الكردي، كوسره خضر محمد أمين هه ناري. (2014). *مفهوم اليسر والعسر في القرآن الكريم: دراسة موضوعية*، جامعة أم درمان الإسلامية.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج. (1955). *صحيح مسلم* (عبد الباقي محمد فؤاد، تحقيق)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- مصطفى، جلال. (2021). *لسانيات النص في التراث البلاغي، مجلة الموروث*، 9(1)، 88-96.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1993). *لسان العرب* (ط3)، دار صادر.
- موهوب، أحمد. (2017). *المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني*، مجلة الآداب والحضارة الإنسانية، 11 (22)، 107-130. <https://doi.org/10.37575/h/Ing/230004>
- النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين. (1993). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* (عميرات زكريا، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الهروري، أحمد بن محمد. (1999). *الغريبين في القرآن والحديث* (أحمد فريد المزيدي، تحقيق)، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الواحدي، علي بن أحمد. (1994). *الوسيط في تفسير القرآن المجيد* (عبد الموجود، عادل أحمد، ومعوذ، علي محمد، وصيرة، أحمد محمد، والجمال، أحمد عبد الغني، وعويس، عبد الرحمن، والفرماوي، عبد الحي، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الواحدي، علي بن أحمد بن محمد. (2008). *التفسير البسيط*، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

## References

- Ibrāhīm, Zaynab Khalil. (2019). *Nazarāt fi al-tafsir al-bayāni li-Sūrat al-Sharḥ, Majāllat Kulliyat al-Imām al-A‘zam al-Jāmi‘ah*, (28), 547-591, (in Arabic).
- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2001). *Tahdhib al-lughah* (Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, taḥqīq) Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Albānī, Muḥammad. (1985). *al-Silsilah al-ṣaḥīḥah* (4<sup>th</sup> ed.). al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).



- Ibn Aydamur, Muḥammad ibn Aydamur. (2015). *al-Durr al-farīd & Bayt al-qaṣīd* (Kāmil Salmān al-Jubūrī : taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Bāqūlī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī. (1999). *i‘rāb al-Qur‘ān llbāqwlī al-mansūb khaṭa‘ lil-Zajāj*, (Ibrāhīm al-Ibyārī, taḥqīq) (4<sup>th</sup> ed.). Dār al-Kitāb al-Miṣrī, & Dār al-Kutub al-Lubnāniyah, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Muṣṭafā Dīb al-Bughā, taḥqīq) (5<sup>th</sup> ed.). Dār Ibn Kathīr, & Dār al-Yamāmah, (in Arabic).
- al-Baṭālaywsī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. (1996). *al-Iqtīdāb fī Sharḥ adab al-Kitāb*, (Muṣṭafā al-Saqqā, & ‘Abd al-Majīd Ḥāmīd, taḥqīq) Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- al-Baghawī, Abū Muḥammad. (1989). *Ma‘ālim al-tanzīl*. (Muḥammad ‘Abd Allāh al-Nimr, & ‘Uthmān Jum‘ah Ḍumayriyah, & Sulaymān Muslim al-Ḥarsh, taḥqīq) Dār Ṭaybah, (in Arabic).
- Bayāt, al-Shaykh Bayt Allāh. (N. D). *Mu‘jam al-Furūq al-lughawīyah al-ḥawī li-kitāb Abī Hilāl al-‘Askarī & juz‘an min Kitāb al-Sayyid Nūr al-Dīn al-Jazā‘iri* (6<sup>th</sup> ed.). Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Bayḍawī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad. (1999). *Anwār al-tanzīl & asrār al-ta‘wīl*, (Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, taḥqīq), Dār lhyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Tanūkhī, al-Muḥsin ibn ‘Alī. (1978). *al-Faraj ba‘da al-shiddah*, (‘Abbūd alshālajā, taḥqīq), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Tahānawī, Muḥammad. (1996). *Mawsū‘at Kashshāf iṣṣilāḥāt al-Funūn & al-‘Ulūm*, Maktabat Lubnān, (in Arabic).
- Jabal, Muḥammad Ḥasan. (2010). *al-Mu‘jam al-ishṭiqāqī al-mu‘aṣṣal li-alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*, Maktabat al-‘Adāb, (in Arabic).
- al-Jubūrī, Mu‘ayyad Turkī ‘Alī. (2018). Aḥwāl al-m‘ṣryn fī al-Qur‘ān al-Karīm: dirāsah mawḍū‘iyah, *Majallat Jāmi‘at Tikrit lil-‘Ulūm al-Insāniyah*, 25 (7), 91-118, (in Arabic).
- Abū Jaḥjūh, Yaḥyā Muḥammad. (2015). al-Maḍāmīn al-nafsiyah al-mustanbaṭah min Sūrat al-Sharḥ & taṭbīqātuhā fī al-Irshād al-Mudarrisi, *Majallat al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah lil-Dirāsāt al-Tarbawīyah & al-nafsiyah*, 23 (2), 125-141, (in Arabic).
- Jiddiyat, ‘Umar. (2010). Manhaj al-istiqrā‘ ‘inda al-uṣūliyyīn & al-fuqahā’, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad. (N. D). *al-Muḥallā & al-āthār* (‘Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Abū Ḥafṣ al-Nasafī, ‘Umar ibn Muḥammad. (2019). *al-Taysīr fī al-tafsīr*, (Māhir Adīb Ḥabūsh, taḥqīq), Dār al-Lubāb lil-Dirāsāt & taḥqīq al-Turāth, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Taqī al-Dīn Ibn ḥujjat. (1997). *Ṭayyib al-Madhāq min Thamarāt al-Awrāq*, (Abū ‘Ammār al-Sakhāwī, taḥqīq), Dār al-Faṭḥ, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Taqī al-Dīn Ibn ḥujjat. (N. D). *Thamarāt al-Awrāq (maṭbū‘ bhāmsh al-Mustaṭraf fī kull Fann mustaṭraf llshhāb al-Abshyhy)*, Maktabat al-Jumhūriyah al-‘Arabiyyah, (in Arabic).
- Ḥamīd, Tayyār Fāḍil, & Ghānim, Salīmah Jabbar. (2023). maṣādir al-af‘āl al-thulāthiyah almjrdh fī shi‘r Ṣādiq al-qāmūsi : dirāsah fī al-dalālah al-ṣarfīyah, *Majallat Abḥāth al-Baṣrah lil-‘Ulūm al-Insāniyah*, 48 (3), 89-107, (in Arabic).



- al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd. (1999). *Shams al-‘Ulūm & dawā’ kalām al-‘Arab min al-kulwm*, (Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh al-‘Umarī, wmtḥr ibn ‘Alī al-Iryānī, & Yūsuf Muḥammad ‘Abd Allāh, taḥqīq), Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, & Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1999). *al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr*, (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, taḥqīq) Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Khalīl, Ibrāhīm Maḥmūd. (2015). *fi al-lisāniyāt & naḥwa al-naṣṣ* (3<sup>rd</sup> ed.). Dār al-Masīrah.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn Najāḥ. (2002). *Mukhtaṣar al-Tabayīn li-hijā’ al-tanzīl*, Majma‘ al-Malik Fahd, (in Arabic).
- al-Dūrī, Muḥammad Yās Khidr. (2005). *daqā’iq al-Furūq al-lughawīyah fi al-Bayān al-Qur’ānī* [utrūḥat duktūrāh ghayr manshūrah], Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi‘at Baghdād, al-‘Irāq, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1999). *Mafātiḥ al-ghayb aw al-tafsīr al-kabīr* (2<sup>nd</sup> ed.). Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir. (1999). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ*, (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, taḥqīq) (5<sup>th</sup> ed.). al-Maktabah al-‘Aṣriyah, & al-dār al-Namūdhajīyah, (in Arabic).
- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Naṣīr ibn ‘Abd Allāh. (2000). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi tafsīr kalām al-Mannān*, (‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘allā al-Luwayhiq, taḥqīq), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Salāmah, Ālā’ Yūsuf Jum‘ah. (2017). *al-Yusr wāl’sr fi daw’ al-Qur’ān al-Karīm : dirāsah mawḍū‘iyah*, [Risālat majistīr ghayr manshūrah], Kulliyat uṣūl al-Dīn, al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah, Ghazzah, Filasṭīn, (in Arabic).
- al-Samīn al-Ḥalabī, Shihāb al-Dīn. (N. D). *al-Durr al-maṣūn fi ‘ulūm al-Kitāb al-maknūn*. (Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, taḥqīq), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-Suhaylī, Abū al-Qasīm ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. (2000). *al-Rawḍ al-unuf fi sharḥ al-sīrah al-Nabawīyah li-Ibn Hishām* (‘Umar ‘Abd al-Salām al-Sallāmī, taḥqīq), Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Sibawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (1988). *al-Kitāb* (‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq) (3<sup>rd</sup> ed). Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn. (1995). *Aḍwā’ al-Bayān fi ḥikmah al-Qur’ān bi-al-Qur’ān*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1993). *Fath al-qādir*, Dār Ibn Kathīr, & Dār al-Kalim al-Ṭayyib, (in Arabic).
- Ṣāfi, Maḥmūd. (1995). *al-jadwal fi i‘rāb al-Qur’ān & ṣarfīhi & bayānihi, ma‘a fawā’id naḥwīyah ḥammah* (3<sup>rd</sup> ed.). Dār al-Rashīd, & Mu‘assasat al-imān, (in Arabic).
- al-Ṣarāyirah, Ṭalīb Muḥammad ‘Abd-al-Qādir. (2010). āliyat al-‘amal al-ḥadāri fi Sūrat al-sharḥ, *Majallat Mu‘tah lil-Buḥūth & al-Dirāsāt, Silsilat al-‘Ulūm al-Insāniyah & al-Ijtima‘īyah*, 25 (3), 11 – 38, (in Arabic).
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *Tafsīr al-Ṭabarī “Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān”*. (‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq), Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (2013). *Fattūḥ al-ghayb fi al-kashf ‘an qinā’ al-rayb (Ḥāshiyat al-Ṭībī ‘alā al-Kashshāf)* (Jamīl Banī ‘Aṭā, & Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm Sulṭān al-‘ulamā’, taḥqīq), Jā‘izat Dubayy al-Dawliyah lil-Qur’ān al-Karīm, (in Arabic).



- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *al-Taḥrīr & al-tanwīr 'taḥrīr al-ma' nā al-sadīd & tanwīr al-'aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, (in Arabic).
- Ibn 'Arafah, Muḥammad ibn Muḥammad. (1986). *Tafsīr Ibn 'Arafah* (al-Mannā' ī Ḥasan, taḥqīq), Markaz al-Buḥūth bi-al-Kullīyah al-Zaytūnah, (in Arabic).
- al-'Arfaḥ, Manāl 'Abd al-Laṭīf Aḥmad. (2023). Abniyat Kalimāt al-Qur'ān & atharuhā fī al-ma' nā, *al-Majallah al-'Ilmiyah li-Jāmi'at al-Malik Fayṣal: al-'Ulūm al-Insāniyah & al-idāriyah*, 24 (2), 16-22, (in Arabic).
- 'Izzat, Darwazah Muḥammad. (1963). *al-Tafsīr al-ḥadīth*, Dār lhyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, (in Arabic).
- Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. (2003). *al-Muḥarrir al-Wajiz fī tafsīr al-Kitāb al-'Aziz* ('Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- 'Umayr, Aḥmad Khuḍayr. (2016). āyāt al-'usr fī al-Qur'ān al-Karīm : dirāsah mawḍū'iyah, *Majallat al-Jāmi'ah al-'Irāqīyah*, 35 (3), 30-60, (in Arabic).
- Ghazzāwī, Fayṣal ibn Jamīl ibn Ḥasan. (2020). lan yaghlib 'usr yusryn, *Majallat al-tawḥīd*, 49 (588), 38-41, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-lughah*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Farrā', Yahyā ibn Ziyād. (2013). *Ma'ānī al-Qur'ān* (Aḥmad Yūsuf Najātī, & Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq), (4<sup>th</sup> ed.). Dār al-Kutub & al-Wathā'iq al-Qawmiyyah, (in Arabic).
- al-Fayrūz'ābādā, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Ya'qūb. (1996). *Baṣā'ir dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Aziz* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq), al-Majlis al-'Alā lil-Shu'un al-Islāmiyyah, (in Arabic).
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. (N. D). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr*, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1964). *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān wālmbyn li-mā taḍammanahu min al-Sunnah & āy al-Furqān* (Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq) (ṭ2), Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. (2019). *al-Tibyān fī Ḥikmah al-Qur'ān* ('Abd Allāh ibn Salīm al-Baṭāṭī, & Muḥammad Ajmal al-iṣlāhī, & 'Abd al-Raḥmān ibn Ma'ādh al-Shahrī, taḥqīq) (4<sup>th</sup> ed.). Dār 'aṭā'at al-'Ilm, (in Arabic).
- al-Kurdī, Kawsarah Khidr Muḥammad Amīn hah Nārī. (2014). *Mafhūm al-Yusr & al-'usr fī al-Qur'ān al-Karīm : dirāsah mawḍū'iyah*, Jāmi'at Umm Durmān al-Islāmiyyah, (in Arabic).
- Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥajjāj. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim* ('Abd al-Bāqī Muḥammad Fu'ād, taḥqīq), Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī & Shurakāh, (in Arabic).
- Muṣṭafawī, Jalāl. (2021). Lisāniyyāt al-naṣṣ fī al-Turāth al-balāghī, *Majallat al-Mawrūth*, 9 (1), 88-96.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab* (3<sup>rd</sup> ed.), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Mawḥūb, Aḥmad. (2017). al-Maqām aw al-siyāq bayna al-mafhūm al-'Arabī & al-Gharbī & dawruhu fī fahm Maqāṣid al-khiṭāb al-Qur'ānī, *Majallat al-Ādāb & al-ḥaḍārah al-Insāniyah*, 11 (22), 107-130.  
<https://doi.org/10.37575/h/Ing/230004>, (in Arabic)



- al-Nisābūrī, al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn. (1993). *Gharā'ib al-Qur'ān & raghā'ib al-Furqān* (ʿUmayrāt Zakariyā, taḥqīq), Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, (in Arabic).
- al-Harawī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1999). *al-Ghrybyn fi al-Qur'ān & al-ḥadīth* (Aḥmad Farīd al-Mazīdī, taḥqīq), Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz.
- al-Wāḥidī, ʿAlī ibn Aḥmad. (1994). *al-Wasīṭ fi tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* (ʿAbd al-Mawjūd, ʿĀdil Aḥmad, & Muʿwwaḍ, ʿAlī Muḥammad, & Šyrah, Aḥmad Muḥammad, & al-Jamal, Aḥmad ʿAbd al-Ghanī, & ʿuways, ʿAbd al-Raḥmān, & al-Farmāwī, ʿAbd al-Ḥayy, taḥqīq), Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, (in Arabic).
- al-Wāḥidī, ʿAlī ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (2008). *al-Tafsīru al-basīṭ*, ʿImādat al-Baḥṭh al-ʿIlmī, Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyah, (in Arabic).





## Derivations of the Linguistic Root (*dha.ka.ra*) in the Holy Qur'an and It's Functions in Light of the Theory of Knowledge

Norah Bin Auadh Bin Abdullah Al-Shehri\*

[Norahshehri4219@gmail.com](mailto:Norahshehri4219@gmail.com)

### Abstract

This research dealt with the linguistic root (*dha.ka.ra*) and its derivations in the Holy Qur'an, through its meanings, connotations, and functions in light of the theory of knowledge. The research includes an introduction and three sections. The first section dealt with the definition of *Al-dhikr*, the second section dealt with the positions of the root (*dha.ka.ra*) and its derivatives in the Holy Qur'an, and the third section dealt with the meanings of *Al-Tathakur* and its functions in the Holy Qur'an. The research concluded that the common meaning of *Al-Tathakur* (remembering) is: retrieving previous information intentionally and consciously, recalling it in the heart, or mentioning it with the tongue. The linguistic root (*dha.ka.ra*) is mentioned in the Holy Qur'an in two hundred and ninety-two places. In one hundred and fifty-five places, it appears in the verbal form, including twenty-eight places in the past tense, seventy-one places in the present tense, and fifty-six places in the imperative form. However, the nominal form appeared in one hundred and thirty-seven places, and its forms and connotations varied, and the context is what governs the meaning in each of them. It is noticeable in the verses urging *Al-Tathakur* that mental functions such as remembering, thinking, and contemplating work together as characteristics of human beings.

**Keywords:** The Root (*dha.ka.ra*), Functions of *Al-dhikr*, Theory of Knowledge, The Holy Qur'an, Awareness and Philosophy.

\* Ph.D Scholar in Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Shehri, Norah Bin Auadh bin Abdullah. (2024). Derivations of the Linguistic Root (*dha.ka.ra*) in the Holy Qur'an and It's Functions in Light of the Theory of Knowledge, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 400-423.

© 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.



## اشتقاقات الجذر اللغوي (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم ووظائفه في ضوء نظرية المعرفة

نورة بنت عوض بن عبد الله الشهري\*

[Norahshehri4219@gmail.com](mailto:Norahshehri4219@gmail.com)

### الملخص:

تناول هذا البحثُ الجذرَ اللغويَّ (ذ.ك.ر) واشتقاقاته في القرآن الكريم، من خلال معانيه ودلالاته ووظائفه في ضوء نظرية المعرفة، ويهدف إلى التعريف بمواضع جذر (ذ.ك.ر)، ودلالاته واشتقاقاته في القرآن الكريم، وتوضيح معانيه ووظائفه في ضوء نظرية المعرفة، ويضم البحث مقدمةً وثلاثة مباحث، تناول المبحثُ الأول تعريف الذكر، والمبحث الثاني تناول مواضع جذر (ذ.ك.ر)، ومشتقاته في القرآن الكريم، والمبحث الثالث تناول معاني الذكر، ووظائفه في القرآن الكريم. وتوصل إلى أن المعنى المشترك للتذكر هو: استرجاع معلومات سابقة عن قصد ووعي، أو استحضارها بالقلب، أو ذكرها باللسان. وقد ورد الجذر اللغوي (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم في ميتين واثنين وتسعين موضعًا، فجاء في مئة وخمسة وخمسين موضعًا بالصيغة الفعلية، منها ثمانية وعشرون موضعًا بصيغة الماضي، وواحد وسبعون موضعًا بصيغة المضارع، وستة وخمسون موضعًا بصيغة الأمر، أمَّا الصيغ الاسمية فجاءت في مئة وسبعة وثلاثين موضعًا، وتنوعت فيها الصيغ والدلالات، والسياق هو الذي يحكم المعنى في كل منها. وأن من وظائف التَّدَكُّر مجيئه آلية من آليات المعرفة الحدسية التلقائية المباشرة، وتحفيز الوعي والعقل الخامل على تعقل الأشياء والأوضاع بصورة منطقية صحيحة. ومن الملاحظ في الآيات الحائثة على التَّدَكُّر أن الوظائف العقلية كالتَّدَكُّر والتفكير والتدبر تعمل معًا باعتبارها خاصية من خواص الكينونة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: جذر (ذ.ك.ر)، ووظائف الذكر، نظرية المعرفة، القرآن الكريم، الوعي

والفلسفة.

\* طالب دكتوراه في اللغويات - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهري، نورة بنت عوض بن عبد الله. (2024). اشتقاقات الجذر اللغوي (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم ووظائفه في ضوء نظرية المعرفة، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 400-423.

© نُشر 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 إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

## المقدمة:

لقد قدّم القرآن الكريم هيكلًا عامًا لوظائف العقل، ودوره في تحصيل المعرفة، بما يخدم منهجه في دعوة الناس كافة إلى عبادة الله وحده، وشمول المنهج وعمومه لأفراد البشر قاطبة، ومخاطبتهم من خلال وظائف العقل بما يتناسب مع أحوال المدعوين، ومع الموقف الذي يقدم لهم فيه الحقيقة، وإذا قرأنا كتاب الله سبحانه وجدنا أنه يقدم لنا مجموعة من الألفاظ الدالة على وظائف الفطرة العاقلة، يخاطب بها الناس من أجل أن يُعْمَلُوا عقولهم، ويُقبلوا على عبادة الله وحده (الكردي، 1992، ص 629، 630).

والقرآن الكريم في طريقة معالجته لمسألة الإدراك يتميز عن سائر المذاهب الفلسفية التي جعلت مسألة الإدراك مسألةً نظريةً فيها طابع التحكم المادي، فهو يركز على وظيفة الإدراك العقلي، وفعاليتها في توجيه الإنسان توجيهًا صحيحًا في الاعتقاد والعمل، ولعل أهم الوظائف التي ينتهجها القرآن الكريم في تفسير الإدراك العقلي تفسيرًا وظيفيًا هي: (وظيفة التعقل، والتفكير، والتدبر، والنظر، والفقه، والتدبُّر)، ولا تعمل هذه الوظائف بصورة منفصلة عن الكينونة الإنسانية، بل تعمل بشكل مترابط متكامل، فالإنسان ذو اللب يتذكر ويتفكر ويتدبر ويعقل في الكينونة الإنسانية الواحدة (الكردي، 1992، ص 642).

كما إن القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي أولى قضايا المعرفة ما تستحق من العناية والاهتمام، وأجاب عن الكثير من تساؤلاتها، وحل الكثير من مشكلاتها، فالمعرفة ما هي إلا تجسيد لتحرر الذات من الطبيعة، وسيطرتها عليها، وتحويلها موضوعًا للمعرفة، وتعد تجسيدًا حيًّا لجدلية العلاقة بين الذات (العارفة) والموضوع (المعروف)، ذلك أن المعرفة لم تعد تكتفي بالملاحظة المدققة للواقع التجريبي، بل أضحت البنية العقلية تلعب دورًا كبيرًا في بناء المعرفة، واصبح للخيال العلمي ومختلف ضروب التفكير دور في تطور المعرفة الإنسانية، وهذه القضايا في جملتها هي ما يمكن أن نسميه بـ (نظرية المعرفة) (الحميري، 2013، ص 12-13).

وفي هذا البحث ستعتمد الباحثة على وظيفة التَّدبُّر ودوره في تحصيل المعرفة، وتتبع الجذر اللغوي (ذكر) ومشتقاته في القرآن الكريم، مع الوقوف على أهم المعاني والصيغ التي ورد بها في القرآن الكريم، وإن لم يستقص هذا البحث كل الآيات بالشرح والتحليل؛ نظرًا لضيق المقام.



وقد اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي، من خلال جمع الآيات، وما جاء فيها من تفسيرات وأقوال، ثم استخلاص ما ينتج عن ذلك من دلالات ومميزات ووظائف. ومن الدراسات السابقة:

- أيام عبد الناصر رمضان، (الذكر والذاكرون في القرآن الكريم رسالة موضوعية)، بإشراف: د. وليد محمد العامودي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، 2014م.

هذه الدراسة قدمت لاستكمال درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، وجاءت في ثلاثة فصول، الأول: ذكر الله تعالى وارتباطه بالفضائل، والثاني: التذكير بآيات الله تعالى، والثالث: الذاكرون لله، وتشابه هذه الرسالة مع بحثي في الجذر اللغوي (ذ.ك.ر)، وكذلك في المبحث الثالث من الفصل الأول معاني الذكر في القرآن الكريم، غير أنها تختلف عن بحثي في المنهج المتبع إذ اعتمدت تلك الرسالة على المنهج الاستقرائي والموضوعي، أما هذا البحث فقد اعتمدت الباحثة فيه على المنهج الوصفي التحليلي في تتبع الآيات ووصفها وتحليلها من خلال نظرية المعرفة.

- أحلام لشهب و(آخرون)، الذكر ودوره في إثراء الزاد الروحي دراسة كتاب (فن الذكر والدعاء للشيخ محمد الغزالي)، بإشراف: د. علي خضرة، مذكرة تخرج للحصول على شهادة البكالوريوس، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، الجزائر، 2020م.

هذه الدراسة قدمت لاستكمال درجة البكالوريوس في الدعوة والثقافة الإسلامية، وجاءت في ثلاثة مباحث، الأول: ماهية الذكر وفضائله، والثاني: أهمية الزاد الروحي ومقاصده، والثالث: علاقة الذكر بالزاد الروحي من خلال الكتاب، وتختلف هذه الدراسة بشكل كبير عن هذا البحث من حيث المباحث وأقسامها وآلية التحليل المتبعة فيها، ولا تتوافق مع هذا البحث إلا في مفهوم الذكر وفضله في القرآن الكريم.

- نوال طارق حسان مناصرة، مادة (ذ ك ر) في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، بإشراف: د. نصر الله الشاعر، رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2020م.

هذه الدراسة قدمت لاستكمال درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، وجاءت في ثلاثة فصول، الأول: المعاني المعجمية لمادة (ذ.ك.ر)، والثاني: دلالات الأبنية الصرفية للكلمات التي صيغت من الجذر (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم، والثالث: الذكر في القرآن الكريم دراسة أسلوبية "العدول" أنموذجا، وتشابه هذه الدراسة مع هذا البحث في الجذر اللغوي (ذ.ك.ر)، وكذلك في المبحث الثاني

من الفصل الأول، والذي هو بعنوان: دلالات الجذر (ذ.ك.ر) في السياق القرآني، غير أن بحثي لم يتضمن جميع الدلالات المذكورة في هذه الرسالة، إنما تناول الدلالات التي تتعلق بموضوع البحث فقط، وتختلف هذه الرسالة عن بحثي في طريقة التحليل وأليته، فقد تضمنت دراستها المعاني المعجمية والدلالات الصرفية للجذر، واتخذت من "العدول" أنموذجاً، أما هذا البحث فقط اعتمد على جذر (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم وتوضيح مفهومه ومعانيه ووظائف التذكر في ضوء نظرية المعرفة.

وقد اقتضى البحث أن يكون في ثلاثة أقسام، تسبقها مقدمة:

أولاً: مفهوم الذكر:

- في اللغة والاصطلاح.

- التذكر في الوعي الفلسفي المعاصر.

- التذكر في القرآن الكريم.

ثانياً: مواضع جذر (ذ.ك.ر) ومشتقاته في القرآن، وجاء في موضعين:

- المواضع التي جاء فيها على هيئة صيغ فعلية:

صيغ فعل الأمر.

صيغ الفعل المضارع.

صيغ الفعل الماضي.

- المواضع التي جاء فيها على هيئة صيغ اسمية.

ثالثاً: معاني الذكر ووظائفه في القرآن، وجاء في قسمين:

- معاني الذكر في القرآن الكريم.

- وظائف التذكُّر في القرآن الكريم في ضوء نظرية المعرفة.

ثم الخاتمة مشتملة على أهم النتائج.

أولاً: مفهوم الذكر

- الذكر في اللغة

الذِّكْر والتَّدْكَرُ نقيض النسيان، فذِكْرُ الشيء: حفظه، وجريانه على لسان الذاكر أو في خاطره، وتأمّله والتفكير فيه، والتَّدْكَرُ: (استرجاع) ما أنسيته، ودَكَرْتُ الشيءَ بعد النسيان،

استحضرتة بقلبي، أو ذَكَرْتُهُ بلساني، والتَّذْكَرَةُ: ما تُسْتَذَكَّرُ به الحاجة، والدِّكْرُ: الصَّيْتُ، والثَّنَاءُ، والشَّرْفُ (ابن منظور، د.ت).

والذكر: مصدر ذَكَرَ الشيء يذكره ذِكْرًا وذُكْرًا، وأصل الذكر في اللغة التنبيه على الشيء، ومن ذَكَرْتُ شيئاً فقد نَهَيْتُكَ عليه، وإذا ذَكَرْتَهُ فقد نَهَيْتَهُ عليه (النووي، 2004: 111/3).

ويطلق الذكر على أمور كثيرة، ومنها ما نقله القاضي عياض عن الحربي أنه قال: "للذكر ستة عشر وجهًا: الطاعة، وذكر اللسان، وذكر القلب، والإخبار، والحفظ، والعظمة، والشرف، والخير، والوحي، والقرآن، والتوراة، واللوح المحفوظ، واللسان، والتفكير، والصلوات، وصلاة واحدة"، وزاد القاضي عياض أيضًا فقال: "وقد جاء بمعنى التوبة، وبمعنى الغيب، وبمعنى الخطبة" (ابن عياض، 1978: 269/1).

والتذكير خلاف التأنيث، والدَّكْرُ خلاف الأنثى، والجمع ذكور وذكور وذكارة وذكارة وذكارة (ابن منظور، د.ت: 311-308/4).

### - الذكر في الاصطلاح

- عرّفه ابن تيمية بقوله: "كل ما تكلم به اللسان وتصوره القلب مما يقرب إلى الله - عز وجل - من تَعَلُّمٍ عِلْمٍ، وتعليمه، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر، فهو من ذكر الله - عز وجل -" (ابن تيمية، 2004: 661/10).

- وعرّفه ابن القيم بقوله: "الذكر ثناءً على الله عز وجل بجميل أوصافه وآلائه وأسمائه" (ابن قيم الجوزية، 1999: 89/1).

- وعرّفه الأصفهاني بقوله: "الدِّكْرُ: تارة يقال، ويراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ، إلا أن الحفظَ يقال اعتبارًا بإحرازه، والدِّكْرُ يقال اعتبارًا باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول، ولذلك قيل: الدِّكْرُ ذكران: ذكر بالقلب وذكر باللسان، وكل واحد منهما ضربان: ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان، بل عن إدامة الحفظ" (الأصفهاني، 1412: 329-328/1).

- والمراد من الذكر: حضور القلب، فينبغي أن يكون هو مقصود الذاكر، فيحرص على تحصيله ويتدبر ما يذكر، ويتعقّل معناه (النووي، 2004، ص 31).

إذن فالذكر في الاصطلاح هو ذكر اللسان، وذكر الله تعالى، وهيئة النفس، وحضور القلب.



### - التَذَكُّرُ في الوعي الفلسفي المعاصر

التَذَكُّرُ في الوعي الفلسفي المعاصر هو عبارة عن: عودة حال ماضية من أحوال الوعي إلى

الذهن، فهو استعادة

للصور والمعاني الذهنية الماضية، تلقائياً أو عن قصد، والذاكرة هي قدرة النفس على

الاحتفاظ بالتجارب السابقة واستعادتها (صليبا، 1982: 1/265، 266).

أما الذكرى فهي: كل ما يعود إلى الذهن من التجارب الماضية، تلقائياً، أو من خلال مثير معين

(صليبا، 1982: 1/591).

وعلى هذا فالوظيفة الرئيسة لعملية التَذَكُّر هي:

استرجاع المواقف والأفكار والخبرات الماضية، وهي وظيفة عقلية تنصبُّ على الخبرات

الماضية، وتمثل هذه الأفكار والخبرات الماضية جزءاً مهماً من تاريخ كل فرد (الحميري، 2013، ص

166).

### - التَذَكُّرُ في القرآن الكريم

يُقصد بالتَذَكُّرُ في القرآن: وظيفة عقلية لتحصيل المعرفة، كما أن التَذَكُّرُ يكون باسترجاع

المعاني سواء منها (الكردي، 1992، ص 640-642):

- التَذَكُّرُ للمعاني الفطرية، أو المعلومات السابقة التي تقر بها الفطرة جميعاً، ويتناساها

الإنسان في غمرة التحدي والإعراض والانحراف.

- التَذَكُّرُ للمعاني من خلال النظر في الآيات الكونية، والسنن الاجتماعية، والآيات القرآنية، أو

من النظر باسترجاع المعاني، وأخذ العظة والعبرة من مصارع الغابرين، والمعلومات التاريخية.

- والتذكير يكون أيضاً باسترجاع المعاني من أجل تقديم الشكر لله بعبادته، ومن ثم كُثر

التَذَكُّرُ بالنعمة في القرآن الكريم.

### ثانياً: مواضع جذر (ذ.ك.ر) ومشتقاته في القرآن الكريم

ورد جذر (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم في مئتين واثنين وتسعين موضعاً (عبد الباقي، 1364، ص

270، 275)، وقد جاء هذا الجذر بعدة صيغ واشتقاقات، منها:

المواضع التي جاء فيها على هيئة صيغ فعلية:

وردت الصيغ الفعلية (ذكر- يذكر- اذكر) في مئة وخمسة وخمسين موضعاً، منها ثمانية وعشرون موضعاً بصيغة الماضي، وواحد وسبعون موضعاً بصيغة المضارع، وستة وخمسون موضعاً بصيغة الأمر (عبد الباقي، 1364، ص 270، 275)، والآيات الواردة بهذه الصيغ كثيرة جداً، منها:

### 1- صيغ فعل الأمر

- ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [البقرة: 231].  
والمقصد هنا أي: قابلوها بالشكر والقيام بحقوقها، (والنِّعْمَةُ): إمّا أن تكون عامة فعطف  
﴿وما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ﴾ عليها من عطف الخاص على العام، وإمّا أن تُخَصَّ بالإسلام ونبوّة محمد - صلى الله  
تعالى عليه وسلّم - وخصّ بالذكر ليناسب ما سبقه، وليلد على أنّ ما كانوا عليه من الإمساك إضراراً  
من سنن الجاهليّة المخالفة (ابن عاشور، 1984: 425/2).

- ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصِطَةً فَأَذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ  
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 69].

فالكلام جاء على طريقة القياس من الاستدلال بالجزئي على إثبات حكم كليّ، فإنّه ذكّرهم  
بنعمة واضحة وهي كونهم خلفاء، ونعمٍ مُجملةٍ وهي زيادةُ بصطتهم، ثمّ ذكّرهم بقيّة النِّعم بلفظ  
العموم وهو الجمع المضاف.

ورُتّب على ذكر نِعَمِ اللَّهِ رجاء أن يفلحوا لأنّ ذكر النِّعم يؤدّي إلى تكرير شكر المنعم، فيحمل  
المنعم عليه على مقابلة النِّعم بالطّاعة (ابن عاشور، 1984: 206/8، 207).

- ﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص: 48].  
أفرد ذكر إسماعيل بعد ذكر أبيه وأخيه للإشعار بأنه عريق في الصبر الذي هو المقصود  
بالتذكير، وذكر كذلك اليسع وذا الكفل لأنهم من جملة من صبر من الأنبياء وتحملوا الشدائد في دين  
الله (الشوكاني، 1414: 502/4).

### 2- صيغ الفعل المضارع

- ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَلْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَلْمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9].  
يعد هذا الكلام كالتوطئة لإفراد المؤمنين بعد بالخطاب، والإعراض عن غيرهم، والمعنى من  
ذلك أن من يتعظ بهذه البيانات إنما هم أصحاب العقول النيرة الخالصة من الشوائب والخلل، وهم

لا يستون مع أهل الكفر والمعاصي لأن قلوبهم لا تتأثر بما يسمعون وذلك عائد لاختلال عقولهم (الألوسي، 1415: 12/237).

- ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 27].

لقد ضرب الله الأمثال في القرآن الكريم حتى يعلم الجميع بما سبقهم ويتعظون منها، وخصت أمثال القرآن بالذكر من بين مزايا القرآن لأجل لفت بصائرهم للتدبر في ناحية عظيمة من نواحي إعجازه وهي بلاغة أمثاله، ولكن أبى أكثر الناس إلا كفورا، فالترجي هنا جاء لغرض التذكر وأخذ العظة والعبرة. ثم أتبع سبحانه الترجي بالتذكير وهو بمعنى التأمل والتدبر لينكشف لهم ما هم غافلون عنه، سواء ما سبق لهم العلم به، ولكنهم نسوه لأنشغالهم بسفساف الأمور، أو ما لم يسبق لهم العلم به (ابن عاشور، 1984: 23/397)، وعند اكتشافه يتناسونه وينشغلون عنه، فمعنى التذكير هنا معنى بديع شامل لهذه الخصائص التي خص بها المؤمنون عن غيرهم.

- ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282].

والمعنى هنا أن النسيان غالب على طباع النساء؛ لكثرة البرد والرطوبة في أمزجتهم، حيث إن اجتماع المرأتين على النسيان أبعد في العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة، فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد (الرازي، 1420: 7/95)، حتى إذا تم النسيان من أحدهما فالأخرى تذكرها، وهذا المقصود بالتذكر في هذه الآية وهو (ضد النسيان).

### 3- صيغ الفعل الماضي

- ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: 135].

جاء معنى (ذَكَرُوا اللَّهَ) في هذه الآية على عدة معان: البعض يقول إنه ذكر بالقلب، وقيل إنه جاء بمعنى ذكر الوعيد، وأيضا الاستغفار والتوبة، وقيل الاستحسان، وقيل العفو والغفران، وهذه الأقوال كلها تدل على أن الذكر هو بالقلب، حتى لو كان الذكر منطوقا باللسان فلا بد معه من مواطأة القلب (أبو حيان، 1420: 3/348، 349)، وإلا فلا اعتبار للمنطوق في غياب القلب.

- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: 2].

اقتضى ظاهرُ القصير ب(إنما) في هذه الآية أن من لم يجل قلبه إذا ذُكر الله، ولم تزده تلاوة آيات الله إيمانا مع إيمانه، ولم يتوكل على الله، ولم يقم بعبادة الله بالشكل الصحيح، لم يكن ليستحق بأن يوصف بصفة الإيمان، فالذِكْرُ حقيقته التَلْفِظُ بِاللِّسَانِ، وإذا عَلِقَ بما يدلُّ على ذات

فالمقصود من الذات أَسْمَاؤها، والمراد من قوله: (إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ) أي إذا نطق ناطقٌ باسم من أسماء الله أو صفاته أو بشأن من شؤونه، مثل أمره ونهيهِ. معنى ذلك أن ذكر الله يكون: بذكر اسمه، وبذكر عقابه، وعظمته، وبذكر ثوابه ورحمته، وكلُّ ذلك يحصل معه الوجل في قلوب المؤمنين (ابن عاشور، 1984: 255/9، 256).

- ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا﴾ [الكهف: 57].

والمراد من ذلك أنه لا ظلم أعظم من كفر من ترد عليه الآيات والبينات فيعرض عنها، والمراد بالإعراض هنا: هو عدم التأمل في الدلائل والبينات، وينسى ما قدمت يدها من الأعمال المنكرة والمذاهب الباطلة (الرازي، 1420: 21/476).

ومن هنا يمكننا القول: إن القرآن أكثر من صيغتي المضارع والأمر؛ لما في المضارع من التجدد والاستمرار والدوام، فهو حثٌّ من الله تعالى على دوام الذكر والتذكُّر والتفكير والتدبر والنظر في أحوال المتقدمين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، وما في صيغة الأمر كذلك من أمر من الله تعالى بدوام الذكر والإكثار منه، وقد قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152].

المواضع التي جاء فيها على هيئة صيغ اسمية:

وردت الصيغة الاسمية في القرآن الكريم في مئة وسبعة وثلاثين موضعاً (عبدالباقي، 1364، ص 270، 275)، وجاءت في العديد من الاشتقاقات، منها الدَّكَّرَ، والذِّكْرَ، والذِّكْرَى، والتَّذْكِرَةَ، وغيرها من الصيغ، حيث جاءت في عدد من المعاني المختلفة، منها الذِّكْرُ المقصود به القرآن الكريم، والذِّكْرُ الذي هو ضد الأنثى، ويأتي بمعنى الرجوع للماضي، إلى غير ذلك من المعاني، والتي سبق الحديث عنها، والآيات الواردة بهذه الصيغة كثيرة، منها:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ [فصلت: 41].

الخطاب هنا موجه إلى قريش ومن تابعهم من الكفار، والمقصود بالذكر هنا (القرآن الكريم) (أبو حيان، 1420: 9/309)، أي أنهم جحدوا ما جاء به القرآن الكريم من نور وهداية، وانشغلوا عنه بأمور الدنيا، وهي أمور نعيمها زائل وعقابها دائم، ثم أورد الله تعالى بعد ذلك بأنه كتاب عزيز ومنيع لكل من أرادته بتحريف أو بسوء.

- ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ (53) هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾

[غافر: 54].

ويقصد بالهدى هنا الدعوة إلى الدين الحق، وما أنزل إليه من الشريعة، والمراد بالكتاب (التوراة)، وقد أورثه الله لبني إسرائيل وجعله باقيا فيهم بعد موسى عليه السلام، وقد جعل الله ذلك هداية وتذكرة لأهل العقول الراجحة القادرة على الاستنباط والتفكير (ابن عاشور، 1984: 169/24-170).

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

والمراد بالذكر في هذه الآية القرآن الكريم، وقد تكفل الله بحفظه من أن يزداد فيه ما ليس منه، أو ينقص منه ما هو منه من أحكامه وفرائضه (الطبري، د.ت: 68/17).

### ثالثا: معاني الذكر ووظائفه في القرآن الكريم

ورد الكثير من المعاني للجذر (ذكر) في القرآن الكريم، وجاءت بعدة صيغ ودلالات متنوعة، والتي ذكرها القاضي عياض فيما أضافه ونقله عن الحربي (ابن عياض، 1978: 1978)، وقد أوضحها الباحثة فيما سبق، ولعل أكثر الصيغ المتكررة التي تتضمن مجموعة من الدلالات المختلفة هما صيغتا (الذِكْرُ)، و(التَّذْكَرُ)، فقد وردت هاتان الصيغتان بعدة صيغ ومعانٍ مختلفة، ولكن الباحثة ستكتفي بعرض المعاني التي تتناسب مع نظرية المعرفة، وستذكر بعضاً من دلالتيهما، مع ذكر الشواهد القرآنية الدالة عليهما.

### معاني الذِكْرِ في القرآن الكريم:

#### 1- الذِّكْرُ اللِّسَانِي أَوْ الْقَلْبِي

ويأتي هذا المعنى واضحاً في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 191]، فقوله: (يذكرون الله) هو ذكر يكون إما باللسان، أو بالقلب، وهو التفكير، وقوله: (قياماً وقعوداً) هو تبيان لأحوال البشر في السلامة، وقيل أحوال المصلين من قادر، وعاجز، وشديد العجز، وقوله: (ويتفكرون في خلق الله)، يقول ابن عاشور: هو عطفٌ مرادفٌ إن كان المراد بالذِّكْرِ فيما سبق التفكير، وإعادته لأجل اختلاف المُتَفَكَّرِ فيه، أو هو عطفٌ مغايرٌ إذا كان المراد من قوله يذكرون ذكْرَ اللِّسَانِ، والتفكير عبادة عظيمة (ابن عاشور، 1984: 196 / 4)، وقيل: إن (يتفكرون) عطف على (يذكرون)، وقد قَدَّمَ الذِّكْرَ على التَّفَكُّرِ؛ لما فيه

من الاعتراف بالعبودية، وقيل: قدّم الأول؛ لأنه إشارة إلى النظر في الأنفس، وأخر الثاني؛ لأنه إشارة إلى النظر في الآفاق، ولا شبهة في تقدّم الأول على الثاني (الآلوسي، 1415: 2/369).

### 2- العظة والعبرة

ورد في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تحت على أخذ العظة والعبرة من الأمم السابقة، ومثال ذلك كثير في القرآن الكريم، منه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (44 الأنعام)، أي ما وعظوا به، أو تركوا الاتعاظ به، وتركوا ما ذكّروهم به أنبياءهم، وأعرضوا عنه إعراضا كلياً (الخازن، 2004: 2/263).

وقد جاء هذا المعنى بلفظ التذكيرة وورد في العديد من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الانسان: 29]، وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ﴾ [المدثر: 54]، أي عبرة وعظة لمن اعتبر بها واتعظ (الطبري، 2001: 3/697).

### 3- التذكّر

التذكّر هو استحضار الشيء بعد النسيان (الفيروزآبادي، د.ت: 11/3)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: 135]، أي تذكروا وعيد الله - عز وجل - على ما أتوا من معصيتهم إياه (الطبري، د.ت: 7/219).

### 4- الحفظ

قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: 103]، "أي احفظوا ما أنعم الله عليكم من نعم، ولا تضعوها في غير موضعها المشروع، ولا تضيعوا شكرها، كما يقول العربي لصاحبه: اذكر حقي عليك، أي احفظه ولا تضيعه" (الفيروزآبادي، د.ت: 11/3).

### 5- الوحي

وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَالْمَلَلِيَّاتِ ذِكْرًا﴾ [المرسلات: 5]، فالملقيات هنا يقصد بها الملائكة الذين يبلغون الوحي وهو الذّكر، والإلقاء مستعارٌ لتبليغ الذكر من العالم العلوي إلى أهل الأرض، وشبهه بإلقاء شيء من اليد إلى الأرض (ابن عاشور، 1984: 29/422).

### 6- الكتب المتقدمة

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 7]، والمقصود بأهل الذكر هنا هم أهل الكتاب، وهم الذين قرأوا الكتب من قبلهم

(التوراة والإنجيل)، وغير ذلك من كتب الله التي أنزلها على عباده، وقيل: المقصود أهل الكتاب، أو علماء الأخبار، أو كل من يُدَكَّرُ بعلم من أهل العلم (أبو السعود، د.ت: 116/5).

## 7- البيان

وقد جاء هذا اللفظ بمعنى الإيضاح والبيان لما يحتاجه الناس (الطبري، د.ت: 194/21)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [ص: 87]، أي ما القرآن إلا بيان للعالمين (البلخي، 2002: 654/3).

## 8- النبي المرسل

قال تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ [الطلاق: 10]، يقصد بالذكر المنزل هنا الرسول- صلى الله عليه وسلم-، ويجوز أن يجعل الذكر والرسول شيئاً واحداً، وإنما سماه ذكراً لوجهين: أحدهما أن من اتبعه شرف وصار مذكوراً، أو لأنه يُدَكَّرُهم بالمصالح والمضار، وما يرجع إليهم من أمر دينهم (الرازي، 1420: 565/30)، وقال القرطبي: "والأكثر على أن المراد بالرسول هنا محمد ﷺ" (القرطبي، 1964: 174/18)، وهو الراجح عندي أيضاً.

## 9- اللوح المحفوظ

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]، أي اللوح المحفوظ، وفي تفسير ابن عباس: ولقد كتبنا في الزبور في كتب الأنبياء من بعد الذكر (اللوحة المحفوظ) (الطبري، د.ت: 547/18).

## 10- القرآن

جاء لفظ الذكر بهذا المعنى في مواضع كثيرة، فقد ورد في واحد وثلاثين موضعاً من القرآن الكريم (عبد الباقي، 1364، ص 270، 275)، منها قوله تعالى:

- ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

- ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [القلم: 52].

- ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ [الأنبياء: 50].

فالقرآن هنا ليس ذكراً فحسب؛ إنما هو ذكراً محكم يُصِيبُ كبد الحقيقة، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويقتمح القلب فيصيب الشغاف (الزجاج، 1988: 395/3).

ويتضمن الجذرُ (ذ.ك.ر) مجموعةً كبيرةً من المعاني التي ورد بها في القرآن الكريم، غير أن الباحثة اقتصرت على مجموعة من المواضيع التي تندرج تحت نظرية المعرفة، ولكن بعد الرجوع إلى كتب العلماء والمفسرين، نجدُ العديدَ من الصيغ الواردة بمعانٍ أخرى غير تلك التي أوردتها الباحثة فيما سبق (عمر، 2008: 813/1-816).

ومن خلال ما تقدم يمكن القول: إن لفظ الذكر ورد في مجموعة من المعاني والصيغ، وقد تنوعت سياقاته ودلالاته، فجاء على وجهين:

1- الذكر الذي يعتمد على الحركة، سواء أكان التحريكُ حسيًّا باللسان، أم معنويًّا بالقلب، أم تحريكًا ذهنيًّا بالحفظ والتدبر والتفكير والتذكُّر، وأخذ العظة والعبرة من السابقين.

2- الذكر المرسل من الله -عز وجل-، والذي تضمن معاني الوحي، والكتب المتقدمة، واللوح المحفوظ، والرسل، والقرآن الكريم، وما تتضمنه هذه الكتب من إيضاح وتبيان.

### وظائف التذكُّر في القرآن الكريم في ضوء نظرية المعرفة:

1- من وظائف التذكُّر أنه يأتي مشروطًا بالتفكير فيما ينبغي أن نُفكر فيه، فلكي تتفكر في أي أمر مهم تفكرًا تصلُّ فيه إلى الغاية، ينبغي لك أولاً أن تتذكر بعض الحقائق المتصلة به، أو المتصلة بحقيقة وضعك في إطار علاقتك به، وقد أوحى بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 126]، المراد يتذكرون واجباتهم، وما ينبغي عليهم نحوها، أو يتذكرون ما ينبغي عليهم التفكير فيه واستيعابه، أو يذكرون حقيقة وضعهم وما هم عليه من زيغ وضلال؛ كي يتمكنوا من إدراك دلالات وأبعاد تلك الآيات المفصلة الهادية إلى الحق، فالتذكير هنا مرتبط بالتفكير، وحضوره شرط في المتفكر فيه (الحميري، 2013، ص 172).

2- استرجاع التجارب الماضية للاتعاظ والاعتبار بما جرى لأصحابها، والانفتاح على ما مضى من أحوال المتذكر؛ للاستفادة منها في حاضر أحواله ومستقبلها، إذًا فهو آليَّة من آليات استحضار الماضي للاستفادة منه في الحاضر، أو قد يأتي لإعادة تعقل الحاضر والمستقبل في ضوءه، ونفهم هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿أَوَّلًا يَرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: 126]، (أولًا يَرُونَ) المقصود هنا المنافقون، والهمزة هنا للإنكار والتوبيخ، وقيل: إن الهمزة هنا للتعجب، أي: أولاً يعلمون ويتعظون، والفتنة هنا بمعنى البليَّة والعذاب، وقيل: المرض، وقيل: إنهم يختبرون بالجهاد مع رسول الله، فيعانون ما يزل

عليه من الآيات، لا سيما الآيات النَّاعِيَة عليهم قبائحهم، ثم لا يتوبون عمَّا هم فيه ولا يعتبرون (الآلوسي، 1415: 48/6).

والمعنى أن المنافقين هنا لا يتذكرون أحوالهم في الفتنة، ولا فيما عانوه في كل مرة فُتِنُوا بها، ولا يتذكرون معاناتهم السابقة، ولا يرتدعون ولا ينزجرون عن الوقوع فيما كانوا قد وقعوا فيه من قبل، فهنا إشارة إلى أنهم لا يعقلون حاضرهم في ضوء ماضيهم، وهذا يقتضي أنهم إنما يعقلون حاضرهم بعقال شهوات الدنيا وملذاتها، وليس بعقال العقل الواعي المسؤول، الذي يدرك الحاضر في ضوء الماضي (الحميري، 2013، ص 167).

3- ومن وظائف التَّدْكَرُ أيضًا استحضار ما هو مركز في عقولهم، وهم غير قادرين على معرفته، على الرغم من كثرة ما نصب عليه من الدلائل والبراهين، فإن إرسال الرسل وإنزال الكتب إنما هو لبيان ما لا يمكن للإنسان العاقل معرفته واستيعابه، أو الوقوف على حقيقته إلا من جهة الوحي والشرع، كوجوب الصلوات الخمس، والإرشاد إلى ما لا يستقل العقل بإدراكه، كوجود الصانع القديم ﷻ وعم نواله (الآلوسي، 1415: 328/17).

وقد دلت الآيات الكريمة على مثل هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَدَّكَّرُونَ﴾ [النحل: 17]، والمعنى هنا: ما لكم لا تتذكرون مثل هذه الحقيقة العظيمة الواضحة، التي يمكن معرفتها بالفطرة السليمة، أي من غير طريق الاستدلال، وإعمال الفكر والنظر، وكيف غاب قانون الفطرة عن عقولكم وأذهانكم، وهذه الحقيقة لا يجوز أن تغيب عن عقل عاقل أبداً، وهي حقيقة أن المربوب لا يمكن أن يكون ربًّا، وأن المخلوق لا يمكن أن يكون خالقاً، أو حقيقة أن المتفرد بالعبودية هو الله تعالى خالق الخلق والكون، فليس في الوجود مساواة بين من يخلق ومن لا يخلق (الحميري، 2013، ص 168).

من هنا جاءت وظيفة التَّدْكَرُ في الآية، وهي استحضار الذهن والعقل لمثل هذه الدلالات الواضحة التي لا يمكن أن تغيب عن عقل عاقل أبداً.

4- ومن وظائف العقل أيضا تحفيز الوعي أو العقل الخامل على تعقل الأشياء والأوضاع بصورة منطقية صحيحة، أي كما هي، لا كما يحلو للعقل المستكين أو التابع أن يعقلها، فالتَّدْكَرُ هنا يأتي بوصفه آلية من آليات الإنسان على أن يعقل ما يدعوه الخطاب القرآني لتعقله بعقال الفطرة السليمة والعقل السليم، فضلا عن عقال الوحي الصحيح، وتنشيط الذاكرة في تلقي

واردات العقل والوحي كليهما، ومن ثم تحفيز العقل على تعقل طرق التعرف إلى الله، والاستدلال على وحدانيته بجميع الوسائل والطرق البسيطة والمركبة (الحميري، 2013، ص 168، 169).

وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [غافر: 58]، فهنا قدم ذكر الأعشى على ذكر البصير مع أن البصر أشرف من العى بالنسبة لذات واحدة، والمشبه بالبصير أشرف من المشبه بالأعشى، إذ المشبه بالبصير المؤمنون، فقد ذكر تشبيه الكافرين مراعاة لكون الأهم في المقام بيان حال الذين يجادلون في الآيات، إذ هم المقصود بالموعظة، والخطاب في هذه الآيات لجميع الأمة من مؤمنين ومشركين، وأن التذکر القليل هو تذكر المؤمنين، فهو قليل بالنسبة لعدم تذكر المشركين، بعيداً عن سياق الرد ولا يُلاقى الالتفات (ابن عاشور، 1984: 179/24)، ومن ثم فالتذکر هنا هو آية من آيات يقاظ وعي الإنسان وتحفيزه، وحثه على التأمل والنظر في حقائق الأمور بصورة منطقية صحيحة تتناسب مع الخطاب القرآني والفترة السليمة.

5- من وظائف التذکر أيضا بناء نظام التّعقل، (وترسيخ قوانين التفكير العقلاني)، ممثلة في جملة الحقائق البديهية التي تستند إليها جميع الاستدلالات العقلية (الحميري، 2013، ص 169).

وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 13]، والمعنى هنا فيه مراعاة اختلاف شدة الحاجة إلى قوة التأمل؛ بدلالة المخلوقات الناجمة عن الأرض، فيحتاج إلى التفكير، وهو إعمال النظر المؤدي إلى العلم، ودلالة ما ذراه في الأرض من الحيوان تحتاج إلى زيادة التأمل في التفكير؛ للاستدلال على اختلاف أحوالها وتناسلها وفوائدها، فكانت بحاجة إلى التذكير، وهو التفكير في أجناسها واختلاف خصائصها (ابن عاشور، 1984: 118/14).

وقوله: (لِقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ) أي لقوم موسومين بالتذکر، أو سمّتهم الرئيسة هي التذکر الدائم، يتذكرون أنعم الله وفضائله، ويجددون الشكر للخالق كلما تذكروا تلك النعم، فالتذکر هنا هو آية من آيات شحذ الهمم على التفكير، واستحضار حقائق نعمه تعالى المبتوثة في أرجاء الكون؛ ومن ثم يوصف كآلية من آيات لفت النظر إليها، وتنشيط الوعي بها (الحميري، 2013، ص 169، 170).

6- ومن وظائف التَذَكُّر أيضًا استحضار عظمة المتذَكَّر، واستشعار خشيته في النفس، وارتباطه بمفهوم التدبر، ونفهم هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، فتدبر الآيات هنا جاء بمعنى التفكير والتدبر فيها، والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة (الزمخشري، 1998: 90/4).

وتشير هذه الآية إلى أمرين:

- الأمر الأول: أن التَذَكُّر قد ارتبط بالتدبر في هذه الآية، فالتَذَكُّر يقوم على استحضار الذهن ما كان يعلمه، وهو صادق باستحضار ما هو منسي، وباستحضار ما الشأن ألا يُغفل عنه، وهو ما يهيم العِلْمُ به، حيث جُعِلَ القرآن للناس ليتدبروا معانيه، ويكشفوا عن غوامضه.

- الأمر الثاني: إسناد التَذَكُّر إلى أولي الألباب، وهم (أهل العقول)، اكتفاء عن وصف المتدبرين بأنهم أولو الألباب؛ لأن التدبر مفضٍ إلى التذكير، والتَذَكُّر من آثار التدبر، (ابن عاشور، 1984: 23/252، 253).

7- ومن وظائف التَذَكُّر أيضًا لفت الانتباه إلى بعض حقائق الألوهية والربوبية التي لا يجوز الغفلة عنها أو نسيانها؛ بوصفه آية من آليات بناء الذاكرة العقلانية الحية النشطة (الحميري، 2013، ص 171).

وجاء هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: 62]، وقد ارتقى الاستدلال من التذكير بالتصرف الرباني في ذوات المخلوقات إلى التذكير بتصرفه في أحوال الناس التي لا يخلو منها أحد في بعض شؤون الحياة، من ذلك حال الاضطرار إلى تحصيل الخير، وحال انتياب السوء، وحال التصرف في الأرض ومنافعها، فالتذكير هنا جاء للفت الانتباه إلى ثلاثة أنواع لأحوال البشر، وهي: حالة الاحتياج، وحالة البؤس، وحالة الانتفاع (ابن عاشور، 1984: 14/20).

والتذكير هنا يمثل آيةً من آليات بناء العقل اليقظ، واكتساب المعقولية النشطة، فضلًا عما يمثله من آليات حثِّ الإنسان على التفكير، وإعمال العقل في قضايا التوحيد والاعتقاد وعدم الغفلة، لا سيما في الحقائق المتعلقة بالألوهية والربوبية، باعتبارها من الحقائق الواضحة التي يمكن للإنسان أن يدركها بفطرته السليمة، ولا تحتاج إلى فكر ونظر وتدقيق (الحميري، 2013، ص 171).

8- من وظائف التَّدَكُّرِ أيضًا فهم الحقائق وإدراكها على ما هي عليه، ونفهم هذا من قوله تعالى: ﴿أَقَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: 19]، ومعنى الآية هنا ليس الأعمى الحقيقي، الذي هو ضد المبصر، بل استعير اسم الأعمى لمن لا يعلم أن القرآن حق، فعلمه انتفى بشيء ظاهر بين؛ فأشبهه الأعمى، والكاف للتشابه مستعمل في التماثل، أما في قوله تعالى: (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ) فهنا تعليل للإنكار الذي هو بمعنى الانتفاء بأن سبب عدم علمهم بالحق أنهم ليسوا أهلاً للتذكر؛ لأن التَّدَكُّرَ من شعار أهل العقول (ابن عاشور، 1984: 123/13).

فالتَّدَكُّرُ هنا جاء بوصفه آلية من آليات الفهم والإدراك، أو بمعنى التعقل المباشر للأشياء والأوضاع وعلاقتها بها، أي إنه يأتي بمعنى فهم الأمور على حقيقتها، وتعلقلها كما هي، وهذا يقتضي إثبات أن التفكير يأتي بوصفه آلية من آليات الكشف المعرفي، واكتساب المعرفة بالشيء المعروف، وليس مجرد استرجاع الخبرات الماضية فقط (الحميري، 2013، ص 127).

9- ومن وظائفه أيضًا أنه يعمل على استحضار الوعي لموضوعه، وإعمال النظر فيه بصورة دائمة تُعمِّق من معرفته، وقد دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصْمَىٰ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِينَ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: 24]، فالمعنى في هذه الآية يدل على تشبيه حال الكفار في عدم الانتفاع بالنظر في دلائل وحدانية الله الواضحة من مخلوقاته بحال الأعمى، وشبهوا في عدم الانتفاع بأدلة القرآن بحال من هو أصم، في حين أنه شبه حال المؤمنين بضع ذلك، فقد شبههم بحال من كان سليم البصر، سليم السمع، فهو في هدًى ويقين من مدركاته (ابن عاشور، 1984: 41/12).

10- وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (84) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون: 84، 85]، فالاستفهام هنا استفهام تقريرى؛ أي أجيبوا عن هذا، ولا يسعهم إلا الجواب بأنها لله، وقوله (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) شرط حذف جوابه لدلالة الاستفهام عليه، تقديره: فأجيبوني عن السؤال. وفي هذا الشرط توجيه لعقولهم أن يتأملوا وينظروا فيما هو حولهم، فيظهر لهم أن الأرض لله، وأن من فيها لله، ولكن يخفى عليهم ذلك؛ لأنهم اعتادوا نسبة الأسباب إلى أسبابها المقارنة والتصرفات إلى مباشرتها، فنيها بقوله تعالى: (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)، أي تأملوا وانظروا، وعقب ذلك بقوله: (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)، وقد جاءت جوابا

لإقرارهم واعترافهم بأنها لله، والاستفهام إنكاري، إنكار لعدم تذكيرهم بذلك، أي: تَفْطِنُ عقولهم لدلالة ذلك على انفراده تعالى بالإلهية، وَخُصَّ بالتَّذَكُّرِ لما في بعضه من خفاء الدلالة والاحتياج إلى النظر (ابن عاشور، 1984: 18/109).

11- ومن وظائفه أنه يأتي بوصفه آلياً من آليات المعرفة الحدسية التلقائية المباشرة، التي تنتشل المتذكر-بوصفه الممسوس- من عالم المس، وتضعه في بؤرة الوعي والانتباه لما غفل عنه أو نسيه، أو بوصفه آلياً من آليات استحضار الحالة، أو الكشف المعرفي عن حقيقة الحالة التي تنتاب المتذكر أو تتلبّسه (الحميري، 2013، ص 173).

12- وقد دل على هذا المعنى أوضح دلالة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا يَتَزَعَّتْكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (36) إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 200-201]، والمراد بطائف الشيطان في الآية: وسوسته، وقيل ما يصيب الإنسان من غضب (الألوسي، 1415: 491/6).

وقال الرازي (الرازي، 1420: 343/7): "سَيِّ الْجُنُونِ وَالْغَضَبِ وَالْوَسْوَسَةُ طَيْفًا؛ لِأَنَّهُ لَمَّةٌ مِنَ لَمَّةِ الشَّيْطَانِ تُشْبِهُ لَمَّةَ الْخَيَالِ، قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: الطَّيْفُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الْجُنُونُ، ثُمَّ قِيلَ لِلْغَضَبِ طَيْفٌ، لِأَنَّ الْغَضَبَانَ يُشْبِهُ الْمَجْنُونِ، وَأَمَّا الطَّائِفُ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الطَّيْفِ، مِثْلَ الْعَاقِبَةِ وَالْعَاقِبَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا جَاءَ الْمَصْدَرُ فِيهِ عَلَى فَاعِلٍ وَفَاعِلَةٍ، قَالَ الْفَرَّاءُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: الطَّائِفُ وَالطَّيْفُ سَوَاءٌ، وَهُوَ مَا كَانَ كَالْخَيَالِ الَّذِي يُلْمُ بِالْإِنْسَانِ".

وقيل المراد بالطائف (ابن عاشور، 1984: 56/6): "هو الَّذِي يَمْشِي حَوْلَ الْمَكَانِ يَنْتَظِرُ الْإِذْنَ لَهُ، فَهُوَ التَّازِلُ بِالْمَكَانِ قَبْلَ دُخُولِهِ الْمَكَانَ، أُطْلِقَ هُنَا عَلَى الْخَاطِرِ الَّذِي يَخْطُرُ فِي النَّفْسِ يَبْعَثُ عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ نَهَى اللَّهُ عَنْ فِعْلِهِ، شَبَّهَ ذَلِكَ الْخَاطِرَ فِي مَبْدَأِ جَوْلَاتِهِ فِي النَّفْسِ بِحُلُولِ الطَّائِفِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَقِرَّ... وَالتَّذَكُّرُ اسْتِحْضَارُ الْمَعْلُومِ السَّابِقِ، وَالْمُرَادُ: تَذَكَّرُوا أَوْامِرَ اللَّهِ وَوَصَايَاهُ، وَيَشْمَلُ التَّذَكُّرُ تَذَكُّرَ الْإِسْتِعَاذَةِ لِمَنْ أَمَرَ بِهَا مِنَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ، إِنْ كَانَتْ مَشْرُوعَةً لَهُمْ، وَمِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَالِإِقْتِدَاءُ بِالَّذِينَ اتَّقَوْا يَعْمُ سَائِرَ أَحْوَالِ التَّذَكُّرِ لِلْمَأْمُورَاتِ".

وفي قوله: (فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ)، جاءت الفاء هنا لتفريع الإبصار على التذكُّر، وقد استعير الإبصار هنا للاهتمام كما يُستعارُ ضده العى للضلال، والمعنى هنا أنهم مهتدون ناجون من تضليل الشيطان؛ لأن الشيطان أراد تضليلهم فسلموا من ذلك، ووصفهم باسم الفاعل دون الفعل؛ للدلالة



على أن الإبصار ثابت لهم من قبل، وليس شيئاً متجدداً، ولذلك أخبر عنهم بالجملة الاسمية التي تدل على الدوام والثبات (ابن عاشور، 1984: 9/233).

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نقول: إن العقل يقوم بمجموعة من الوظائف، من تذكر وتفكر وتدبر وتأمل وغيرها، ولا تعمل هذه الوظائف بصورة منفردة فحسب؛ بل إنها قد تترابط فيما بينها؛ لتؤدي وظائفها في الكينونة الإنسانية، فالإنسان العاقل يستطيع أن يُلمَّ بأكثر من وظيفة لتوضيح صورة ما أو لتبنيانها، بمعنى أن الإنسان العاقل إذا أراد أن يبحث في موضوع معين، فهو يتذكر ويتفكر ويتأمل ويتعقل ويتدبر وهكذا، أي أنه يجمع أكثر من وظيفة للحصول على المعرفة الصحيحة التي يريد الوصول إليها، دلَّ على ذلك الكثير من الآيات القرآنية التي أوردتها الباحثة فيما سبق، فبعض الآيات اجتمع فيها التَّدُّر مع التدبر، وجاءت دلالة بعضها لتحثَّ على إعمال العقل والتَّدُّر والنظر والتأمل سواء في مخلوقات الله، أم في كل الأمور التي تحيط بها، وبعض هذه الآيات يجتمع فيها التَّدُّر والتفكير واسترجاع ما مضى من تجارب الأقسام السابقة، إلى غير ذلك من المعاني. ومع هذا الترابط الوظيفي لا يمنع من أن يكون لكل تعبير أو لفظ ميزة أو خاصية أو لفظة تُخصه في التعبير القرآني، وتميزه عن غيره؛ وذلك لأن الكينونة الإنسانية المدركة ليست انشطارية، سواء في وظائفها الحسية أو العقلية (الكردي، 1992، ص 643).

#### النتائج:

خلص البحث إلى عدة نتائج، أهمها:

1. يتضح من التحليل السابق للآيات المذكور فيها جذر (ذ.ك.ر) أن المعنى المشترك للتذكر هو: استرجاع معلومات سابقة عن قصد ووعي، أو استحضرها بالقلب، أو ذكرها باللسان.
2. ورد الجذر اللغوي (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم في مئتين واثنين وتسعين موضعاً، فجاء في مئة وخمسة وخمسين موضعاً بالصيغة الفعلية، منها ثمانية وعشرون موضعاً بصيغة الماضي، وواحد وسبعون موضعاً بصيغة المضارع، وستة وخمسون موضعاً بصيغة الأمر، أمَّا الصيغ الاسمية فجاءت في مئة وسبعة وثلاثين موضعاً، وتنوعت فيها الصيغ والدلالات، والسياق هو الذي يحدد المعنى في كل منها.
3. يمثل التذكر آلية من آليات بناء العقل اليقظ، واكتساب المعقولية النشطة، وحثه على إعمال العقل في جميع القضايا الكونية، باعتباره من الحقائق التي يمكن للإنسان إدراكها بفطرته السليمة.



4. يأتي الفعل المضارع في الاستعمال القرآني في المواضيع التي تدل على التجدد والاستمرارية، كما في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29].
5. تعددت معاني الذكر في القرآن، واجتمعت في جانبين، إمّا أن تعتمد على الحركة، سواءً أكانت الحركة تحريكاً حسيّاً باللسان، أو معنويّاً بالقلب، أو ذهنيّاً بالحفظ والتدبر وغيرها، وإمّا أن تكون نوعاً مرسلأً من الله - عز وجل - كما جاء في القرآن الكريم، وما سبقه من وحي للأنبياء عليهم السلام.
6. التّدكّر مرحلة مهمة من مهام التفكير، فلا يمكن أن تتحقق الغاية منه دون التّدكّر، إذ إن حضوره شرط في المتفكر فيه.
7. بالرغم من الترابط الوظيفي بين مواضع جذر (ذ.ك.ر) في القرآن الكريم، فإن لكل تعبير أو لفظ ميزة أو خاصية أو لفظة تخصّه في التعبير القرآني، وتميزه عن غيره؛ وذلك لأن الكينونة الإنسانية المدركة ليست انشطارية، سواء في وظائفها الحسية أو العقلية.
8. التّدكّر لا يقتصر على الماضي، فقد يسترجع الإنسان الحاضر؛ ليبني في ضوئه المستقبل، كما قال الله - عز وجل - حائثاً على مثل هذا التّدكّر: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ [التوبة: 126].
9. لم تقتصر دعوة القرآن إلى التّدكّر على استرجاع الأحداث، بل قد يأتي في الحقائق الثابتة كاستحقاقية الله - عز وجل - للإفراد بالعبادة لتفردده بالخلق في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 17].
10. من وظائف التّدكّر مجيئه كآلية من آليات المعرفة الحدسية التلقائية المباشرة، وتحفيز الوعي والعقل الخامل على تعقل الأشياء والأوضاع بصورة منطقية صحيحة.
11. من الملاحظ في الآيات الحاثّة على التّدكّر أن الوظائف العقلية كالتّدكّر والتفكير والتدبر تعمل معاً كخاصية من خواص الكينونة الإنسانية.

## المراجع

- الأصفهاني، الراغب. (1412). *المفردات في غريب القرآن* (صفوان عدنان الداودي، تحقيق ط.1)، دار القلم، والدار الشامية.
- الألوسي، محمود. (1415). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (علي عبد الباري عطية، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.



- البلخي، مقاتل بن سليمان. (2002). *تفسير مقاتل بن سليمان* (عبد الله محمود شحاتة، تحقيق ط.2)، دار إحياء التراث.
- الحميري. عبد الواسع. (2013). *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة* (ط.1)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (1420). *البحر المحيط في التفسير* (صديقي محمد جميل، تحقيق)، دار الفكر.
- الخازن، علاء الدين. (2004). *لباب التأويل في معاني التنزيل* (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الرازي، فخر الدين. (1420). *مفتاح الغيب* (ط.3)، دار إحياء التراث العربي.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (عبد الجليل عبده شلبي، تحقيق ط.1)، عالم الكتب.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (1998). *أساس البلاغة* (محمد باسل عيون السود، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (1407). *الكشاف عن حقائق التنزيل* (ط.3)، دار الكتاب العربي.
- أبو السعود، محمد. (د.ت). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، دار إحياء التراث العربي.
- الشوكاني، محمد. (1414). *فتح القدير* (ط.1). دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب.
- صليبا، جميل. (1982). *المعجم الفلسفي*، دار الكتاب اللبناني.
- الطبري، محمد بن جرير. (2001). *جامع البيان عن تفسير آي القرآن* (عبد الله التركي، تحقيق، ط.1)، دار هجر.
- ابن عاشور. محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 1984 م، الدار التونسية للنشر، تونس.
- العباس، عبد الله. (1992). *تنوير المقاييس من تفسير العباس* (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. (1364). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، دار الكتب المصرية.
- العسكري، أبو هلال. (2007). *الوجوه والنظائر* (محمد عثمان، تحقيق ط.1)، مكتبة الثقافة الدينية.
- عمر، أحمد مختار. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1)، عالم الكتب.
- ابن عياض، القاضي. (1978). *مشارك الأنوار على صحاح الآثار*، المكتبة العتيقة، ودار التراث.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979). *مقاييس اللغة*، (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (د.ت). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* (محمد علي النجار، تحقيق)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (د.ت). *تهذيب الأسماء واللغات*، دار الكتب العلمية.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (1426). *القاموس المحيط*، (ط.8)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق ط.2)، دار الكتب المصرية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1999). *الوابل الصيب من الكلم الطيب* (سيد إبراهيم، تحقيق ط.3)، دار الحديث.



الكردي، راجح. (1992). *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة* (ط.1)، مكتبة المؤيد، والمعهد العالي للفكر الإسلامي.  
الماتريدي، محمد بن محمود. (د.ت). *تأويلات أهل السنة* (مجدي باسلوم، تحقيق)، دار الكتب العلمية.  
مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد وعبد القادر، حامد والنجار، محمد. (د.ت). *المعجم الوسيط*، مجمع اللغة العربية،  
دار الدعوة.  
ابن منظور. (د.ت). *محمد بن مكرم، لسان العرب* (ط.3)، دار صادر.  
النووي، يحيى بن شرف. (2004). *الأذكار* (ط.1)، دار ابن حزم للطباعة والنشر.

#### Reference

- al-'Aṣṣfahānī, al-Rāghib. (1412). *al-Mufradāt fi Gharib al-Qur'ān* (Ṣafwān 'Adnān al-Da'ūdī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Qalam, & al-Dār al-Shāmīyah (in Arabic).
- al-Ālūsī, Maḥmūd. (1415). *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm & al-Sab' al-Mathānī* ('Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah (in Arabic).
- al-Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān. (2002). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān* ('Abd Allāh Maḥmūd Shihātah, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Dār Ihyā' al-Turāth (in Arabic).
- al-Ḥimyarī. 'Abd al-Wāsi'. (2013). *Nazarīyat al-Ma'rifah bayna al-Qur'ān & al-falsafah* (1<sup>st</sup> ed.), al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt & al-Nashr & al-Tawzī' (in Arabic).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420). *al-Baḥr al-Muḥīṭ fi al-Tafsīr* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Khāzin, 'Alā' al-Dīn. (2004). *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl* (1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1420). *Mafātiḥ al-Ghayb* (3rd ed.), Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-Sirrī. (1988). *Ma'ānī al-Qur'ān & l'rabūh* ('Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1998). *Asās al-Balāghah* (Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl* (3<sup>rd</sup> ed.), Dār al-Kitāb al-'Arabī, (in Arabic).
- Abū al-Su'ūd, Muḥammad. (N. D). *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Shawkānī, Muḥammad. (1414). *Faṭḥ al-Qadīr* (1<sup>st</sup> ed). Dār Ibn Kathīr, & Dār al-Kalīm al-Ṭayyīb, (in Arabic).
- Ṣalībā, Jamīl. (1982). *al-Mu'jam al-Ealsafī*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, (in Arabic).
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Tafsīr āy al-Qur'ān* ('Abd Allāh al-Turkī, taḥqīq, 1<sup>st</sup> ed.), Dār Hajar, (in Arabic).
- Ibn 'Āshūr. Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr & al-Tanwīr*, 1984m, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis, (in Arabic).
- al-'Abbās, 'Abd Allāh. (1992). *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr al-'Abbās* (1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).



- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fū‘ād. (1364). *al-Mu‘jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, (in Arabic).
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. (2007). *al-Wujūh & al-Nazā‘ir* (Muḥammad ‘Uthmān, taḥqīq 1<sup>st</sup> Ed.), Maktabat al-Thaqāfah al-dīniyah, (in Arabic).
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. (2008). *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabīyah al-Mu‘āṣirah* (1<sup>st</sup> Ed.), ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn ‘Iyāḍ, al-Qāḍī. (1978). *Mashāriq al-Anwār ‘alā Ṣiḥāḥ al-Āthār*, al-Maktabah al-‘Atīqah, & Dār al-Turāth, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1979). *Maqāyis al-Lughah*, (‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (N. D). *Baṣā‘ir Dhawī al-Tamyīz fi Laṭā‘if al-Kitāb al-‘Azīz* (Muḥammad ‘Alī al-Najjār, taḥqīq), al-Majlis al-‘Ālī lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah, (in Arabic).
- al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (N. D). *Tahdhib al-Asmā’ & al-Lughāt*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (1426). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (8<sup>th</sup> ed.), Mu‘assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1964). *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān* (Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1999). *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib* (Sayyid Ibrāhīm, taḥqīq 3<sup>rd</sup> ed), Dār al-Ḥadīth.
- al-Kurdī, Rājih. (1992). *Naẓariyat al-Ma‘rifah bayna al-Qur‘ān & al-Falsafah* (1<sup>st</sup> ed.), Maktabat al-Mu‘ayyad, & al-Ma‘had al-‘Ālī lil-Fikr al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Māturīdī, Muḥammad ibn Maḥmūd. (N. D). *Ta‘wīlāt ahl al-Sunnah* (Majdi Bāsālūm, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Muṣṭafá, Ibrāhīm, wālyāt, Aḥmad wa-‘Abd al-Qādir, Ḥāmid wālnjār, Muḥammad. (N. D). *al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyah*, Dār al-Da‘wah, (in Arabic).
- Ibn Manzūr. (N. D). Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (3<sup>rd</sup> ed.), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf. (2004). *al-Adhkār* (1<sup>st</sup> ed.), Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, (in Arabic).





## Structures of the Word Root “*hadhara*” in the Holy Qur’an: A Morphological-Semantic Study

Dr. Ali Khalifah Atwah Abdulatif\*

[aabdulatif@kfu.edu.sa](mailto:aabdulatif@kfu.edu.sa)

### Abstract

The research aims to study the structure of the root “*hadhara*” in the Holy Qur’an, a morphological-semantic study, to explain the meaning of the root in its Quranic context. The root has nine structures i.e., “*hadhara*”, “*yahdhu*”, “*ahdha*”, “*uhdhe*”, “*nuhdhe*”, “*hadhe*”, “*haadherah*”, “*muhdha*”, “*muhtadha*”. The study included an introduction, a preface, and nine sections: section one “*hadhara*”, section two “*yahdhu*”, section three “*ahdha*”, section four “*uhdhe*”, section five “*nuhdhe*”, section six “*hadhe*”, section seven “*haadherah*”, section eight “*muhdha*” and section nine “*muhtadha*”. One of the most important findings of the research is that the morphological structures of the root “*hadhara*” all revolve around the meaning of sighting preceded by coming. The research recommended conducting a study on the semantic contrast of words indicating the coming in the Holy Qur’an.

**Keywords:** Morphological Standards, Linguistic Context, Morphological Forms, Linguistic Differences, Morphological Meanings.

---

\* Associate Professor of Rhetoric, Criticism, and Discourse Analysis, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Abdulatif, Ali Khalifah Atwah. (2024). Structures of the Word Root “*hadhara*” in the Holy Qur’an: A Morphological-Semantic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 424 -446.

© 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.



## أبنية الجذر (حضر) في القرآن الكريم: دراسة صرفية دلالية

د. علي خليفة عطوة عبداللطيف\*

[aabdulatif@kfu.edu.sa](mailto:aabdulatif@kfu.edu.sa)

## الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة أبنية الجذر "حضر" في القرآن الكريم؛ دراسة صرفية دلالية، لبيان دلالة الجذر في سياقه القرآني. وعدد أبنية هذا الجذر تسعة أبنية؛ هي: "حَضَرَ"، "يَحْضُرُ"، "أَحْضَرَ"، "أَحْضَرُ"، "نُحِضِرُ"، "حَاضِرٌ"، "حَاضِرَةٌ"، "مُحَضَّرٌ"، "مُحْتَضَّرٌ". جاءت الدراسة في مقدمة وتمهيد وتسعة مطالب: المطلب الأول: بنية "حَضَرَ"، والثاني: بنية "يَحْضُرُ"، والثالث: بنية "أَحْضَرَ"، والرابع: بنية "أَحْضَرُ"، والخامس: بنية "نُحِضِرُ"، والسادس: بنية "حَاضِرٌ"، والسابع: بنية "حَاضِرَةٌ"، والثامن: بنية "مُحَضَّرٌ"، والتاسع: بنية "مُحْتَضَّرٌ". ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أن الأبنية الصرفية للجذر "حضر" كلها تدور حول معنى المشاهدة المسبوقة بمجيء. وأوصى البحث بعمل دراسة حول التباين الدلالي للألفاظ الدالة على المجيء في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: الأوزان الصرفية، السياق اللغوي، الصيغ الصرفية، الفروق اللغوية، المعاني الصرفية.

\* أستاذ النحو والصرف المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: عبداللطيف، علي خليفة عطوة. (2024). أبنية الجذر (حضر) في القرآن الكريم: دراسة صرفية دلالية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 424-446.

© 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 أُجريت عليه.



## المقدمة:

قام علماءنا المتقدمون بدراسة جوانب متنوعة من الدلالات الصرفية المرتبطة بالصيغة الصرفية، ووقفوا على تفاصيل مميزة لكل بنية من بنى الكلمات العربية، ووضعوا قوالب صرفية للكلمات العربية بما يميز كل بنية عن الأخرى، جاءت في نصوص متفرقة عند علماء العربية الخليل، وسيبويه، وابن السراج، وابن جني، والزمخشري، وابن يعيش، وابن الحاجب، والرضي، وغيرهم. وقد حفظ لنا التراث العربي نصوصاً لغوية للعلماء المتقدمين حول هذه الدلالات الصرفية، ورغم أن هذه النصوص كانت متناثرة في بطون كتبهم، فإنها شكلت أساساً للبحث اللاحق في دلالات الصيغ الصرفية في اللغة العربية، ومن النصوص الواردة في كتب المتقدمين حول "الدلالة الصرفية" كلامهم عن صيغة (فعلان) من صيغ المصادر؛ وهي تدل على "الاضطراب والحركة" مثل: غليان. وكلامهم عن صيغة (فُعال) و(فُعيل) اللتين تدلان على "صوت" مثل: صُراخ وِزْئير. وصيغة (فُعلة) التي تدل على "لون" مثل: حُمْرة. وصيغة (فُعالة) التي تدل على "حرفة" مثل: زِراعة (حسن، 1974: 204/3؛ وابن السراج، 1988: 83/3). ومثل صيغة "فَعَّال" التي تطلق على كل محترف صاحب صنعة يزاولها ويديمها؛ مثل: نَجَّار، و حَدَّاد (الزمخشري، 1993، ص 265؛ وابن الحاجب، 1995، ص 36، 42). ومن ذلك ما جاء عند ابن جني في باب حول "الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية" وهو يرى أن "الدلالة الصناعية" - أي دلالة الصيغة الصرفية - أقوى من "الدلالة المعنوية"؛ فيقول: "ومن ذلك قولهم للسُّلَم "مِرْقاة" وللدرجة "مِرْقاة" فنفس اللفظ يدلّ على الحدث الذي هو الرقيّ، وكسر الميم يدلّ على أنها مما ينقل ويعتمل عليه وبه؛ كالمِطرقة والمُتْرز والمِنْجَل، وفتحة ميم "مِرْقاة" تدلّ على أنه مستقرّ في موضعه كالمِنارة والمثابة... كما أن (ضارب) يفيد بلفظه الحدث، وبينائه الماضي وكون الفعل من اثنين، وبمعناه على أن له فاعلاً. فتلك أربعة معانٍ. فاعرف ذلك إلى ما يليه فإنه كثير لكن هذه طريقه" (ابن جني، 1955: 98/3-101).

لقد عرض ابن جني لفصلين في كتابه "الخصائص"؛ الأول بعنوان "في إمساس الألفاظ أشباه المعاني" (ابن جني، 1955: 154/2)، والثاني "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" (ابن جني، 1955: 147/2)، واشتمل الفصلان على الربط بين البنى الصرفية ودلالاتها. وقد ظهرت في الآونة الأخيرة جهود علمية كبيرة تناولت دلالة الأبنية الصرفية، كان أكثرها صلة بموضوع الدراسة الحالية: دراسة



الباحث توفيق حمارشة "دور الصرف في الكشف عن دلالات الكلمة القرآنية" في سنة (1996م) التي اقتصرت على صيغة "فَعَلَ"، ثم أعقبها دراسة أخرى سنة 1997م للباحث نفسه تناول فيها صيغة "أَفْعَلَ". ثم جاءت دراسة "الأبنية الصرفية في السور المدنية دراسة لغوية دلالية" سنة 2003م، وهي رسالة ماجستير من إعداد الباحثة عائشة قشوع، تناولت فيها الأبنية الصرفية في السور المدنية بدراسة وصفية أشبه ما تكون بالعمل المعجمي، وتأتي دراسة "الميزان الصرفي في لسان القرآن" للباحث راتب السمان (2011) على نسق قريب من هذه الدراسة ومنوالها.

ويأتي هذا البحث بهدف دراسة أبنية الجذر "حضر" في القرآن الكريم؛ دراسة صرفية دلالية تعتمد على المنهج التحليلي؛ لبيان دلالة الجذر في سياقه القرآني. وعدد أبنية هذا الجذر تسعة أبنية؛ هي: "حَضَرَ"، "يَحْضُرُ"، "أَحْضَرَ"، "أُحْضِرَ"، "نُحْضِرَ"، "حَاضِرٌ"، "حَاضِرَةٌ"، "مُحْضِرٌ"، "مُحْتَضِرٌ". وقد خصصت الدراسة مطلباً مستقلاً لكل بنية منها.

وتتمثل مشكلة الدراسة في أن الجذر "حضر" لم يُفرد بدراسة علمية تقف على دوره الدلالي مع السياق اللغوي في آيات الذكر الحكيم. ويمكن صياغة أسئلة الدراسة فيما يأتي:

كم مرة ورد الجذر "حضر" في القرآن الكريم؟

ما الوزن الصرفي لكل بنية من أبنية الجذر "حضر" في القرآن الكريم؟

ما الدور الدلالي لأبنية الجذر "حضر" في سياق آيات القرآن الكريم؟

وتهدف الدراسة إلى:

- معرفة عدد مرات ورود الجذر "حضر" في القرآن الكريم.

- معرفة الوزن الصرفي لكل بنية من أبنية الجذر "حضر" في القرآن الكريم.

- معرفة الدور الدلالي لأبنية الجذر "حضر" في سياق آيات القرآن الكريم.

وتكمن أهميتها في:

- استقراء النصوص القرآنية لاستنباط ما بها من دلالات صرفية.

- دراسة الجذر "حضر" في القرآن الكريم دراسة تحليلية من خلال نماذج تطبيقية.

وتتناول الدراسة الآيات القرآنية بأسلوب الاستقراء التام؛ للوقوف على كل النماذج

التطبيقية لمعنى الجذر "حضر" في القرآن الكريم.

## التعريفات الإجرائية:

حضر:

الجذر "حضر" مكون من حروف الحاء والضاد والراء، وكل كلمة عربية مشتقة من هذه الحروف الثلاثة تأتي بمعنى: (الشهود المسبوق بمجيء). والشهود هنا أي: المشاهدة. فالجذر "حضر" يتضمن المعنيين معاً؛ معنى المجيء ومعنى المشاهدة. ومن مواضع هذا الجذر في القرآن الكريم قوله تعالى: {ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} [البقرة: 196]، وقوله تعالى: {يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا} [آل عمران: 30]، وقوله تعالى: {وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى} [النساء: 8]، وقوله تعالى: {وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ} [النساء: 128]، وقوله تعالى: {وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ} [الأعراف: 163]، وقوله تعالى: {ثُمَّ لَنُحْضِرَهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًا} [مريم: 68] {وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ} [المؤمنون: 98].

## الدلالة:

الدلالة لغة: مصدر الفعل دلَّ يدلُّ، وهو يدور حول إبانة الشيء بأماره تتعلمها، تقول: دللت فلاناً على الطريق. دلالة ودلالة ودلولة والفتح أعلى. والدليل: الأمانة في الشيء، وما يُستدلُّ به والدليل: الدالُّ (ابن فارس، 1979: 259/2؛ وابن منظور، 1993: 1413/16، 1414).

والدلالة اصطلاحاً: فرع من علم اللغة يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى. وهذا الرمز قد يكون علامة على طريق أو إشارة بيد أو كلمة أو جملة، فهو رمز لغوي أحياناً وغير لغوي أحياناً أخرى (عمر، 1998، ص 11-12).

والدلالة الصرفية: هي دراسة التركيب الصرفي للكلمة وبيان المعنى الذي تؤديه صيغتها. فلا يكفي لبيان معنى "استغفر" بيان معناها المعجمي المرتبط بمادتها اللغوية (غ ف ر) بل لا بد أن يضم إلى ذلك معنى الصيغة وهي هنا وزن (استفعل) أو الألف والسين والتاء التي تدل على الطلب (عمر، 1998، ص 13). وقد درس المتقدمون جوانب مختلفة من الدلالة الصرفية، وقدموا لمحات كاشفة فيها، ومن ذلك ما نقرؤه من كلامهم عن صيغ تدل على "الاضطراب والحركة وهي صيغة (فعلان) من المصادر؛ مثل: غليان. وما يدل على صوت؛ كصيغة (فُعال) و(فَعِيل) مثل: صُراخ وَزَيْير. وما يدل على لون؛ كصيغة (فُعلة) مثل: حُمرة. وما يدل على حرفة؛ كصيغة (فِعالَة) مثل: زِراعة" (حسن، 1974: 204/3؛ وابن السراج، 1988: 83/3). ومثل "فَعَال" لكل محترف صاحب صنعة يزاولها ويديمها (الزمخشري، 1993، ص 265؛ وابن الحاجب، 1995، ص 36، 42).



## الأبنية:

كلمة "الأبنية" في اللغة: جمع "بئية" بالكسر أو "بئية" بالضم أو "بناء"، وهي مشتقة من المصدر "البنى" الذي هو نقيض الهدم" وفعله "بنى"، ومنه "بنى البناء بناء، يبني بنيًا وبنيًا وبنيانًا وبناءة" (ابن فارس، 1979: 302/1؛ وابن منظور، 1993: 89/14).

ومعنى كلمة "البنية" في الاصطلاح: الهيئة الحاصلة لكل لفظ من الحركات والسكنات، ومن عدد الحروف عند الوضع، مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية (التهانوي، 1996: 1107/2). فالأبنية الصرفية صيغ الكلمات التي تنشأ عن التصريف الذي هو جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني، وهي حروف الكلمة وحركاتها وسكناتها.

فبنية الكلمة وبنائها ومبناها كلها ألفاظ مترادفة تعني عدة الحروف مع الهيئة التي تكون عليها؛ فبنية الفعل "نزل" تعني حروفه التي يتكون منها، والهيئة التي تنتظم هذه الحروف من حركة أو سكون. وأي تغير في مبنى الكلمة أو بنيتها سواء كان بالزيادة أو النقصان، يتبعه تغير في معنى الكلمة ومدلولها ومفهومها وما ترمي إليه. فكلمة "غفر" تدل على وقوع الغفران، فإذا ما زيد عليها همزة وسين وتاء وصارت "استغفر" كان معناها طلب المغفرة (اللبيدي، 1985، ص 27؛ ويعقوب، 1998، ص 98). وثمة دراسات علمية كثيرة تناولت الجانب الصرفي الدلالي لكلمات القرآن الكريم، وكان أكثر هذه الدراسات صلة بموضوع الدراسة الحالية ما يأتي:

دراسة بشير فوضيل وخيرالدين لمونس (2018) بعنوان "أثر تنوع الصيغ الصرفية في إيضاح المقاصد القرآنية" وهي دراسة تناولت مجموعة من صيغ الأفعال؛ هي: فَعَلَ، فَعَلَّ، فَعَّلَ، أَفْعَلَ، أَفْعَلَّ، اسْتَفْعَلَ، ومجموعة من صيغ الأسماء؛ هي: فِعَالَةٌ، وَفَعْلَانٌ - من المصادر - واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وصيغ المبالغة، من المشتقات (فوضيل، ولمونس، 2018).

ودراسة عمر عبدالمحسن فرح الخزاعلة (2018) بعنوان "التباين الدلالي للفعلين "جاء" و"أتى" و"أتى" في القرآن الكريم" وهي دراسة تعنى بالكشف عن التباين الدلالي الدقيق للفعلين "جاء" و"أتى" اللذين وردا في القرآن الكريم، بهدف استخلاص النتيجة التي تعطي مؤشرا على وقوع الترادف في العربية من عدمه، ومقارنة الفعلين "جاء" و"أتى" ببعض المترادفات في القرآن الكريم (الخبزاعلة، 2018، ص 291-311).

وقد أفادت الدراسة الحالية من دراسة الخزاعلة ودراسة لمونس السابق ذكرهما، وكذلك

أفادت الدراسة أيضا من كثير من الدراسات السابقة والمصادر اللغوية، وتفسير القرآن الكريم، وكتب علوم القرآن وإعرابه، وغير ذلك من المراجع والمصادر، ولا يخفى أن موضوع الدراسة الحالية مباين لهذه الدراسات كلها.

وقد اتبعت الدراسة المنهج التحليلي لملاءمته لأهداف الدراسة، وهو منهج يعتمد على جمع المعلومات والبيانات، ويصنف جزئيات الدراسة ويقسمها، ويعرف أسبابها وعللها؛ للوصول إلى نتائج دقيقة.

وجاءت الدراسة في مقدمة وتمهيد وتسعة مطالب ثم خاتمة تتضمن أهم نتائج الدراسة. تضمنت المقدمة مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وأهدافها، وأهميتها، وحدودها الموضوعية، وإجراءاتها، ومنهجها، وخطواتها، والتعريفات الإجرائية، والدراسات السابقة. وخصّصت المطالب التسعة لدراسة الأبنية، كل بنية في مطلب على حدة.

#### التمهيد:

مجيء الجذر "حضر" بمعنى: المشاهدة المسبوقه بمجيء يعني أنه يتضمّن معنى المجيء، وهذا التضمن يجعل الكلمة تشبه مع كلمات أخرى تتضمن معنى المجيء أيضاً؛ وهي كلمات: أتى، وأقبل، وزار، وطرق، وغشي، وقدم، ووافق، وورد، ووفد. غير أن هناك فروقاً دقيقة بين كل هذه المفردات، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- (حَضَرَ) جاء عن قصد. مثل أن يجيء تلبية لدعوة، أو لطلب علم؛ ومنه جاءت كلمة (المحاضرة) (ابن منظور، 1993: 200/4).
- (أتى) جاء من مكان قريب. سواء أكان هذا القرب قريباً مادياً أم معنوياً (ابن منظور، 1993: 17/14)، ومنه قوله تعالى: {فَأْتِيَاهُ فَقَوْلَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ} {طه: 47}، وقوله تعالى: {فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى} {طه: 60}.
- (أقبل) جاء على حالة انفعالية غير معتادة. مثل أن يجيء راغباً أو متحمساً أو نحو ذلك (ابن منظور، 1993: 540/11)، ومنه قوله تعالى: {فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ} [الصفافات: 50]، وقوله تعالى: {فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَوةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ} [الذاريات: 29].
- (زار) جاء لهدف معنوي؛ مثل البر وصلة الأرحام (ابن منظور، 1993: 333/4، 334)، ومنه الحديث المشهور: "زُرْ غِبًّا تَزِدَّ حُبًّا" (الطيالسي، 1999: 268/4، 2658).

- (طَرَقَ) جاء في وقت غير معتاد؛ مثل أن يجيء ليلاً، أو في الظهيرة (الأزهري، 2001: 9/9)، ومنه حديث السيدة عائشة رضي الله عنها في الهجرة: "طرقنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهيرة في ساعة لم يكن يأتيها" (البخاري، 1993: 6079).
- (غَشِيَ) جاء مستولياً على الحضور، سواء أكان هذا الاستيلاء على الحضور استيلاءً مادياً أو معنوياً (ابن منظور، 1993: 127/15)، ومنه حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه: "بَعَثْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَصَبَّحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْتَاهُمْ، وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ رَجُلًا مِنْهُمْ، فَلَمَّا غَشَيْنَاهُ.." (مسلم، 1955، ص 96).
- (قَدِمَ) جاء من مكان بعيد؛ سواء أكان هذا البعد بعداً مادياً أم معنوياً (الأزهري، 2001: 58/9)، ومنه الحديث الشريف: "قَدِمْنَا الْحُدَيْبِيَّةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ أَرْبَعٌ عَشْرَةَ مِئَةً" (مسلم، 1955، ص 1807).
- (وَاقَى) جاء فجأة (ابن منظور، 1993: 464/15)، ومنه حديث سمرة بن جندب: "وَاقَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- حين خرج إلى الصَّلَاة..." (ابن الرفعة، 2009: 500/4)، وفيها أيضاً معنى المجيء في الوقت المناسب المحدد، ومنه (نوافيكم بالأخبار) (وافته المنية).
- (وَرَدَ) جاء بقصد التزود (ابن منظور، 1993: 456/15)، ومنه قوله تعالى: {وَمَاءٌ مَدِينٍ} [القصص: 23].
- (وَفَدَ) جاء مع جماعة (ابن منظور، 1993: 464/15)، ومنه حديث أبي شُرَيْحٍ أَنَّهُ لَمَّا وَفَدَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مَعَ قَوْمِهِ سَمِعَهُمْ يَكُونُونَ بِأَبِي الْحَكَمِ، فَدَعَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكَمُ، وَإِلَيْهِ الْحُكْمُ، فَمَا لَكَ مِنَ الْوَلَدِ؟ قَالَ: شُرَيْحٌ وَسَلْمٌ وَعَبْدُ اللَّهِ. قَالَ: فَمَنْ أَكْبَرُهُمْ؟ قَالَ: شُرَيْحٌ. قَالَ: فَأَنْتَ أَبُو شُرَيْحٍ (البغوي، 1983: 344/12).

### المطلب الأول: بنية "حَضَرَ" في القرآن الكريم

بنية "حَضَرَ" على وزن "فَعَلَ"، وهي فعل ماضٍ، مِنْ بَابِ "فَعَدَ"، يُقَالُ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْقَاضِي حُضُورًا؛ أَي: شَهِدْتُهُ، وَيُقَالُ: حَضَرَ الْغَائِبُ حُضُورًا؛ أَي: قَدِمَ مِنْ غَيْبَتِهِ، وَيُقَالُ: حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فِيهِ حَاضِرَةٌ، وَالْأَصْلُ: حَضَرَ وَقْتُ الصَّلَاةِ. وَيُقَالُ: حَضَرَنِي كَذَا؛ أَي: حَطَرَ بِنَالِي. وَ"الْحَضَرُ" بِفَتْحَتَيْنِ خِلَافُ "الْبَدْوِ"، وَالنِّسْبَةُ إِلَيْهِ "حَضْرِيٌّ" عَلَى لَفْظِهِ. وَيُقَالُ: حَضَرَ؛ أَي: أَقَامَ بِالْحَضَرِ، وَ"الْحَضَارَةُ" بِفَتْحِ الْحَاءِ وَكَسْرِهَا هِيَ سُكُونُ الْحَضَرِ (الفيومي، د.ت: 140/1).

وقد جاءت بنية "حَضَرَ" في القرآن الكريم في ستة مواضع، وذلك في قوله تعالى: {أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ} [البقرة: 133]، {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ} [البقرة: 180]، {وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى} [آل عمران: 8]، {حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ} [النساء: 18]، {شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ} [المائدة: 106]، {فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَبُوا} [الأحقاف: 29].

وقد جاء سياق الحديث عن الموت مع الفعل (حَضَرَ) في القرآن الكريم أربع مرات، يقول تعالى: {أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ} [البقرة: 133]، ويقول تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ} [البقرة: 180]، ويقول تعالى: {وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ} [النساء: 18]، ويقول تعالى: {إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ} [المائدة: 106]. وورد مرتين مع الفعل (جَاءَ)، يقول تعالى: {حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّقْتَهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ} [الأنعام: 61-62]، {حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ} [المؤمنون: 99-100].

والمتمأمل في سياق الآيات الست يلحظ أن الفعل (حَضَرَ) جاء ثلاث مرات مع مسألة الوصية، وجاء مرة واحدة مع مسألة "تأجيل التوبة"، وأن الفعل (جَاءَ) في الآيتين كان في سياق الحديث عن لحظة الوفاة ووصف أحداثها. والفعل (حَضَرَ) فيه معنى المجيء ومعنى المشاهدة؛ لأنه شهود مسبق بمجيء، إذن فالمعنى الأظهر في هذا الفعل هو معنى المشاهدة، وأما معنى المجيء فهو معنى مكمل له. وهذا على خلاف الفعل (جَاءَ) الذي هو أصل في الدلالة على معنى المجيء.

ولحظة الوفاة ووصف أحداثها وما يتبعها من الرجوع إلى الله، ونفاذ حكمه وقضائه، والبرزخ والبعث والحساب، كل هذه المعاني تنتظم مع الفعل (جَاءَ) الذي هو أصل في الدلالة على معنى المجيء، ليقع بمجيئه الانتقال من حياة إلى حياة، ومن دنيا إلى آخرة. أما سياق الحديث عن مسألة الوصية، ومسألة "تأجيل التوبة"، فيأتي فيه معنى شهود الموت كمعنى متمم لمشهد الوصية والتوبة. إذن الآيات تصور لنا حدثين مهمين، وتجسدهما أمامنا كأننا نراها رأي العين، وهما مشهد الوصية، ومشهد من كان يؤجل التوبة ويسوفها، فبينما القوم وهم كلهم حضور في المشهدين إذ حضرهم الموت، ويكون المعنى هنا الذي تظهره لنا الآيات هو معنى الحضور والمشاهدة وليس معنى المجيء؛ ليكون المشهدان كلاهما حاضرين كأن كل واحد منهما يقع أمام أعيننا للحظة، بصورة شاخصة متحركة تفيض منها الحياة.



## المطلب الثاني: بنية "يَحْضُرُ" في القرآن الكريم

بنية "يَحْضُرُ" على وزن "يَفْعُلُ"، وهي فعل مضارع مِنْ الفعل "حَضَرَ"، وقيل: من الفعل (حَضِرَ) بِالْكَسْرِ، على أنه لُغَةٌ فِيهِ، مِنْ بَابِ: فَعَلَ يَفْعُلُ (الفيومي، د.ت: 140/1).. وحَكَّمَ ابن منظور والفيومي وغيرهما على هذه اللغة بالشذوذ (ابن منظور، 1993: 196/4)، وهو بهذا يتفق مع ما ذكره السمين الحلبي في تفسيره حيث قال: وقُرئ "حَضِرَ" بكسر الضاد، قالوا: والمضارعُ "يَحْضُرُ" بالضم، شاذ، وكأنه من التداخل (السمين الحلبي، د.ت: 129/2). قال الفيومي: وَاتَّفَقُوا عَلَى ضَمِّ الْمُضَارِعِ مُطْلَقًا، وَقِيَاسُ كَسْرِ الْمَاضِي أَنْ يُفْتَحَ الْمُضَارِعُ، لَكِنْ اسْتُعْمِلَ الْمُضْمُومُ مَعَ كَسْرِ الْمَاضِي شُدُودًا، وَيُسَمَّى تَدَاخُلَ اللَّغَتَيْنِ (الفيومي، د.ت: 140/1).

وقد جاءت بنية "يَحْضُرُ" في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: {وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ. وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ} [المؤمنون: 97-98]. وفي معنى قوله {يَحْضُرُونِ} وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَحْضُرُونِ عِنْدَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ لِكَيْ يَكُونَ مُتَذَكِّرًا فَيَقِلَّ سَهْوُهُ، وَقَالَ آخَرُونَ: بَلِ اسْتِعَاذَ بِاللَّهِ مِنْ نَفْسِ حُضُورِهِمْ لِأَنَّهُ الدَّاعِي إِلَى وَسْوَستِهِمْ؛ كَمَا يَقُولُ الْمُزُّ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ حُصُومَتِكَ بَلِ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ لِقَائِكَ (الرازي، 1999: 292/23). وقيل: المعنى: يحضرونني في أموري، وقيل: يحضرونني عند النزاع والسياس (الواحدى، 2008: 58/16). قال البيضاوي: "وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ": يحوموا حولي في شيء من الأحوال، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن وحلول الأجل لأنها أحرى الأحوال بأن يخاف عليه" (البيضاوي، 1999: 95/4).

والمعنى: أَعُوذُ بِكَ يَا رَبِّ وَأَعْتَصِمُ بِحَوْلِكَ وَقُوَّتِكَ، متبرئاً من حولي وقوتي، أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّرِّ الَّذِي يَصِيبُنِي بِسَبَبِ مَبَاشَرَتِهِمْ وَهَمَزِهِمْ وَمَسْهِمٍ وَمِنَ الشَّرِّ الَّذِي بِسَبَبِ حُضُورِهِمْ وَوَسْوَستِهِمْ، وهذه استعاذة من مادة الشر كله وأصله، ويدخل فيها الاستعاذة من جميع نزغات الشيطان ومن مسه ووسوسته، فإذا أعاد الله عبده من هذا الشر وأجاب دعاءه سلم من كل شر ووفق لكل خير (السعدي، 2000، ص 559).

ومفرد "الهَمَزَاتِ": هَمَزَةٌ، وَهُوَ مَسُّ الشَّيْطَانِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَزَغَاتِ الشَّيْطَانِ، وَنَزْعُ الشَّيْطَانِ وَوَسْوَستُهُ حَتَّى يَشْعَلَ عَنِ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى. وَقَوْلُهُ {وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ} يَجُوزُ لُغَةً أَنْ يَكُونَ {وَأَعُوذُ بِكَ رَبُّ} بِضَمِّ الْبَاءِ، وَلَمْ يُقْرَأْ بِهَا، وَيَجُوزُ {وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّي}، وَيَجُوزُ "رَبِّي"، فَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ أَوْجُهُ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقْرَأَ إِلَّا بِوَاحِدٍ، وَهُوَ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ {رَبِّ} بِكَسْرِ الْبَاءِ وَحَذْفِ الْبَاءِ، وَالْمَعْنَى وَأَعُوذُ بِكَ يَا رَبِّ، وَمَنْ قَالَ "رَبُّ" بِالضَّمِّ فَعَلَى مَعْنَى: يَا أَيُّهَا الرَّبُّ، وَمَنْ قَالَ "رَبِّي" فَعَلَى الْأَصْلِ (الزجاج، 1988: 21/4).

## المطلب الثالث: بنية "أَحْضَرَ" في القرآن الكريم

بنية "أَحْضَرَ" على وزن "أَفْعَلَ"، وهي فعل ماض رباعي مِنْ الثلاثي "حَضَرَ"، وقد جاءت بنية "أَحْضَرَ" في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: {عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتَ} [التكوير: 14]. ف"أَحْضَرْتَ" فعل ماض، والتاء للتأنيث، والفاعل يعود إلى {نَفْسٌ} والجملة الفعلية صلة {ما} أو صفتها، والعائد، أو الرابط محذوف، والتقدير: علمت نفس الذي، أو شيئا أحضرته، والجملة الفعلية {عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتَ} جواب {إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ}، وما عطف عليها (الفراء، 2013: 241/3).

والمعنى: إذا كانت هذه الأشياء التي هي في يوم القيامة، علمت في ذلك الوقت كل نفس ما أَحْضَرْتَ، أي ما أحضرت مِنْ عَمَلٍ، فأثبتت عَلَى قَدْرِ عَمَلِهَا؛ ما أحضرت من شر فدخلت به جهنم، أو من خير فدخلت به الجنة (الزجاج، 1988: 291/5).

وكلمة {نَفْسٌ} اسم جنس في قوله تعالى {عَلِمْتَ نَفْسٌ} [التكوير: 14]، والمُرَادُ بِالنَّفْسِ العُمُومُ؛ أي: علمت كُلُّ نَفْسٍ، أو: علمت النفوس، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا} [آل عمران: 30]، ووقع الإفراد في قوله تعالى {عَلِمْتَ نَفْسٌ} لتنبية الذهن على حقارة المرء الواحد وقلة دفاعه عن نفسه (الزجاج، 1988: 291/5). وفي إِطَالَةِ ذِكْرِ تِلْكَ الْجُمْلَةِ المعطوفة على {إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ} [التكوير: 1]، تَشْوِيقٌ لِلْجَوَابِ الوَاقِعِ بَعْدَهَا بِقَوْلِهِ {عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتَ} وَجُمْلَةُ {عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتَ} يَتَنَازَعُ التَّعَلُّقَ بِهَا كَلِمَاتٌ "إِذَا" الْمُتَكَرِّرَةُ (ابن عاشور، 1984: 150/30).

وَمِنَ المَعْلُومِ أَنَّ العَمَلَ لَا يُمَكِّنُ إِحْضَارَهُ، فَالمُرَادُ إِذْنُ بِقَوْلِهِ {عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتَ} مَا أَحْضَرْتَهُ فِي صَحَائِفِهَا، وَمَا أَحْضَرْتَهُ عِنْدَ المُحَاسَبَةِ، وَعِنْدَ المِيزَانِ مِنْ آثَارِ تِلْكَ الأَعْمَالِ، وَالمُرَادُ: مَا أَحْضَرْتَ مِنْ اسْتِحْقَاقِ الجَنَّةِ وَالنَّارِ. فَإِنْ قِيلَ كُلُّ نَفْسٍ تَعْلَمُ مَا أَحْضَرْتَ، لِقَوْلِهِ: {يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا} [آل عمران: 30]، فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ: {عَلِمْتَ نَفْسٌ}؟ فَالجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ الأَوَّلُ: أَنَّ هَذَا هُوَ مِنْ عَكْسِ كَلَامِهِمُ الَّذِي يَقْصِدُونَ بِهِ الإفْرَاطَ، وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِلْقَلِيلِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {رَبِّمَا يَوُدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا} [الحجر: 2]، كَمَنْ يَسْأَلُ فَاصْبِلًا مَسْأَلَةً ظَاهِرَةً وَيَقُولُ: هَلْ عِنْدَكَ فِيهَا شَيْءٌ؟ فَيَقُولُ: رَبِّمَا حَضَرَ شَيْءٌ، وَعَرَضَهُ الإِشَارَةَ إِلَى أَنَّ عِنْدَهُ فِي تِلْكَ المُسْأَلَةِ مَا لَا يَقُولُ بِهِ غَيْرُهُ. فَكَذَا هَاهُنَا. الثَّانِي: لَعَلَّ الكُفَّارَ كَانُوا يُتَعَبُونَ أَنفُسَهُمْ فِي الأَشْيَاءِ الَّتِي يَغْتَقِدُونَهَا طَاعَاتٍ ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ خِلَافٌ ذَلِكَ (الرازي، 1999: 67/31).

وقوله تعالى: {عَلِمْتُ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتُ}، وفي سورة الانفطار {عَلِمْتُ نَفْسٌ مَّا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ} {الانفطار: 5}، لَأَنَّ مَا فِي هَذِهِ السُّورَةِ مَتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ: {وَإِذَا الصُّبْحُ نُشِرْتُ} {التكوير: 10}، فقرأها أربابها، فعلمت ما أحضرت، وفي الانفطار متَّصِلٌ بِقَوْلِهِ: {وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثِرَتْ} {الانفطار: 4}، والقبور كانت في الدنيا فتتذكر ما قدَّمت في الدُّنيا، وما أَخَّرت في العُقبى، وكلَّ خاتمة لائقة بمكانها (الفيروزآبادي، 1996: 504/1).

### المطلب الرابع: بنية "أَحْضَرَ" في القرآن الكريم

بنية "أَحْضَرَ" على وزن "أَفْعِلْ"، وهي فعل ماضٍ مبني لما لم يسم فاعله، وفعله الرباعي "أَحْضَرَ" مِنْ الثَّلَاثِي "حَضَرَ"، وقد جاءت بنية "أَحْضَرَ" في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: {وَأَحْضَرْتَ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ} [النساء: 128]. والمعنى أن كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الرُّؤُجَيْنِ شَحَّ بِنَصِيْبِهِ مِنَ الْآخِرِ، وَالشُّحُّ: أَفْبِحُ الْبُخْلِ، وَحَقِيقَتُهُ: الْجِرْصُ عَلَى مَنَعِ الْخَيْرِ (الفراء، 2013: 291/1).

وقد جاء في القرآن الكريم ذكر التقدير والبخل والشح (الشيخ بيت الله. دت، ص 297)، والفرق بين البخل والتقدير أن البخل يكون على الغير، والتقدير يكون على النفس. فإذا كان المرء مقصراً في نفقته على الغير فإنه يسمى بخيلاً، وإذا قصر في نفقته على نفسه سُمِّيَ مقتراً، فلذلك كان التقدير سُبَّةً واضحةً مُخْزِيةً، لأن الإنسان إذا ضيق على نفسه كان هذا منتهى ما يمكن تصوُّره من البخل. ومما يؤكد هذا المعنى في القرآن الكريم معيَّ التقدير في المواضع التي تتحدث عن الإنفاق - إذ إنه يشمل الإنفاق على النفس وعلى الغير - ومعيَّ البخل في المواضع التي تتحدث عن الإعطاء - الذي هو إنفاق على الغير فقط - قال تعالى: {وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا} [الفرقان: 67]، وقال عز وجل: {وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ. فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخُلُوا بِهِ} [التوبة: 75-76]. وجاءت الاستعاذة في السنة النبوية مقتصرة على البخل دون التقدير؛ إذ إن انتفاء البخل يقتضي انتفاء التقدير من باب أولى.

وأما الشُّحُّ فهو "بخل مع حرص" (الراغب الأصفهاني، 1992، ص 446)، بمعنى أن البخيل هو من يبخل بشيء عنده، وهذا الشيء حصله دون حرص على تحصيله، أما الشحيح فهو يبخل بشيء كان شديد الحرص على تحصيله، والركض وراءه، والاستقصاء في طلبه، فجاء بخله بعد ذلك ثمرة لشحِّه الكامن في نفسه. ولذلك كان منبع الخلل في داء الشح إنما هو في داخل النفس التي دعت صاحبها للحرص والجشع والطمع، فالشحيح جمع مع البخل سوء الأخلاق وفساد الطباع (أبو زلال، 2001، ص 173، 174).

والمتمأل في المواضيع الخمسة التي جاء فيها ذكر الشح في القرآن الكريم يجدها تتضمن هذا المعنى الجامع للبخل والحرص معاً؛ ومنها قوله تعالى: {وَأُخْضِرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ} [النساء: 128].

### المطلب الخامس: بنية "نُحْضِر" في القرآن الكريم

بنية "نُحْضِر" على وزن "نُفْعِل"، وهي فعل مضارع، وفعله الرباعي "أُخْضَرَ" من الثلاثي "حَضَرَ"، وقد جاءت بنية "نُحْضِر" في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: {فَوَرِّبَكَ لَنَحْشُرَنَّكَ وَالشَّيَاطِينَ نُنَّحْضِرُهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا} [مريم: 68].

والمعنى: لَنَجْمَعَنَّكُمْ فِي الْمَعَادِ يَعْنِي الْمَشْرِكِينَ الْمُنْكَرِينَ لِلْبَعْثِ، وَالشَّيَاطِينَ، مَعَ الشَّيَاطِينِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ يَحْشُرُ كُلَّ كَافِرٍ مَعَ شَيْطَانِهِ فِي سِلْسِلَةٍ، ثُمَّ لَنُحْضِرُهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا؛ أَي: جَمَاعَاتٍ، جَمْعُ جِثْوَةٍ، وَالْجِثْوَةُ: هِيَ الْمَجْمُوعُ مِنَ التُّرَابِ أَوْ الْحِجَارَةِ (الشوكاني، 1993: 405/3). قال طَرْفَةُ بْنُ الْعَبْدِ فِي مَعْلَقَتِهِ (ابن العبد، 2002، ص 26):

تَرَى جِثْوَتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ، عَلِمَهُمَا صَفَائِحُ صُمَّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْضَدِّ

وقيل: جَمْعُ جَاثٍ أَيْ جَائِثِينَ عَلَى الرُّكْبِ. وقيل: قَائِمِينَ عَلَى الرُّكْبِ لِضَبْقِ الْمَكَانِ (البغوي، 1989: 242/3)، فهم يحضرون بركين على ركبهم غير مشاة على أقدامهم؛ لما يدهمهم من هول المطلع لشدة ما هم فيه، لا يقدرّون على القيام. وقيل: جاثين على الركب لضيق المكان. وقيل: إن البارك على ركبتيه صورته كصورة الذليل، قال تعالى: {وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً} [الجنائية: 28]، فقد وصفوا بالجنثو على العادة المعهودة في مواقف الخائف الذليل على ركبتيه كالأسير، أو لأنه من توابع التواقف للحساب قبل التواصل إلى الثواب، والعقاب، وإنما لم يفرق بينهم في المحشر، وأحضروا جميعاً حول جهنم، وأورد السعداء النار، كما أورد الكفار، ليشهد السعداء الأهوال التي نجاهم الله، وخلصهم منها، فيزدادوا سرورا إلى سرورهم، ويشمتوا بأعداء الله وأعدائهم، وتزداد حسرة الكافرين، ويشتد غيظهم من سعادة المؤمنين، وشماتتهم بهم (الدرّة، 2009: 624/5).

وجملة {نُحْضِرُهُمْ} لا محلّ لها معطوفة على جملة جواب القسم، وفي إقسام الله تعالى باسمه -تقدست أسماؤه- مضافاً إلى رسول الله ﷺ في قوله تعالى {فَوَرِّبَكَ} تفخيم لشأن رسول الله ﷺ ورفع منه، كما رفع من شأن السماء والأرض في قوله تعالى: {فَوَرِّبِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ} [الذاريات: 23]، والواو في: {وَالشَّيَاطِينِ} يجوز أن تكون للعطف، وبمعنى "مع"، وهي بمعنى "مع" أوقع (الطبيبي، 2013: 68-69).



## المطلب السادس: بنية "حَاضِر" في القرآن الكريم

بنية "حَاضِر" على وزن "فَاعِل"، وقد جاءت في القرآن الكريم مرتين، وذلك في قوله تعالى: {ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} [البقرة: 196]. وقوله تعالى: {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا} [الكهف: 49]..

وقوله تعالى: {ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} [البقرة: 196]؛ أي: ذلك لمن كان من الغرباء من غير أهل مكة، فأما أهل مكة فليس ذلك عليهم. و«ذَلِكَ» في موضع رفع. واللام في قوله: {لِمَنْ} معناها: على، أي أن "على" تصلح هنا في موضع اللام؛ والمعنى: ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم على من لم يكن من أهل مكة (الفراء، 2013: 118/1). و{حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} أصله: حاضرين المسجد الحرام، فسقطت النون للإضافة، وسقطت الياء في الوصل لسكونها وسكون اللام في المسجد، وأما الوقف فيقال فيه: {حاضري} (الزجاج، 1988: 269/1).

وقوله تعالى: {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا}؛ أي: ما عملوه في الدنيا وجدوه مكتوبًا مثبتًا ذكره في كتبهم، أو وجدوه حاضرًا بين أيديهم حالًا غير مؤجل، أو وجدوا جزاء ما عملوا حاضِرًا، {وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا} معناها لا ينقص ثواب أحدٍ عملٍ خيرًا، وَلَا يَكْتُبُ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ، وَلَا يَزِيدُ فِي عِقَابِهِ الْمُسْتَحَقَّ، وَلَا يُعَذِّبُ أَحَدًا بِجُزْمٍ غَيْرِهِ (البغوي، 1989: 198/3، والرازي، 1999: 470/21).

وَجُمْلَةُ {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا} فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ ضَمِيرِ {يَقُولُونَ}؛ أي: إِنَّمَا قَالُوا ذَلِكَ حِينَ عُرِضَتْ عَلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ كُلُّهَا عِنْدَ وَضْعِ ذَلِكَ الْكِتَابِ عَرْضًا سَرِيعًا حَصَلَ بِهِ عِلْمٌ كُلِّ بِمَا فِي كِتَابِهِ عَلَى وَجْهِ حَارِقٍ لِلْعَادَةِ. وَجُمْلَةُ {وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا} عَطْفٌ عَلَى جُمْلَةِ {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا} لِمَا أَفْهَمْتُهُ الصَّلَتهُ مِنْ أَنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوا غَيْرَ مَا عَمِلُوا، أَي لَمْ يُحْمَلْ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ لَمْ يَعْمَلُوهُ، لِأَنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ أَحَدًا (ابن عاشور، 1984: 339/15).

## المطلب السابع: بنية "حَاضِرَة" في القرآن الكريم

بنية "حَاضِرَة" على وزن "فَاعِلَة"، وقد جاءت في القرآن الكريم مرتين، وذلك في قوله تعالى: {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: 282]. وقوله تعالى: {وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ} [الأعراف: 163].

وقوله تعالى: {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: 282] ؛ أي: تتداولونها وتتعاطونها من غير تأجيل (الراغب الأصفهاني، 1992، ص 322). والمعنى: إلا أن تقع تجارة حاضرة في

هذه الأشياء التي اقتصت وأمر فيها بالتوثقة بالإشهاد والارتهان، فلا جناح في ترك ذلك فيه؛ لأن ما يخاف في الدساء والتأجيل يؤمن في البيع يدًا بيد (الواحي، 2008: 4/505).

وفي الآية أمر بالكتابة في المداينات، وأباح تركها في النقد من التجارات؛ لزوال الداعي إليها. و{تجارة حاضرة} بالنصب على أنه خبر (كان)، والاسم مضمّر، وتقديره: إلا أن تكون المعاملة تجارة حاضرة، أو: تكون التجارة تجارة حاضرة (أبو حفص النسفي، 2019: 3/429).

والاستثناء في قوله تعالى {إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها} استثناء من عموم الأحوال أو الأكوان في قوله: صغيراً أو كبيراً. وقيل: هو استثناء منقطع من الأمر بالكتاب؛ لأن التجارة الحاضرة ليست من الدين في شيء، والتقدير: إلا كون تجارة حاضرة. والحاضرة الناجزة، التي لا تأخير فيها بحضور البدلين، تديرونها بينكم بتعاطفها يدًا بيد {فليس عليكم جناح ألا تكتبوها} أي فلا بأس بأن لا تكتبوها لبعد عن التنازع والنسيان (ابن عاشور، 1984: 3/115).

وقوله تعالى: {وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر} [الأعراف: 163]: أي: مجاورة البحر، أو: التي هي مجاورة البحر، وبقربه وعلى شاطئه؛ لأن الحضور نقيض الغيبة، والحاضرة قرب الشيء، كما في قولنا: كنت بحضرة الدار (الواحي، 2008: 9/408). واختلف في هذه القرية فقيل: هي أيلة، وقيل: مدين، وقيل: طبريا. والعرب تسمي المدينة قرية، ويحتمل أن يريد معنى الحاضرة على جهة التعظيم لها؛ أي: هي الحاضرة في قرى البحر، فالتقدير حاضرة قرى البحر؛ أي: يحضر أهل قرى البحر إليها ليبيعهم وشراهم وحاجتهم (أبو حيان، 1999: 5/202-203).

### المطلب الثامن: بنية "مُحَضَّر" في القرآن الكريم

بنية "مُحَضَّر" اسم مفعول وزنه "مُفْعَل"، بضم الميم وفتح العين، من الرباعي "أحضر"، وقد جاءت في القرآن الكريم في عشرة مواضع، وذلك في قوله تعالى: {يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا} [آل عمران: 30]، {ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحَضَّرِينَ} [القصص: 61]، {فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحَضَّرُونَ} [الروم: 16]، {وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحَضَّرُونَ} [سبا: 38]، {وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحَضَّرُونَ} [يس: 32]، {إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحَضَّرُونَ} [يس: 53]، {لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحَضَّرُونَ} [يس: 75]، {وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحَضَّرِينَ} [الصفوات: 57]، {فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحَضَّرُونَ} [الصفوات: 127]، {وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحَضَّرُونَ} [الصفوات: 158].

وقوله تعالى: {مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا} [آل عمران: 30]; أي: بيان ما عملت؛ بما يرى من صحائف الحسنات. ويجوز أن يكون المعنى: جزاء ما عملت؛ بما يرى من الثواب مشاهدا معينا في حكم الحاضر عنده (الواحي، 2008: 178/5). وفي الآية إشارةً بشاريةً للمؤمن؛ لأن الآية ذكرت أن المؤمن يجد الخير مُحْضَرًا، وهو كائنٌ لا محالة، ولم يذكر إحضارَ الشَّرِّ في حقِّ المؤمن؛ لأنَّ منه ما يُغفر فلا يُحضر، قال تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ} (الأحقاف: 16)، فأما الكافرُ فلا يُغفر له شيءٌ، والعموم في حقه (أبو حفص النسفي، 2019: 6/4)، قال تعالى: {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا} [الكهف: 49].

وقوله تعالى: {لَكُنْتُمْ مِنَ الْمُحْضَرِينَ} [الصفافات: 57]; أي: مِنَ الْمُحْضَرِينَ معك في النار، وقيل: من المحضرين العذاب (الواحي، 2008: 57/19). وقوله تعالى: {فَكَذَّبُوهُ فَأَيْتَهُمْ مَّحْضَرُونَ} [الصفافات: 127]; أي: لمحضرون النار غدًا (الواحي، 2008: 99/19). وقوله تعالى: {فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ}; أي: مجتمعون لدينا قد أحضروا موقفَ الحساب بسرعة لم يتخلف منهم أحد (أبو حفص النسفي، 2019: 369/12).

وقوله تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ} [الصفافات: 158]; أي: لقد علمت الملائكة أن الذي قالوا هذا القول محضرون النار ويعذبون. والضمير في قوله {إِنَّهُمْ} يعود على الكفار الذين قالوا هذا القول وجعلوا هذا النسب، وقيل: يعود على الجنة، والمعنى: ولقد علمت الجنة أنهم سيحضرون الحساب، والتأويل أنه لو كان كما قال الكفار من أن بين الله وبينهم نسبا ما أحضروا الحساب، وإحضارهم للحساب دليل على أنه لا نسب بينه وبينهم (الواحي، 2008: 122-123).

وقوله تعالى: {وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ} [يس: 32]، قرئ {لَمَّا} بالتشديد، وهي قراءة ابن عامر وحمزة وعاصم، وله معنيان: أحدهما: {وَإِنْ كُلُّ}; أي: وما كلُّ لَمَّا جميع؛ أي: إلا جميع، والثاني: أن {إن} الخفيفة للتأكيد كالمشددة، و{لَمَّا} بمعنى {لَمَّا} حذف الميم الأولى تخفيفًا؛ على قول من قال: {إن} كلمة تأكيد. وقرئ بالتخفيف، وعلى هذا {إن} للتأكيد و{لَمَّا} اللام للتأكيد أيضًا في جواب {إن}، و(ما) صلة، وتقديره: وإن كلُّ لَمَّا جميعٌ لدينا محضرون، يعني: في موقف حسابنا يوم القيامة محضرون للعرض والجزاء (أبو حفص النسفي، 2019: 354-355).

وفي قوله تعالى: {وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ} [يس: 75] عدة أقوال؛ قيل: المعنى والمشركون للأصنام جُنْدٌ مُحْضَرُونَ في التعصُّب لها والذبيِّ عنها. وقيل: مُحْضَرُونَ عند الحساب؛ أي: لتشفع

لهم، فتكديهم وتتبأ منهم، وقيل: {وَهُمْ}; أي: الأصنام {لَهُمْ}; أي: للمشركين {جُنْدٌ مُخَضَّرُونَ}; أي: هم معتقدون أنهم يُعينونهم يوم القيامة كأنهم جندٌ لهم. وقيل: إِنَّ كُلَّ مَنْ عَبَدَ شَيْئًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنَّهُ يَوْمَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِاللَّحُوقِ بِمَعْبُودِهِ، وقيل: {وَهُمْ}; أي: المشركون {لَهُمْ}; أي: للأصنام {جُنْدٌ} متعصبون لهم في الدنيا {مُخَضَّرُونَ} النار يوم القيامة، لا ينفعهم فيها تعصُّبهم لها (أبو حفص النسفي، 2019: 380/12).

### المطلب التاسع: بنية "مُحْتَضَّر" في القرآن الكريم

بنية "مُحْتَضَّر" اسم مفعول وزنه "مُفْتَعَل" بضم الميم وفتح العين، من الخماسي "احتضر"، وَهُوَ ضِدُّ الْغَيْبَةِ. وقد جاءت في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: {وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُحْتَضَّرٌ} [القمر: 28]. و"المحتضر" هو المحضور المُجْتَمَع إِلَيْهِ (البغدادي، 1997: 189/8). وَمَعْنَى {مُحْتَضَّرٌ} فِي سِيَاقِ الْآيَةِ: يَخْضُرُهُ مَنْ هُوَ لَهُ، فَالِنَّاقَةُ تَخْضُرُ الْمَاءَ يَوْمَ وَرْدِهَا، وَتَغِيبُ عَنْهُمْ يَوْمَ وَرْدِهِمْ، قَالَهُ مَقَاتِلُ (القرطبي، 1964: 141/17).

وَالْمَعْنَى: مُحْتَضَّرٌ عِنْدَهُ فَحَذَفَ الْمُتَعَلِّقُ لظُهُورِهِ: أَي أَنَّ الْمَاءَ كَانَ مَقْسُومًا بَيْنَهُمْ؛ لِكُلِّ فَرِيقٍ يَوْمَ، أَي كُلِّ نَصِيبٍ مِنَ الْمَاءِ يَحْضُرُهُ لَا يَحْضُرُ آخَرَ مَعَهُ، فِي يَوْمِ النَّاقَةِ تَحْضُرُهُ النَّاقَةُ، وَفِي يَوْمِهِمْ يَحْضُرُونَهُ هُمُ (الزجاج، 1988: 90/5)، وَإِنَّمَا جَاءَتْ بِلَفْظِ {قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ} تَغْلِيظًا لِمَنْ يَعْقِلُ، وَالْمَعْنَى يَوْمَ لَهُمْ وَيَوْمَ لَهَا، وَهَذَا مِنْ جُمْلَةِ مَا أَمَرَ رَسُولُهُمْ بِأَنْ يُنَبِّئَهُمْ بِهِ: أَي لَا يَخْضُرُ الْقَوْمُ فِي يَوْمِ شَرْبِ النَّاقَةِ، وَهِيَ بِاللَّهَامِ اللَّهُ لَا تَخْضُرُ فِي أَيَّامِ شَرْبِ الْقَوْمِ (ابن عاشور، 1984: 201/27). قَالَ الْفَرَاءُ: "وَقَوْلُهُ: {كُلُّ شَرْبٍ مُحْتَضَّرٌ} يَحْضُرُهُ أَهْلُهُ وَمَنْ يَسْتَحِقُّهُ" (الفراء، 2013: 108/3). وَقَالَ مُجَاهِدٌ: إِنَّ تَمُودَ يَخْضُرُونَ الْمَاءَ يَوْمَ غَيْبِهَا فَيَشْرَبُونَ، وَيَخْضُرُونَ اللَّبَنَ يَوْمَ وَرْدِهَا فَيَخْتَلِبُونَ (القرطبي، 1964: 141/17).

### النتائج:

- توصلت الدراسة إلى عدة نتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:
- الأبنية الصرفية للجذر "حضر" كلها تدور حول معنى المشاهدة المسبوقه بمجيء.
  - الفعل (حَضَرَ) يستعمل مع من جاء عن قصد، و(أَتَى) مع من جاء من مكان قريب، و(أَقْبَلَ) مع من جاء على حالة انفعالية غير معتادة، و(زَارَ) مع من جاء لهدف معنوي، و(طَرَقَ) مع من جاء في وقت غير معتاد، و(عَبَثِي) مع من جاء مستوليا على الحضور، و(قَدِمَ) مع من جاء من مكان بعيد، و(وَأَقَى) مع من جاء فجأة، و(وَرَدَ) مع من جاء بقصد التزود، و(وَفَدَ) لمن جاء مع

جماعة.

- قوله تعالى: {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ} [التكوير: 14]، وفي سورة الانفطار {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ} [الانفطار: 5]، تظهر فيه كلّ خاتمة لانقة بمكانها في الآيتين الكريمتين؛ لأنّ آية سورة التكوير متّصلة بقوله تعالى: {وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ} [التكوير: 10]، فلما قرأت كلّ نَفْسٍ صحيفتها علمت ما أحضرت، وآية الانفطار متّصلة بقوله تعالى: {وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ} [الانفطار: 4]، والقبور كانت في الدنيا، فعندما تُبْعَثُ القبور تتذكر كلّ نَفْسٍ ما قدّمت في الدنّيا، وما أَخَّرت في العُقْبى.

- البخل يكون على الغير، والتقتير يكون على النفس، وأما الشُّحُّ فهو بخل مع حرص.  
- قوله تعالى: {وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا} [الكهف: 49]؛ أي: ما عملوه في الدنيا وجدوه مَكْتُوبًا مُثَبَّتًا ذكره في كِتَابِهِمْ، أو وجدوه حاضرا بين أيديهم حالاً غير مؤجل، أو وجدوا جزاء ما عَمِلُوا حَاضِرًا.

وأوصى البحث بعمل دراسة حول التباين الدلالي للألفاظ الدالة على المعنى في القرآن الكريم.

### المراجع:

- الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة* (محمد عوض مرعب، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1993). *صحيح البخاري* (مصطفى ديب البغا، تحقيق) (ط.5). دار ابن كثير.
- البغدادي، عبدالقادر بن عمر. (1997). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب* (عبدالسلام محمد هارون، تحقيق)، (ط.4). مكتبة الخانجي.
- البغوي، الحسين بن مسعود. (1983). *شرح السنة* (شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، تحقيق) (ط.2). المكتب الإسلامي.
- البغوي، الحسين بن مسعود. (1989). *معالم التنزيل* (محمد عبدالله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، تحقيق) (ط.4). دار طيبة.
- البيضاوي، ناصر الدين. (1999). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (محمد عبدالرحمن المرعشلي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- التهانوي، محمد الحنفي. (1996). *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، مكتبة لبنان.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، (1955). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق)، دار الكتاب المصري.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. (1995). *الشافية في علم التصريف* (حسن أحمد العثمان، تحقيق)، المكتبة المكية.
- حسن، عباس. (1974). *النحو الوافي* (ط.3). دار المعارف.



- أبو حفص النسفي، عمر بن محمد بن أحمد. (2019). *التيسير في التفسير* (ماهر أديب حبوش، تحقيق)، دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان. (1999). *البحر المحيط في التفسير* (صديقي محمد جميل، تحقيق)، دار الفكر الخزاولة، عمر عبدالمحسن فرح. (2018). التباين الدلالي للفعلين "جاء" و"أتى" في القرآن الكريم، *مجلة العلوم الإنسانية*، (31)، 311-291.
- الدرة، محمد علي طه. (2009). *تفسير القرآن الكريم وإعراجه وبيانه*، دار ابن كثير.
- الرازي، محمد. (1999). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، تحقيق) (ط.5). المكتبة العصرية، والدار النموذجية.
- الرازي، محمد خطيب. (1999). *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (1992). *المفردات في غريب القرآن* (صفوان عدنان الداودي، تحقيق)، دار القلم، الدار الشامية.
- ابن الرفعة، أحمد الأنصاري. (2009). *كفاية النبيه في شرح التنبيه* (مجدي محمد سرور باسلوم، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. (1988). *معاني القرآن وإعراجه* (عبدالجليل عبده شلبي، تحقيق)، عالم الكتب.
- أبو زلال، عصام الدين عبدالسلام محمد إبراهيم. (2001). *التعبير عن المحظور اللغوي والمحسن اللفظي في القرآن الكريم دراسة دلالية* [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- الزخشري، محمود بن عمر. (1993). *المفصل في صنعة الإعراب* (علي بوملحم، تحقيق)، دار ومكتبة الهلال.
- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. (1988). *الأصول في النحو* (عبدالحسين الفتلي، تحقيق) (ط.2). مؤسسة الرسالة.
- السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (2000). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان* (عبدالرحمن بن معلا اللويحق، تحقيق) مؤسسة الرسالة.
- السمين الحلبي، شهاب الدين. (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (أحمد محمد الخراط، تحقيق)، دار القلم.
- الشوكاني، محمد بن علي. (1993). *فتح القدير*، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب.
- طرّفة بن العبد، أبو عمرو بن سفيان البكري الوائلي. (2002). *ديوان طرفة بن العبد* (ناصر الدين، مهدي محمد، تحقيق) (ط.3). دار الكتب العلمية.
- الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود. (1999). *مسند أبي داود الطيالسي* (محمد بن عبدالمحسن التركي، تحقيق)، هجر للطباعة والنشر.
- الطيبي، شرف الدين الحسين. (2013). *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب* (حاشية الطيبي على الكشاف)، (جميل بني عطا، ومحمد عبدالرحيم سلطان العلماء، تحقيق)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.



- ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي. (1984). *التحليل والتنوير "تحليل المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"*، الدار التونسية للنشر.
- عمر، أحمد مختار. (1998). *علم الدلالة* (ط.5). عالم الكتب.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة*، دار الفكر.
- الفراء، يحيى بن زياد. (2013). *معاني القرآن* (أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، تحقيق) (ط.4). دار الكتب والوثائق القومية.
- فوضيل، بشير، ولمونس، خيرالدين. (2018). *أثر تنوع الصيغ الصرفية في إيضاح المقاصد القرآنية* [مذكرة ماجستير غير منشورة]، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (1996). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، (محمد علي النجار، تحقيق)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- الفيومي، أحمد الحموي. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، المكتبة العلمية.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964). *الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان* (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق) (ط.2). دار الكتب المصرية.
- اللبيدي، محمد سمير نجيب. (1985). *معجم المصطلحات النحوية والصرفية*، مؤسسة الرسالة.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري. (1955). *صحيح مسلم*، (محمد فؤاد عبدالباقي، تحقيق) مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1993). *لسان العرب* (ط.2). دار صادر.
- الواحدي، علي النيسابوري. (2008). *التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي*، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- يعقوب، إميل بديع. (1998). *قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية*، دار العلم للملايين.

## Arabic References

- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Harawī. (2001). *Tahdhīb al-lughah* (Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, ed), Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Ju‘fi. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muṣṭafá Dīb al-Bughā, Taḥqīq) (5<sup>th</sup> ed), Dār Ibn Kathīr, (in Arabic).
- al-Baghādāī, ‘Abd-al-Qādir ibn ‘Umar. (1997). *Khizānat al-adab & lubb Lubāb Lisān al-‘Arab* (‘Abdussalām Muḥammad Hārūn, Taḥqīq), (4<sup>th</sup> ed.), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Farrā’ al-Shāfi‘ī. (1983). *Sharḥ al-Sunnah* (Shu‘ayb al-Arna‘ūt, & Muḥammad zhyrālshāwsh, Taḥqīq) (2<sup>nd</sup> ed.), al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).



- al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd. (1989). *Ma‘ālim al-tanzil* (Muḥammad ‘Abdallāh al-Nimr, & ‘Uthmān Jum‘ah Ḍumayriyah, & Sulaymān Muslim al-Ḥarsh, Taḥqīq) (4<sup>th</sup> ed.), Dār Ṭaybah, (in Arabic).
- al-Bayḍāwī, ‘Abdallāh al-Shīrāzī. (1999). *Anwār al-Tanzil & Asrār al-Ta‘wīl*, (al-Mar‘ashli, Muḥammad ‘Abd-al-Raḥmān, Taḥqīq), Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Tahānawī, Muḥammad al-Ḥanafī. (1996). *Mawsū‘at Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-‘Ulūm*, Maktabat Lubnān, (in Arabic).
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, (1955). *al-Khaṣā‘iṣ* (Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Taḥqīq), Dār al-Kitāb al-Miṣrī, (in Arabic).
- Ibn al-Ḥājib, ‘Uthmān ibn ‘Umar. (1995). *al-shāfiyah fī ‘ilm al-taṣrīf* (al-‘Uthmān, Ḥasan Aḥmad, ed), al-Maktabah al-Makkīyah, (in Arabic).
- Ḥasan, ‘Abbās. (1974). *al-Naḥw al-Wāfi* (3<sup>rd</sup> ed.). Dār al-Ma‘arif, (in Arabic).
- Abū Ḥafṣ al-Nasafī, ‘Umar ibn Muḥammad ibn Aḥmad. (2019). *al-Taysīr fī al-Tafsīr* (Māhir Adīb Ḥabūsh, ed), Dār al-Lubāb lil-Dirāsāt & ed al-Turāth, (in Arabic).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf ibn Ḥayyān. (1999). *al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Khaṣā‘ilāh, ‘Umar ‘Abdalmuḥsen Farāḥ. (2018). al-Tabāyun al-Dalāli llf‘layn "jā'a" & "atā" fī al-Qur‘ān al-Karīm, *Majallat al-‘Ulūm al-Insāniyah*, (31), 291-311, (in Arabic).
- al-Durrah, Muḥammad ‘Alī Ṭāhā. (2009). *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm & i‘rābuh & bayānih*, Dār Ibn Kathīr, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad al-Ḥanafī. (1999). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, Taḥqīq) (5<sup>th</sup> ed.). al-Maktabah al-‘Aṣriyah, & al-dār al-Namūdhajīyah, (in Arabic).
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad Khaṭīb al-Rayy. (1999). *Mafātīḥ al-Ghayb aw al-Tafsīr al-kabīr*, (3<sup>rd</sup> ed.), Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Rāghib al-Aṣfahānī, ibn Muḥammad. (1992). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān* (Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, ed), Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, (in Arabic).
- Ibn al-Rif‘ah, Najm al-Dīn Aḥmad. (2009). *Kifāyat al-Nabīh fī sharḥ al-Tanbīh* (Majdī Muḥammad Surūr Bāslūm, ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).



- al-Zajjā, Ibrāhīm ibn al-sirrī. (1988). *Ma 'ānī al-Qur'ān & i' rābuh* ('Abd-al-Jalīl 'Abduh Shalabī, Taḥqīq), 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Abū Zulāl, 'Iṣām al-Dīn 'Abdussalām Muḥammad Ibrāhīm. (2001). *al-Ta' bīr 'an al-Maḥzūr al-Lughawī & al-muḥassin al-lafzī fī al-Qur'ān al-Karīm dirāsah dalāliyah* [uṭrūḥat duktūrāh ghayr manshūrah], Qism al-lughah al-'Arabiyyah & ādābiyah, Kulliyat al-Ādāb, Jami'at al-Qāhirah, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1993). *al-Mufaṣṣal fī ṣan'at al-i' rāb* ('Alī bwmllhm, Taḥqīq), Dār & Maktabat al-Hilāl, (in Arabic).
- Ibn al-Sarrāj, Muḥammad ibn Sahl. (1988). *al-Uṣūl fī al-Naḥw* (al-Fatli, 'Abdālḥusayn, Taḥqīq) (2<sup>nd</sup> ed.). Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Sa'dī, 'Abd-al-Raḥmān ibn Nāṣir. (2000). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr kalām al-Mannān* ('Abd-al-Raḥmān ibn Mu'allā al-Luwayḥiq, Taḥqīq) Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Samīn, al-Ḥalabī. (N. D). *al-Durr al-Maṣūn fī 'ulūm al-Kitāb al-maknūn* (Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, Taḥqīq), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. (1993). *Fatḥ al-Qadīr*, Dār Ibn Kathīr, & Dār al-Kalim al-Tayyib, (in Arabic).
- Ṭarafah ibn al-'Abd, Abū 'Amr ibn Sufyān al-Bakrī al-Wā'ili. (2002). *Dīwān Ṭarafah ibn al-'Abd* (Mahdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Taḥqīq) (3<sup>rd</sup> ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- al-Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd ibn al-Jarūd. (1999). *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī* (Muḥammad ibn 'Abdālmuḥsen al-Turkī, ed), Hajar lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, (in Arabic).
- al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn. (2013). *Fattūḥ al-ghayb fī al-Kashf 'an qinā' al-rayb (Ḥāshiyat al-Ṭībī 'alā al-Kashshāf)* (Jamīl Banī 'Atā, & Muḥammad 'Abdālrāḥym Sulṭān al'Imā, ed), Jā'izat Dubayy al-Dawlīyah lil-Qur'ān al-Karīm, (in Arabic).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *al-Taḥrīr & al-Tanwīr "taḥrīr al-Ma' nā al-sadīd & tanwīr al-' aql al-jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd"*, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, (in Arabic).
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār. (1998). *'ilm al-dalālah* (5<sup>th</sup> ed.), 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. (1979). *Mu' jam Maqāyīs al-Lughah*, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Farrā', Yaḥyá ibn Ziyād. (2013). *Ma 'ānī al-Qur'ān* (Aḥmad Yūsuf Najātī, & Muḥammad 'Alī al-Najjār, Taḥqīq) (4<sup>th</sup> ed), Dār al-Kutub & al-Wathā'iq al-Qawmiyyah, (in Arabic).
- Fūḍayl, Bashīr, Walmwns, Khyr-ah-Dīn. (2018). *Athar tanawwu' al-Ṣiyagh al-ṣarfīyah fī Ḍāḥ al-maqāṣid al-Qur'āniyyah*, [Mudhakkirah mājistīr ghayr manshūrah], Kulliyat al-Ādāb & al-lughāt, Jami'at Muḥammad Būdyāf, al-Masīlah, al-Jazā'ir, (in Arabic).



- al-Fyrwz'ābādā, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1996). *Baṣā'ir dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, ed), al-Majlis al-A'lá lil-Shu'ūn al-Islāmīyah, (in Arabic).
- al-Fayyūmī, Aḥmad al-Ḥamawī. (N. D). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-kabīr*, al-Maktabah al-'Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1964). *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān wālmbyn li-mā taḍammanahu min al-Sunnah w'āy al-Furqān* (Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, ed) (2<sup>nd</sup> ed.), Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, (in Arabic).
- al-Labadī, Muḥammad Samīr Najīb. (1985). *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Naḥwīyah & al-ṣarfīyah*, Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥajjāj. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Baqī, ed) Maṭba'at 'Isā al-Babī al-Ḥalabī, (in Arabic).
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab* (2<sup>nd</sup> ed.), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nīsābūrī al-Shāfi'ī. (2008). *al-TTafsīru al-Basīṭ*, 'Imādat al-Baḥth al-'Ilmī, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, (in Arabic).
- Ya'qūb, Imīl Badī'. (1998). *Qāmūs al-Muṣṭalahāt al-Lughawīyah & al-Adabīyah*, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).





## The Secrets of Qur'anic Systems in the Multiplicity of Morphological Formulas of the Same Root

Dr. Hamoud Bin Hammad Al-Rabay\*

[hrbay@qu.edu.sa](mailto:hrbay@qu.edu.sa)

### Abstract:

The research aims to reveal the secrets of the Qur'anic systems in the multiplicity of morphological formulas of the same root, and to know the function of each formula, and the differences and connotations it contains. It is divided into an introduction and two sections, the first section: defining the morphological formula. The second topic: studying the multiplicity of morphological formulas with one root and analyzing them through books of interpretation, Qur'anic sciences, books of readings, language books and dictionaries, and books of grammar and morphology. The research concluded that the multiplicity of morphological formulas of the same root may be due to the Arabs' expansiveness in their speech, or to indicate emphasis and that the morphological formulas may be multiple and combined at the same time. This is because the Arabs in their speech move from the lowest to the highest, and advance from least to most.

**Keywords:** Quranic Systems, Multiple Formulas, Morphological Formulas, One Root.

---

\* Associate Professor of Grammar and Morphology, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Languages and Humanities, Qassim University, Kingdom of Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Rabay, Hamoud Bin Hammad. (2024). The Secrets of Qur'anic Systems in the Multiplicity of Morphological Formulas of the Same Root, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 447 -470.

© 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.



## أسرار النظم القرآني في تعدد الصيغ الصرفية ذات الأصل الواحد

د. حمود بن حماد الربيعي\*

[hrbay@qu.edu.sa](mailto:hrbay@qu.edu.sa)

ملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن أسرار النظم القرآني في تعدد الصيغ الصرفية ذات الأصل الواحد، ومعرفة وظيفة كل صيغة منها، وما تحتويه من فروق ودلالات. واقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، ومبحثين، المبحث الأول: الجانب النظري. والمبحث الثاني: الجانب التطبيقي، من خلال كتب التفسير، وعلوم القرآن، وكتب القراءات، وكتب اللغة والمعاجم، وكتب النحو والصرف، وقد توصل إلى نتائج، منها: أن تعدد الصيغ الصرفية من أصل واحد، قد يكون من اتساع العرب في كلامها، أو للدلالة على التأكيد، وأن الصيغ الصرفية قد تتعدد ويجمع بينها في آن واحد؛ وذلك أن العرب في كلامهم يخرجون من الأدنى إلى الأعلى، ويترقون من الأقل إلى الأكثر.

الكلمات المفتاحية: النظم القرآني، تعدد الصيغ، الصيغ الصرفية، الأصل الواحد.

\* أستاذ النحو والصرف المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها-كلية اللغات والعلوم الإنسانية-جامعة القصيم- المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الربيعي، حمود بن حماد. (2024). أسرار النظم القرآني في تعدد الصيغ الصرفية ذات الأصل الواحد، الآداب  
للدراستات اللغوية والأدبية، 6(1): 447-470.

© 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.

## المقدمة:

عنيت الدراستات الصرفية بالصيغ الصرفية وبيان دلالاتها، ولفت انتباهي في النظم القرآني تعدد الصيغ الصرفية من أصل واحد -تحديدًا- ومن الأهمية الكشوف عن أسرار النظم القرآني لهذه الصيغ، ومعرفة وظيفة كل صيغة منها، وما تحويه من فروق ودلالات، وهل زيادة المبنى يعني زيادة المعنى في الصيغة الصرفية، أو ثمة أغراض أخرى لهذا التعدد؟.

ولقد كان لهذه الأهمية باعث في دراسة هذه الصيغ ومعرفة دلالاتها من خلال السياق. وقد جاءت هذه الصيغ مبثوثة في مختلف المصادر والمراجع، وقد تناولها الباحثون في دراستات عديدة، منها:

-تعدد الأبنية العربية للمعاني الصرفية، لأحمد محمود الصالح، أطروحة دكتوراه، من جامعة مؤتة 2007.

-ظاهرة التعدد في الأبنية الصرفية. لوسمية المنصور. بحث منشور في مجلة الدراستات اللغوية عام 2002م.

-تعدد الصيغ الصرفية للدلالة على معنى واحد آثاره وأسبابه (الفاعلية والمفعولية أنموذجًا). لعمر بن عواد الحربي. بحث منشور في مجلة جامعة طيبة سنة 2022م.

-الأبنية الصرفية دراسة تحليلية لمفهوم التعددية. لعبد المجيد الجيلي إبراهيم، بحث منشور في المجلة العلمية لجامعة الإمام المهدي. 2017م.

-التعدد الوظيفي للصيغ الصرفية وتحولها في مفردات غريب القرآن. لساهر القرالة، ومحمد الملاحمة، بحث منشور في مجلة الزرقاء، عام 2023.

- سر الإعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من أصل لغوي واحد في القرآن. عودة القيسي. وهو كتاب طبعت مؤسسه الرسالة عام 1996م.

إلا أن هذا البحث يختلف عنها من خلال تناوله تعدد الصيغ الصرفية من أصل واحد في القرآن الكريم، وإن كان في ظاهره يلتقي مع دراسة عودة القيسي، إلا أنه يختلف عنها من حيث هذه المسائل ومضمونها، وإن التقى معها في مسألة واحدة وهي ذات الأصل (قدر) التي ركز فيها الباحث على الاستقصاء والجانب التفسيري والبلاغي.

إضافة إلى دراسة هذه المسائل بشكل أعمق من خلال أقوال العلماء في كتب التفسير، وعلوم



القرآن، وكتب القراءات، وكتب اللغة والمعاجم وكتب النحو والصرف، وغيرها. وهذه المسائل - على سبيل التمثيل لا الحصر - هي محل التساؤل والنظر عند الباحث. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، ومبحثين: المبحث الأول: الجانب النظري. والمبحث الثاني: الجانب التطبيقي، ثم ختمت البحث بخاتمة موجزة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، وأتبعها بذكر قائمة بعناوين المصادر والمراجع التي أفدت منها.

المبحث الأول: الجانب النظري.

\*الصيغ الصرفية لغة واصطلاحًا.

الصيغة لغة: من صاع الشيء يصوغه صوغًا وصياغةً، إذا هيأه على مثالٍ مُستقيم، وأصلحهُ على أحسن تَفْوِيم، وسبَّكهُ عليه فأنصاع. وصيغة الأمر كذا وكذا: هيئته التي بُني عليها، وصيغة الكلمة: هيئتها الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها (الزبيدي، 1965: 95/1، 533/22، ومجمع اللغة العربية: 528/1، 529).

والصرف في اللغة: التغيير والتحويل، ومنه: تصريف الرياح، أي: تغييرها وصرْفها من جهة إلى جهة (ابن منظور، 1414: 189/9).

والصرف في الاصطلاح: أن تأتي إلى مثال من الحروف الأصول فتشتقُّ منه بزيادة أو بنقص أمثلة مختلفة يدل كل مثال منها على معنى لا يدل عليه المثال الآخر" (الثمانيني، 1999، ص 211). وقال الرضي: "المراد من بناء الكلمة ووزنها وصيغتها هيئتها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرها، وهي عدد حروفها المرتبة، وحركاتها المعينة وسكونها، مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية كل في موضعه" (الرضي، 1982: 2/1).

وجدير بالذكر أن نبيه إلى أن (الصرف، والتصريف) لفظان مترادفان من جهة الاصطلاح، قال الميداني: "التصريف تفعيل من الصرف، وهو أن تصرف الكلمة الواحدة فتولد منها ألفاظ مختلفة ومعان متفاوتة..." (الميداني، 1299، ص 4).

وقال ابن مالك في الألفية (ابن مالك، د.ت، ص 73):

حَرْفٌ وَشِبْهُهُ مِنَ الصَّرْفِ بَرِي وَمَا سِوَاهُمَا بِتَصْرِيفٍ حَرِي

وقال الحملاوي: "الصرف، ويقال له: التصريف" (الحملاوي، د.ت، ص 11).

وقد توسع العرب في كلامهم في استعمال الصيغ الصرفية للدلالة على معاني محددة، ما ترتب عليه تعدد الصيغ التي ترجع إلى أصل لغوي واحد.

وهذه الدراسة تتناول تعدد الصيغ الصرفية المشتقة من أصل لغوي واحد في القرآن الكريم؛ إذ ورد في القرآن صيغ كثيرة، لكل صيغة معناها ودلالاتها وسياقها، ترجع كلها إلى أصل لغوي واحد، وتفاوت هذه الصيغ من حيث العدد ما بين صيغتين اثنتين إلى خمس صيغ، ويحسن أن نذكرها - على سبيل التمثيل:-

-الصيغتان نحو: حَافِظٌ وَحَفِيفٌ، قال تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾ ﴿٦٦﴾

[يوسف: 64]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيفٍ﴾ ﴿١١٦﴾ [الأنعام: 104].

ونحو: مَلُومٌ مُلِيمٌ، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ

مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ ﴿٢٦﴾ [الإسراء: 29]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلَاقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا

مَدْحُورًا﴾ ﴿٣٣﴾ [الإسراء: 39].

ونحو: خَاشِعَةٌ وَخُشَعًا. قال تعالى: ﴿خَاشِعَةً أَبْصَرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ﴾ [القلم: 43]، وقال تعالى:

﴿خُشَعًا أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ [القمر: 7].

-أو ثلاث صيغ، نحو: رَشَدًا رُشِدًا رَشَادًا، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ

أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ [الكهف: 10]. وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]،

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي ءَامَنَ يَقَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ ﴿٣٨﴾ [غافر: 38].

ونحو: الرَّهْبُ رَهْبًا رَهْبَةً، قال تعالى: ﴿أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ عَيْرٍ سُوءٍ

وَأَضْمَمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِيهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا

فَاسِقِينَ﴾ ﴿٣٣﴾ [القصص: 32]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْكَرُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا

وَرَهْبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ ﴿١٠﴾ [الأنبياء: 90]، وقال تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ

مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ﴿١٣﴾ [الحشر: 13].

ونحو: جَهْرًا وَجِهْرًا وَجِهْرَةً، قال تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِيانِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ [النحل: 75]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾﴾ [نوح: 8]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يُمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهُ جِهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: 55].

-أو أربع صيغ، نحو: النِّعْمَةُ النِّعْمَةُ النِّعِيمِ النِّعْمَاءِ، قال تعالى: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَرَّمَاءَ آيَاتِهِمْ بَيْنَتُهُ وَمَن يَبْدُلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: 211]، وقال تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعَيْونِ ﴿٥٥﴾ وَرُزُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٦﴾ وَنِعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَلَکَيْمِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الدخان: 25-27]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَا لَهُمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ ﴿٦٥﴾﴾ [المائدة: 65]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن أَدْفَقْتَهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ صِرَاءٍ مَّسْتَه لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾﴾ [هود: 10].

-أو خمس صيغ، نحو: صَرَبَ الضَّرُّ الضَّرُّ الضَّرَّاءُ الضَّرَّارُ، قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: 76]، وقال تعالى: ﴿وَإِن يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾ [الأنعام: 17]، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ﴿٩٥﴾﴾ [النساء: 95]، وقال تعالى: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ [البقرة: 177]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَعْنَ أَجْلِهِنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231].

### المبحث الثاني: الجانب التطبيقي

يتناول هذا المبحث دراسة تعدد الصيغ الصرفية ذات الأصل الواحد، ومنها:

#### 1- لفظ (الرحمن)، و(الرحيم)

ورد هذان اللفظان في القرآن الكريم كثيرًا، ومن الآيات التي ورد فيها اللفظان قوله تعالى:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢١﴾﴾ [الفاتحة: 2-3].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: 110].

حيث جاء (الرحمن) على وزن (فَعْلان) و(الرحيم) على وزن (فَعِيل) وكلاهما مشتق من أصل واحد، وهو: رَجَم.

ذهب أبو عبيدة إلى أن معناهما واحد، ك(نَدْمَان ونَدِيم) (أبو عبيدة، 1381: 21/1؛ أبو حيان، 1993: 128/1)، واحتج بقول حسان بن ثابت رضي الله عنه (2006، ص 75؛ وأبو عبيدة، 1381: 22/1):

لَا أَخْذِشُ الْخَدْشَ بِالْجَلِيسِ وَلَا يَخْشَى نَدِيمِي إِذَا انْتَشَيْتُ يَدِي  
(أهوى حديث النَّدْمَانِ فِي فَلَقِ الصُّ صُحْبِجٍ وَصَوْتِ الْمُغَرِّدِ الْغَرِّدِ

وذهب قطرب إلى أنه جمع بينهما للتوكيد، وأنهما بمعنى واحد (الأنباري، 1992: 58/1)، كما قال الله تعالى: "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه"، (فيطير بجناحيه) توكيد ل(طائر)؛ إذ الطيران لا يكون إلا بالجناح (الأنباري، 1992: 58/1).

وقول عدي بن زيد (1965، ص 159):

وَجَعَلَ الشَّمْسُ مِصْرًا لَا خَفَاءَ بِهِ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ اللَّيْلِ قَدْ فَصَلَا

"أراد: بين النهار والليل، فأدخل (بين) للتأكيد" (الأنباري، 1992: 59/1).

وذهب ثعلب إلى أن (الرحمن) عبراني، وأصله: يا رحمن، فلما نقل إلى العربية أتبع ب(الرحيم) ليكون بيانًا له (ابن عسكر، 1997، ص 41، والأنباري، 1992: 59/1)، وأنشد لجريير (جريير، د.ت، ص 167، وابن منظور، 1414: 231/12):

لَنْ تُدْرِكُوا الْمَجْدَ أَوْ تَشْرُوا عَبَاءَكُمْ بِالْخَزْرِ، أَوْ تَجْعَلُوا التَّنُومَ ضَمْرَانَا  
أَوْ تَتْرَكُونَ إِلَى الْقَسَّيْنِ هَجْرَتَكُمْ وَمَسْحَكُكُمْ صُلَيْمُهُمْ رَحْمَانُ قُرْبَانَا

وذهب بعضهم كالزمخشري والعكبري إلى أن (فَعْلان) أبلغ من (فَعِيل) (الزمخشري، 1407: 1/41)، فالزيادة في المبنى تدل على زيادة المعنى، و(فَعْلان) يعني المبالغة من حيث الامتلاء والغلبة، ك(غَضْبَان وَسُكْرَان)؛ ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون: إن الزيادة في البناء لزيادة المعنى، وكان القياس الترتي من الأدنى إلى الأعلى، كقولهم: شجاعٌ باسلٌ، وأردف الرحمن- الذي يتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها- بالرحيم كالتتمة والرديف ليتناول ما دق منها ولطف (الزمخشري، 1407: 8-5/1).

وذهب بعضهم كأبي حيان إلى اختلاف (فَعْلان) و(فَعِيل) من جهة المبالغة؛ فلذلك جمع بينهما، فمبالغة (فَعْلان) مِنْ حَيْثُ الامتلاء والغلبة، ك(غَضْبَان وَسُكْرَان)، ومبالغة (فَعِيل) من حيث التكرار



والوقوع بمحال الرحمة (أبو حيان، 1993: 128/1، والزجاج، 1988: 43/1)، فلكل واحد منهما فائدة غير الآخر (السمين الحلبي، د.ت: 32/1).

وذهب بعضهم إلى أن (الرحيم) أبلغ من (الرحمن)، ويدل على ذلك عدة أمور، منها (السهيلي، 1992: 42، والسمين الحلبي، د.ت: 33/1):

- تقديم (الرحمن) على (الرحيم): لأن العرب في كلامهم يخرجون من الأدنى إلى الأعلى، ويترقون من الأقل إلى الأكثر، فيقولون: فقيه عالم، وشجاع باسل، ولا يعكسونه لفساد المعنى، وذلك أنه لو تقدم الأبلغ لكان الثاني داخلاً تحته، فلم يكن لذكره معنى (الزمخشري، 1407: 8/1).

- أن أكثر صفات الله-تعالى- التي قصد بها المبالغة جاءت على (فَعِيل)، كـرَجِيم، وقَدِير، وعَلِيم، وحَكِيم، وغيرها. ولم يأت على (فَعْلَان) إلا قليل؛ فلو كان (فَعْلَان) أبلغ، لكان في صفات الله-تعالى- أكثر. - كما أن لفظ (فَعْلَان) مضارع للفظ التثنية، والتثنية تضعيف (السهيلي، 1992: 42)، فإن (فَعِيل) من أبنية الجمع الكثير، كعَبْد وعَبِيد، وكَلْب وكَلِيب، والجمع أكثر من التثنية.

- وأن لفظ (الرحيم) أفاد رحمته في الدنيا والآخرة، كما يروى: رحيم الدنيا ورحمان الآخرة؛ لأنه في الدنيا يَرْحَم المؤمن والكافر، وفي الآخرة لا يرحم إلا المؤمن، فوجب أن يكون اسم الرحيم أبلغ (ابن عسكر، 1997، ص 42).

وذهب أكثر العلماء إلى أن الرحمن أبلغ من الرحيم (ابن عسكر، 1997، ص 40، والزركشي، 1957: 504/1):

قال الزجاجي: " (فَعْلَان) أشد مبالغة من (فَعِيل) كما يقال: غَضِبَان، للممتلئ غَضَبًا، وَعَطَشَان للممتلئ عَطَشًا فكذلك الرحمن: ذو النهاية في الرحمة الذي وسعت رحمته كل شيء، وكل اسم كان عن طريقة الفعل أشد انعدالاً كان في المدح أبلغ، ف(رَحْمَان) أشد انعدالاً عن طريقة الفعل من (رَحِيم) فلذلك كان في المدح أبلغ" (الزجاجي، 1986، ص 40).

وقال السهيلي: لفظ (فَعْلَان) مضارع للفظ التثنية، والتثنية في الحقيقة والصفة تضعيف، والجمع بين الصفتين (الرحمن الرحيم) للإنبياء عن رحمة عاجلة ورحمة آجلة، أو عن رحمة عامة ورحمة خاصة لقارئ القرآن (السهيلي، 1992: 42).

وقال السمين الحلبي: الألف واللام في (الرحمن) للغلبة (السمين الحلبي، د.ت: 33/1)، ولا يطلق على غير الله تعالى (السمين الحلبي، د.ت: 33/1). والزجاج، 1988: 43/1، وابن منظور، 1414:



(230/12)، وأن رواية (رحيم الدنيا ورحمان الآخرة) دالة على أن الرحمن أبلغ؛ وذلك لأن القيامة فيها الرحمة أكثر بأضعاف، وأثرها فيها أظهر، على ما يُروى أنه حَبَّأ لعباده تسعاً وتسعين رحمةً ليوم القيامة (السمين الحلبي، د.ت: 33/1).

ونُقل عن أبي عبيدة اختلاف الصيغتين (فَعْلَان) للمبالغة، نحو: غَضْبَان، للممتلئ غضباً، و(فَعِيل) بمعنى الفاعل والمفعول (السمين الحلبي، د.ت: 33/1)؛ ف(الرحمن) خاص اللفظ، عام المعنى، و(الرحيم) عام اللفظ، خاص المعنى، و(الرحمن) خاص اللفظ؛ لأنه لا يشركه فيه غيره، عام المعنى من حيث شموله جميع المخلوقات، و(الرحيم) عام اللفظ من حيث اشتراك المخلوقين في المسعى به، خاص من طريق المعنى؛ لأنه يرجع إلى اللطف والتوفيق؛ ولذلك لا يتعدى (فَعْلَان) ويتعدى (فَعِيل) (السمين الحلبي، د.ت: 33/1)، كما حكى ابن سيده: هو حفيظٌ علمك وعلم غيرك (السمين الحلبي، د.ت: 33/1).

والذي يظهر للباحث أن لكل واحد منهما فائدة غير الآخر، واختلافهما من جهة المبالغة؛ فلذلك جمع بينهما، فمبالغة (فَعْلَان) من حيث الامتلاء والغلبة، ك(غَضْبَان وسَكْرَان)، ومبالغة (فَعِيل) من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة، وهو ما ذكره أبو حيان.

## 2. لفظ (عَافِر)، و(عَفُور)، و(عَفَّار)

وردت هذه الألفاظ في القرآن الكريم كثيراً، ومن الآيات التي وردت فيها:

وقوله تعالى: ﴿عَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ [غافر: 3].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173].

وقوله تعالى: ﴿وَأَيُّ لَعْفَاءٍ لَمَنْ تَابَ﴾ [طه: 82].

تعددت الصيغ الصرفية، فجاءت على صيغة (فَاعِل) و(فَعُول)، و(فَعَّال)، وهي مشتقة من أصل واحد، وهو: عَفَرَ.

وقد جاءت هذه الصيغ على اسم الفاعل أو محولة عنه، يقول سيبويه: "وأجروا اسمَ الفاعل إذا أرادوا أن يبالغوا في الأمر مُجراه إذا كان على بناء فاعلٍ لأنَّه يريد به ما أراد بفاعل من إيقاع الفعل إلا أنه يريد أن يُحدِّثَ عن المبالغة فما هو الأصلُ الذي عليه أكثر هذا المعنى فَعُولٌ، وفَعَّالٌ، ومَفْعَالٌ، وفَعِيلٌ، وقد جاء فَعِيلٌ كَرَحِيمٍ..." (سيبويه، 1998: 110/1).

وهذه الصيغ القياسية المتفق عليها (الحملاوي، د.ت، ص 62).

قال ابن مالك (ابن مالك، د.ت، ص 39):

فَعَّالٌ أَوْ مِفْعَالٌ أَوْ فَعُولٌ      فِي كَثْرَةٍ عَنِ فَاعِلٍ بَدِيلٌ  
فَيْسُتَحِقُّ مَالَهُ مِنْ عَمَلٍ      وَفِي فَعِيلٍ قَلَّ ذَا وَفَعِيلٍ

وقد اختلف العلماء في عددها إلى أن بلغت اثني عشر بناءً عند ابن خالويه (السيوطي، 2009: 243/2).

والتفصيل في هذه الصيغ المتعددة من أصل واحد، كالآتي:

(غَافِر) على وزن (فَاعِل)، فما دلالتة الصرفية، وهل يختلف عن الصيغ الأخرى (غَفُور) و(غَفَّار) لدلالاتها على المبالغة؟

عرف ابن مالك اسم الفاعل بقوله: "هو الصفة الدالة على فاعل جارية في التذكير والتأنيث على المضارع من أفعالها لمعناه أو معنى الماضي" (أبو حيان، د.ت: 70/3).

قال أبو حيان في التعريف السابق: "قوله: (وهو الصفة) هذا جنس يشمل جميع الصفات من اسم فاعل واسم مفعول وصفة مشبهة وغير مشبهة وأمثلة المبالغة" (أبو حيان، د.ت: 297/10).

وفي دلالة اسم الفاعل ذكر الإمام الشاطبي أن اسم الفاعل يدل على مطلق الفعل، كان كثيرًا أو قليلاً، فيقال: (فَاعِل) لمن تكرر منه الفعل وكثُر، ولمن وقع منه فعلٌ ما، فإذا أرادوا أن يشعروا بالكثرة وضعوا أمثلة دالة عليها: (فَعُول) أو (فَعَّال) أو (مِفْعَال)، (فَعُول) في الحقيقة بدل من (فَاعِل) المراد به الكثرة، وليس بدل من (فَاعِل) مطلقًا، وكذلك سائر الأمثلة، وهذا معنى قول ابن مالك:

فَعَّالٌ أَوْ مِفْعَالٌ أَوْ فَعُولٌ      فِي كَثْرَةٍ عَنِ فَاعِلٍ بَدِيلٌ

فكل صيغة بدل من (فَاعِل) في الموضوع في موضع الكثرة (الشاطبي، د.ت: 278/4).

وذكر الزركشي أن استعمال إحدى صيغ المبالغة يجوز أن يُعد من قبيل الاختصار، فإن قولك: ضَرْبٌ، نَائِبٌ عن قولك: ضَارِبٌ وَضَارِبٌ (الزركشي، 1957: 502/2).

أما (غَفُور) و(غَفَّار) فكلاهما من صيغ المبالغة، فأيهما أقوى في المبالغة؟

ذهب بعض العلماء كابن جني (1994: 134/2، 195)، وابن خالويه (1977، ص 291) إلى أن

كثرة الحروف أبلغ، فزيادة المبني تدل على زيادة المعنى

وعليه (غَفَّار) أبلغ من (غَفُور) بناءً على القاعدة المشهورة: "زيادة المبني تدل على زيادة المعنى"

(الزرقاني، 1996: 258 /1).



وأكد على ذلك أبو هلال العسكري، وأنكر الزيادة في المبنى دون الزيادة في المعنى؛ لأن في ذلك تكثيراً للغة بما لا فائدة فيه، وأنه محال في لغة واحدة أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما ظن كثير من النحويين واللغويين، وأن السامعين لم يعرفوا العلل والفروق فظنوا ما ظنوه من ذلك، وتأولوا على العرب ما لا يجوز في الحكم (العسكري، د.ت، ص 23، 24)، ونقل عن المحققين من أهل العربية أنه "لا يجوز أن تختلف الحركتان في الكلمتين ومعناهما واحد، قالوا: فإذا كان الرجل عدّة للشيء قيل فيه: (مِفْعَل)، مثل: مِرْخَم، ومِخْرَب، وإذا كان قوياً على الفعل، قيل: (فَعُول)، مثل: صَبُور، وشَكُور، وإذا كان ذلك عادة له، قيل: (مِفْعَال)، مثل: مِعْوَان، ومِعْطَاء ومِهْدَاء.

ومن لا يتحقق المعاني يظن أن ذلك كله يفيد المبالغة فقط وليس الأمر كذلك، بل هي مع إفادتها المبالغة تفيد المعاني التي ذكرناها" (العسكري، د.ت، ص 24).

وذكر ابن طلحة أن صيغ المبالغة متفاوتة ف(فَعُول) لمن كَثُرَ منه الفعل و(فَعَال) لمن صار له كالصناعة، و(مِفْعَال) لمن صار له كالألة، و(فَعِيل) لمن صار له كالطبيعة، و(فَعِل) لمن صار له كالعادة (أبو حيان، 1998: 2281/5).

قال أبو حيان: ولم يتعرض لذلك المتقدمون (أبو حيان، 1998: 2281/5).

وقال أبو جعفر الرعيبي: لم يقله أحد من النحويين المتقدمين، ولم تفرق العرب في المبالغة بين واحد منها، وما ذهب إليه ابن طلحة لا دليل عليه من كلام العرب، وإنما هو ضرب من التَّخْيِيل، وحمله على ذلك أنه لما رأى (فَعَالاً) يكثر في الصنائع كالحَيَّاط والنَّجَّار والجَزَّار، و(مِفْعَالاً) يكثر في الآلة كالمِخْيَاط والمِفْتَاح، و(فَعِيلاً) يكثر في الأفعال الطبيعية كالكَرِيم والبَيْخِيل، و(فَعِلًا) يكثر فيمن صار له الفعل كالعادة نحو: صَلَف، ادَّعى هذه المعاني في هذه المثل (الرعيبي: 1997: 216/1، 217).

وذهب بعضهم كالزجاج إلى أن معناهما واحد، وجاز تكرارهما وإن كانا بمعنى واحد لأمرين: أحدهما: أن اختلاف الموضوعين يحسن من ذاك ما لا يحسن مع المجاورة ألا تراهم أجمعوا على أن الإيطاء مع بُعد الموضوع ليس هو مثله مع قرب الموضوع.

والوجه الآخر: أن هذا يحسن في صفات الله -تعالى- ولا يحسن في أسماء المخلوقين وصفاتهم؛ وذلك لبلوغها الكمال (الزجاج، د.ت، ص 46).

وذهب الزركشي إلى أن صيغ المبالغة قسمان:

أحدها: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

والثاني: بحسب تعدد المفعولات.

وأن الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين، مما يدل على أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة، وعلى هذا القسم تنزل صفاته- تعالي- ويرتفع الإشكال، ولهذا قال بعضهم في (حكيم): المبالغة فيه تعني تكرار حكمه بالنسبة إلى الشرائع. قال الزمخشري: المبالغة في (التَّوَاب) للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده، أو لأنه ما من ذنب يقترفه المقترف إلا كان معفوًّا عنه بالتوبة، أو لأنه بليغ في قبول التوبة، نُزِلَ صاحبها منزلة من لم يذنب قط لسعة كرمه (الزمخشري، 1407: 374/4).

وقد أورد بعض الفضلاء سؤالاً على قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 284]، وهو أن (قديراً) من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى (قادر)، والزيادة على معنى (قادر) محال؛ إذ الإيجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد. وأجيب بأن المبالغة لما تعذر حملها عن كل فرد وجب صرفها إلى مجموع الأفراد التي دل السياق عليها، فهي بالنسبة إلى تكثير التعلق لا تكثير الوصف (الزركشي، 1957: 507/2، والسيوطي، 1974: 284/3).

وذهب أبو علي الفارسي إلى منع المبالغة في صفات الله- تعالي- لأن اللفظ مشعر بالنقص فلا يجوز إطلاقه (الزركشي، 1957: 508/2).

وذهب برهان الدين الرشيدي إلى أن المبالغة في صفات الله- تعالي- مجاز؛ لأنها موضوعة للمبالغة، ولا مبالغة فيها؛ لأن صفاته- تعالي- متناهية في الكمال، لا يمكن المبالغة فيها؛ لأن المبالغة أن تثبت للشيء أكثر مما له، ولأن المبالغة تكون في صفات تقبل الزيادة والنقصان، وصفات الله- تعالي- بلغت الغاية في الكمال، فهي منزهة عن ذلك، واستحسنه السبكي (الزركشي، 1957: 508/2، والسيوطي، 1974: 324/3).

والذي يظهر للباحث أن (غَافِرًا) على صيغة (فَاعِلٍ)، يدل على مطلق الفعل، كان كثيرًا أو قليلاً، وأن (غَفُورًا) على صيغة (فَعُولٍ) يأتي بمعنى (غافر) (الحملاوي، د.ت، ص 63)، و(غَفَّارًا) على صيغة (فَعَّالٍ) في الحقيقة بدل من (فَاعِلٍ) المراد به الكثرة، واختلف عنه في مجيئه على صيغة (فَعَّالٍ) في كثرة الحروف، فهو أبلغ؛ إذ زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى وهو تكثير الفعل، يعني كثرة من يغفر له من عباده مرة بعد مرة.

### 3. لفظ (قَادِرٍ)، و(قَدِيرٍ)، و(مُقْتَدِرٍ)

وردت هذه الألفاظ في القرآن الكريم كثيرًا، ومن الآيات التي وردت فيها:

﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً﴾ [الأنعام: 37].

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20].

﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: 45].

جاءت هذه الصيغ مشتقة من: قَدَرَ...

قال ابن منظور: "فَالْقَادِرُ اسْمٌ فَاعِلٍ مِنْ قَدَرَ يَقْدِرُ [يَقْدُرُ]، وَالْقَدِيرُ فَعِيلٌ مِنْهُ، وَهُوَ لِلْمُبَالَغَةِ، وَالْمُقْتَدِرُ مُفْتَعِلٌ مِنْ اقْتَدَرَ، وَهُوَ أَبْلَغُ" (ابن منظور، 1414: 74/5).

جاءت هذه الألفاظ متعددة الصيغ الصرفية، (فَقَادِرٌ) على صيغة اسم الفاعل على وزن (فاعل) و(قَدِيرٌ) على صيغة المبالغة على وزن (فَعِيلٌ)، اشتقاقاً من: قَدَرَ. و(مُقْتَدِرٌ) على صيغة اسم الفاعل على وزن (مُفْتَعِلٌ) مشتق من: اقْتَدَرَ، يقال: اقْتَدَرَ عَلَى الشَّيْءِ، بمعنى: قَدَرَ عَلَيْهِ (الحميري، 1999: 5409/8).

قال سيبويه: "وأجروا اسمَ الفاعل إذا أرادوا أن يبالغوا في الأمر مُجْرَاهُ إِذَا كَانَ عَلَى بِنَاءِ فَاعِلٍ؛ لِأَنَّهُ يُرِيدُ بِهِ مَا أَرَادَ بِفَاعِلٍ مِنْ إِيقَاعِ الْفِعْلِ إِلَّا أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُحَدِّثَ عَنِ الْمُبَالَغَةِ فَمَا هُوَ الْأَصْلُ الَّذِي عَلَيْهِ أَكْثَرُ هَذَا الْمَعْنَى فَعُولٌ، وَفِعَالٌ، وَمِفْعَالٌ، وَفَعِلٌ، وَقَدْ جَاءَ فَعِيلٌ كَرَجِيمٌ، وَعَلِيمٌ، وَقَدِيرٌ، وَسَمِيعٌ، وَبَصِيرٌ" (1998: 110/1).

وهنا تساؤل: أي هذه الصيغ أبلغ؟

الجواب:

قال الزجاجي: "القَدِيرُ: أبلغ في الوصف بالقدرة من (القَادِرُ)؛ لأن (القَادِرُ) اسم الفاعل من: قَدَرَ يَقْدِرُ فهو قَادِرٌ. و(قَدِيرٌ): فَعِيلٌ، و(فَعِيلٌ) من أبنية المبالغة" (1986، ص 48).

وذكر ابن جني أن قولك: تعالى الله، أبلغ من قولك: علا؛ لكثرة الحروف. وعليه جاء قوله: ﴿أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ﴾ [القمر: ٤٢]، فهو أبلغ من قَادِرٍ (ابن جني، 1994: 134/2).

وفي موضع آخر قال: إن (افْتَعَلَ) أبلغ من (فَعَلَ)؛ لزيادة التاء فيه، ألا ترى إلى قول الله تعالى

﴿أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ﴾ [القمر: 42]، فهو أبلغ معنى من قَادِرٍ (ابن جني، 1994: 195/2).

وذهب الرازي إلى أن (القَدِيرُ) و(المُقْتَدِرُ) من الألفاظ المجانسة ل(القَادِرِ)، ف(القَدِيرُ) مبالغة

من القَادِرِ كالعَلِيمِ من العَالِمِ، و(المُقْتَدِرُ) دال على المبالغة، واستدل بزيادة المبنى فيه على أنه أبلغ من (القَادِرِ) (الرازي، 1976: 319).

وذهب الهروي إلى أن (القَادِر) و(القَدِير) بمعنى واحد (القرطبي، 1405: 224/1، والسمين الحلبي، د.ت: 184/1).

وإليه ذهب جماعة من العلماء:

قال النحاس: "فَعِيل يكون بمعنى الجمع... وبمعنى: فَاعِل، مثل: قَدِير، بمعنى: قَادِر" (1985: 225/4).

وقال ابن قتيبة في باب (اشتقاق أسماء الله وصفاته): "ومن صفاته ما جاء على "فَعِيل" بمعنى "فَاعِل": نحو: قَدِير، بمعنى: قَادِر... (1978: 16/1).

وأشار السيرافي إلى أن (فَعِيلاً) و(فَاعِلاً) قد يشتركان، كقولك: عَالِمٌ وَعَلِيمٌ، وَقَادِرٌ وَقَدِيرٌ (السيرافي، 2009: 233/4).

وقال مكي بن أبي طالب: "وَفَعِيل يأتي بمعنى فَاعِل، نحو: قَدِير، بمعنى: قَادِر، وهو كثير" (ابن أبي طالب، 2008: 7041/11).

وقال ابن القطاع الصقلي: "وأما (فَعِيل) فيأتي على ثلاثة وثلاثين وجهاً... وتجيء بمعنى الفاعل... نحو: حَفِيظٌ، وَقَدِيرٌ" (1999، ص 286، 287).

والذي يظهر للباحث أن (القَادِر) و(القَدِير) بمعنى واحد، وأن (المُقْتَدِر) أكثر دلالة على المبالغة؛ لزيادة المبنى فيه، وزيادة المبنى دلالة على زيادة المعنى.

#### 4. لفظ (هَمَّاز)، و(هَمْزَة).

وردت هذه الألفاظ في:

قوله تعالى: ﴿هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بِنَمِيمٍ﴾ [القلم: 11].

وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: 1].

(هَمَّاز)، و(هَمْزَة) كلاهما من أصل واحد: هَمَزَ، جاء الأول على صيغة (فَعَّال)، والثاني على صيغة (فُعَلَة) فما الفرق بينهما؟

الهَمْزَة: كثير الهمز، قال زياد بن الأعجم (أبو عبيدة، 1381: 311/2، و الزجاج، 1988: 361/5، والسمين الحلبي، د.ت: 106/11):

إِذَا لَقَيْتُكَ عَنْ شَحْطٍ تُكَاشِرُنِي وَإِنْ أُغْيِبْتُ فَأَنْتَ الْهَامِزُ اللَّمَزَةُ

والمطرّد أن (فُعَلَة) لمن يكثر منه الفعل، والهاء للمبالغة، وقد وضع ذلك ابن جني في باب (في الشيء يرد مع نظيره مورده مع نقيضه) أن منه: اجتماع المذكر والمؤنث في الصفة المؤنثة نحو: رجل هُمَزَة لُمَزَة، وامرأة هُمَزَة لُمَزَة، ورجل صَرُورَة وفَرُوقَة، وامرأة صَرُورَة وفَرُوقَة، وذلك أن الهاء لم تلحق لتأنيث الموصوف بما هي فيه، وإنما لحقت لإعلام السامع أن هذا الموصوف بما هي فيه قد بلغ الغاية والنهاية، فتأنيث الصفة أمانة المبالغة والغاية؛ يدل على ذلك قولهم: امرأة فروقة، لو كانت الهاء لحقت لكون المرأة مؤنثة لوجب حذفها في المذكر، فيقال: رجل فَرُوق (ابن جني، د.ت: 203/2). وذكر الفراء أن مما يُنعت به الرجل والمرأة، قولهم: رجل نَسَّابة وعَلَّامة وضُحَكَة وفَرُوقَة وهُمَزَة ولُمَزَة (الفراء، د.ت، ص 106).

(هَمَّاز) على وزن (فَعَّال) مبالغة من الهمز.

ويعني في اللغة: الضرب طعناً باليد والعصا، ثم استعير للعِيَاب الذي يغتاب النَّاسَ ويطعن فيهم (الزجاج، 1988: 361/5، والسمين الحلبي، د.ت: 103/10).

والببناء ان عند ابن خالويه من أبنية المبالغة (السيوطي، 2009: 243/2).

وقد اكتفى ابن منظور ببيان معي (هَمَّاز)، و(هَمَزَة)، للمبالغة؛ دون تمييز بينهما (ابن منظور، 1414: 426/5).

والذي يظهر للباحث أن (هَمَّاز)، أكثر مبالغة؛ يعود ذلك إلى زيادة المبني، فزيادة المبني تدل على زيادة المعنى.

5- لفظ (عَجِيب)، و(عُجَاب)

وردت هذه الألفاظ في:

قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق: 2].

وقوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْأَلٰهَةَ إِلٰهًا وَّحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥].

(عَجِيب)، و(عُجَاب) كلاهما من أصل واحد: (ع ج ب) جاء الأول على صيغة (فَعِيل)، والآخر على صيغة (فُعَال).

واختلف فيهما على عدة مذاهب:

الأول: أن معناهما واحد. وهو مذهب سيبويه.

ذكر سيبويه أنهما أختان، فمعناهما واحد، يقول: "وَفُعَالٌ بِمَنْزِلَةِ فَعِيلٍ؛ لِأَنَّهُمَا أُخْتَانِ، أَلَا تَرَى أَنْكَ تَقُولُ: طَوِيلٌ وَطَوَالٌ وَبَعِيدٌ وَبُعَادٌ، وَسَمِعْنَا هُمْ يَقُولُونَ: شَجِيْعٌ وَشَجَاعٌ وَخَفِيْفٌ وَخُفَافٌ" (1998: 634/3).

وإلى ذلك أشار الفراء، وذكر أن العرب تقول: هَذَا رَجُلٌ كَرِيْمٌ وَكُرَامٌ وَكُرَامٌ، وَالْمَعْنَى كُلُّهُ وَاحِدٌ، قَالَ طَقِيبُ الْغَنَوِيِّ (الغنوي، 1986، ص 97، الفراء، 1983: 398/2، والهروي، 1420: 556/1) -في طَوِيلٍ-:

طَوَالُ السَّاعِدَيْنِ مَهْرُ لَدْنَا      يَلُوحُ سِنَانُهُ مِثْلَ الشَّهَابِ

وذكر الزجاج أن (عُجَاب) في معنى (عَجِيب)، وهو جائز، يقال: رَجُلٌ كَرِيْمٌ وَكُرَامٌ وَكُرَامٌ (1988: 321/4).

وقال ابن يعيش: وقد يتعاور "فَعِيلٌ"، و"فُعَالٌ"، نحو: عَجِيبٌ وَعُجَابٌ، وَخَفِيْفٌ وَخُفَافٌ (2001: 50/4).

وعده أبو عبيدة من المجاز، فالعرب تحول (فَعِيلًا) إلى (فُعَالًا) قال الشاعر (1381: 177/2):

أَبْكَى بَعِيْنٍ حَذَلَتْ مُضَاعَهُ      تَبْكَى عَلَى جَارِ بَنِي جُدَاعِهِ  
أَيْنَ دُرَيْدٍ، وَهُوَ ذُو بَرَاعِهِ      حَتَّى تَرَوْهُ كَاشِفًا قِنَاعَهُ  
تَغْدُو بِهِ سَأْهَبَةٌ سُرَاعَهُ

أي: سريعة (أبو عبيدة، 1381: 177/2).

الثاني: الفرق بينهما، وهو مذهب الخليل.

قال الخليل: أَمَّا الْعَجِيبُ فَالْعَجَبُ، وَأَمَّا الْعُجَابُ فَالَّذِي تَجَاوَزَ حَدَّ الْعَجَبِ، وَالطَّوِيلُ الَّذِي فِيهِ طَوَّلٌ، وَالطُّوَالُ الَّذِي قَدْ تَجَاوَزَ حَدَّ الطَّوِيلِ (الخليل، د.ت: 235/1).

وهو ما ذهب إليه الهروي من التفريق بين (فَعِيلٍ)، و(فُعَالٍ)، يقول: رَجُلٌ طَوِيلٌ وَطَوَالٌ، (طَوَالٌ) أَطْوَلُ مِنْ طَوِيلٍ، كَمَا يَقُولُونَ: رَجُلٌ جَسِيْمٌ لِلْعَظِيْمِ الْجِسْمِ، فَإِذَا قَالُوا: جُسَامٌ، كَانَ أَعْظَمَ جِسْمًا مِنَ الْجَسِيْمِ (الهروي، 1420: 556/1).

ورجحه السمين الحلبي، قال: (عُجَاب) أبلغ من (عَجِيب)، كقولهم: رَجُلٌ طَوَالٌ وَأَمْرٌ سُرَاعٌ، هُمَا أَبْلَغُ مِنْ: طَوِيلٌ وَسَرِيْعٌ (د.ت: 357/9).

وذكر ابن خالويه أن كل (فَعِيلٍ) يجوز فيه ثلاث لغات: فَعِيلٍ، وَفُعَالٍ، وَفُعَالٍ.



وفرق بين هذه اللغات، قال: رجل طَوِيل، وإذا زاد طولُه قلت: طُوَال (ابن خالويه، 1979، ص 130).

ونُقل عن مقاتل: أن عَجَاب - بالتخفيف - لغة أزد شنوءة (السمين الحلبي، د.ت: 358/9). والذي يظهر للباحث أنهما أختان، فمعناهما واحد، وهو قول سيبويه.

**النتائج:**

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- قد تتعدد الصيغ الصرفية من أصل واحد؛ لاتساع العرب في كلامها، أو للدلالة على التأكيد.
- قد تتعدد الصيغ الصرفية من أصل واحد ويجمع بينها في آن واحد؛ وذلك أن العرب في كلامهم يخرجون من الأدنى إلى الأعلى، ويترقون من الأقل إلى الأكثر.
- أن اسم الفاعل يدل على مطلق الفعل، كان كثيراً أو قليلاً، فيقال: (فَاعِل) لمن تكرر منه الفعل وكثر، ولمن وقع منه فعلاً ما، فإذا أراد العرب أن يشعروا بالكثرة وضعوا أمثلة دالة عليها: (فَعُول) أو (فَعَّال) أو (مِفْعَال)، (فَفْعُول) في الحقيقة بدل من (فَاعِل) المراد به الكثرة، وليس بدل من (فَاعِل) مطلقاً.
- أن لكل واحد من (الرحمن) و(الرحيم) فائدة غير الآخر، واختلافهما من جهة المبالغة؛ فلذلك جمع بينهما، فمبالغة (فَعْلَان) من حيث الامتلاء والغلبة، (كَغَضْبَانٍ وَسَكْرَانٍ)، ومبالغة (فَعِيل) من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة، وهو ما ذكره أبو حيان.
- (غَافِر) على صيغة (فَاعِل)، يدل على مطلق الفعل، كان كثيراً أو قليلاً، و(غَفُور) على صيغة (فَعُول) يأتي بمعنى (غَافِر)، و(غَفَّار) على صيغة (فَعَّال) في الحقيقة بدل من (فَاعِل) المراد به الكثرة، واختلف عنه في مجيئه على صيغة (فَعَّال) في كثرة الحروف، فهو أبلغ؛ إذ زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى وهو تكثير الفعل، يعني كثرة من يغفر له من عباده مرة بعد مرة.
- (القَادِر) و(القَدِير) بمعنى واحد، و(المُقْتَدِر) أكثر دلالة على المبالغة؛ لزيادة المبنى فيه، وزيادة المبنى دلالة على زيادة المعنى.
- (هَمَّاز)، أكثر مبالغة من (هَمَزَة)؛ يعود ذلك إلى زيادة المبنى، فزيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.
- (عَجَاب) و(عَجِيب)، أختان، فمعناهما واحد، وهو قول سيبويه.

- ذهب بعض العلماء إلى أن كثرة الحروف في الصيغة الصرفية أبلغ؛ بناء على القاعدة المشهورة "زيادة المبني تدل على زيادة المعنى"، وأنه محال في لغة واحدة أن يختلف اللفظان والمعنى واحد، وليست على إطلاقها عند بعضهم.

## المراجع

- ابن أبي طالب، مكي. (2008). *الهداية إلى بلوغ النهاية* (ط.1). جامعة الشارقة.
- الأستراباذي، محمد بن الحسن. (1982). *شرح شافية ابن الحاجب* (محمد نور الحسن، ومحمد الزرفاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق) دار الكتب العلمية.
- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. (1992). *الزاهر في معاني كلمات الناس* (حاتم الضامن، تحقيق ط.1)، مؤسسة الرسالة.
- الأنصاري، حسان بن ثابت. (2006). *ديوانه* (عبد الله سنده، تحقيق ط.1) دار المعرفة.
- الثعلبي، أحمد بن إبراهيم (2002). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (أبو محمد بن عاشور تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- الثماني، عمر بن ثابت. (1999). *شرح التصريف* (إبراهيم البعيبي، تحقيق ط.1) مكتبة الرشد.
- جرير. بن عطية (د.ت). *ديوانه بشرح محمد بن حبيب* (نعمان محمد أمين طه، تحقيق ط.2)، دار المعارف.
- ابن جني. عثمان بن جني. (د.ت). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق)، دار الكتب المصرية.
- ابن جني، عثمان بن جني. (1994). *المحتسب في تبين شذوذ القراءات* (علي النجدي ناصف، وعبد الحلیم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، تحقيق)، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- حسن، عباس. (د.ت). *النحو الوافي* (ط.15). دار المعارف.
- الحملاوي، أحمد بن محمد. (د.ت). *شذوذ العرف في فن الصرف* تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، مكتبة الرشد.
- الحميري، نشوان بن سعيد. (1999). *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم* (حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، تحقيق ط.1) دار الفكر المعاصر، ودار الفكر.
- أبو حيان. محمد بن يوسف. (1993). *البحر المحيط* (الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، وزكريا عبد المجيد النوقي، وأحمد النجولي الجمل، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- أبو حيان. محمد بن يوسف. (د.ت). *التدليل والتكميل في شرح التسهيل* (حسن هنداوي، تحقيق)، دار القلم، ودار كنوز إشبيلية.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (1998). *ارتشاف الضرب* (محمد رجب عثمان، تحقيق)، مكتبة الخانجي.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. (1977). *الحجة في القراءات السبع* (عبد العال سالم مكرم، تحقيق ط.2)، دار الشروق.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. (1979). *ليس في كلام العرب* (أحمد عبد الغفور عطار ط.2)، مكة المكرمة.

- ابن دريد، محمد بن الحسن. (1978). *جمهرة اللغة* (رمزي منير بعلبكي، تحقيق ط.1)، دار العلم للملايين.
- الرازي، محمد بن عمر. (1976). *لوامع البيئات شرح أسماء الله الحسنى*، مكتبة الكليات الأزهرية.
- الرعي، أحمد بن يوسف. (1997). *شرح ألفية ابن معط* (عبد الله الحاج عمر، تحقيق)، [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، جامعة أم القرى.
- الزبيدي، محمد بن محمد. (1965). *تاج العروس من جواهر القاموس*، مطبعة حكومة الكويت.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. (د.ت). *تفسير أسماء الله الحسنى* (أحمد يوسف الدقاق، تحقيق)، دار الثقافة العربية.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (عبد الجليل عبده شلبي، تحقيق ط.1)، عالم الكتب.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. (1986). *اشتقاق أسماء الله تعالى* (عبد الحسين المبارك، تحقيق ط.2)، مؤسسة الرسالة.
- الزرقاني، محمد بن عبد العظيم. (1996). *مناهل العرفان في علوم القرآن* (ط.1). دار الفكر.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. (1957). *البرهان في علوم القرآن* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي، عيسى البابي الحلبي.
- الزمخشري، جار الله. (1407). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (ط.3). دار الكتاب العربي.
- السخاوي، علي. (1415). *سفر السعادة وسفير الإفادة* (محمد الدالي، تحقيق ط.2)، دار صادر.
- السمين الحلبي، أحمد. (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (أحمد محمد الخراط، تحقيق)، دار القلم.
- السهيلي، عبد الرحمن. (1992). *نتائج الفكر في النحو* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (1983). *الكتاب* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق ط.3) عالم الكتب.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1996). *المخصص* (خليل إبراهيم جفال، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (عبد الحميد هندراوي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- السيرافي، الحسن. (2008). *شرح كتاب سيبويه* (أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- السيوطي، جلال الدين. (2009). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها* (محمد أبو الفضل إبراهيم، ومحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- السيوطي، جلال الدين. (1974). *الإتقان في علوم القرآن* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (2007). *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية* (عبد الرحمن العثيمين، ومحمد إبراهيم البنا، وعياد بن عيد الثبتي، وعبد المجيد قطامش، تحقيق ط.1)، مطبوعات جامعة أم القرى.



- العبادي، عدي بن زيد. (1965). ديوانه (محمد جبار المعبيد، تحقيق)، منشورات وزارة الثقافة العراقية. عبد الحميد، محمد محيي الدين. (د.ت). *أوضح المسالك ومعه عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك*. المكتبة العصرية.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. (1381). *مجاز القرآن* (محمد فؤاد سزكين، تحقيق)، مكتبة الخانجي.
- ابن عسكر، محمد بن علي. (1997). *التكميل والإتمام* (حسن مروة، تحقيق ط.1)، دار الفكر.
- العسكري، أبو هلال. (د.ت). *الفروق اللغوية* (محمد إبراهيم سليم، تحقيق)، دار العلم والثقافة.
- العكبري، أبو البقاء. (1979). *إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الغنوي، الطفيل. (1986). *ديوانه* (محمد عبد القادر أحمد، تحقيق ط.1)، دار الكتاب الجديد.
- الفراء، يحيى بن زياد. (1983). *معاني القرآن* (ط.3). عالم الكتب.
- الفراء، يحيى بن زياد. (د.ت). *المذكر والمؤنث* (رمضان عبد التواب، تحقيق ط.2)، مكتبة دار التراث.
- الفراهيدي، الخليل. (د.ت). *العين* (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق)، دار ومكتبة الهلال.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. (1978). *غريب القرآن* (أحمد صقر، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- القرطبي، محمد. (1405). *الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي* دار إحياء التراث العربي.
- ابن القطاع، الصقلي. (1999). *أبنية الأسماء والأفعال والمصادر* (أحمد محمد عبد الدايم، تحقيق)، دار الكتب والوثائق القومية.
- ابن مالك. محمد. (1990). *شرح التسهيل* (عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، تحقيق ط.1)، دار هجر.
- ابن مالك، محمد. (د.ت). *ألفية ابن مالك*، دار التعاون.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (د.ت). *المعجم الوسيط*، دار الدعوة.
- ابن منظور، محمد. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- الميداني، أحمد بن محمد. (1299). *نزهة الطرف في علم الصرف* (ط.1). مطبعة الجوائب.
- النحاس، أحمد. (1985). *إعراب القرآن* (زهير غازي زاهد، تحقيق ط.2)، عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية.
- الهروي، محمد. (1420). *إسفار الفصيح* (أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، تحقيق ط.1)، الجامعة الإسلامية.
- الواحدي، علي بن أحمد. (1430). *التفسير البسيط* (ط.1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن يعيـش، يعيـش. (2001). *شرح المفصل* (ط.1). دار الكتب العلمية.

#### Reference

- Ibn Abi Ṭālib, Makki. (2008). *al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah* (1<sup>st</sup> ed). Jāmi‘at al-Shāriqah, (in Arabic).
- al-‘Astrābādī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1982). *Sharḥ Shāfiyat Ibn al-Ḥajīb* (Muḥammad Nūr al-Ḥasan, & Muḥammad al-Zifzāf, & Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqiq) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).



- al-Anbārī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim. (1992). *al-Zāhir fī ma‘ānī Kalimāt al-Nās* (Ḥātim al-Ḍāmin, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Anṣārī, Ḥassān ibn Thābit. (2006). *Dīwānuh* (‘Abd Allāh Sandah, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed) Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Ibrāhīm (2002). *al-Kaṣf & al-Bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān* (Abū Muḥammad ibn ‘Ashūr taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Thamānīnī, ‘Umar ibn Thābit. (1999). *Sharḥ al-Taṣrīf* (Ibrāhīm al-Bu‘aymī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed) Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- Jarīr. ibn ‘Atīyah (N. D). *Dīwānuh bi-Sharḥ Muḥammad ibn Ḥabīb* (Nu‘mān Muḥammad Amīn Ṭāhā, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Ibn Jinnī. ‘Uthmān ibn Jinnī. (N. D). *al-Khaṣā‘iṣ* (Muḥammad ‘Alī al-Najjār, taḥqīq), Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, (in Arabic).
- Ibn Jinnī, ‘Uthmān ibn Jinnī. (1994). *al-Muḥtasib fī Tabyīn Shawādh al-Qirā‘āt* (‘Alī al-Najdī Nāsif, & ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, & ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl Shalabī, taḥqīq), Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-‘Alā lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah, (in Arabic).
- Ḥasan, ‘Abbās. (N. D). *al-Naḥw al-Wāfi* (15 ed). Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- al-Ḥamalāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. (N. D). *Shadhā al-‘urf fī Fann al-Ṣarf* (Naṣr Allāh ‘Abd al-Raḥmān, taḥqīq), Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd. (1999). *Shams al-‘Ulūm & Dawā‘ Kalām al-‘Arab min al-Kulūm* (Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh al-‘Umarī, & Muṭaḥhar ibn ‘Alī al-Iryānī, & Yūsuf Muḥammad ‘Abd Allāh, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed) Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, & Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Abū Ḥayyān. Muḥammad ibn Yūsuf. (1993). *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (al-Shaykh ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & al-Shaykh ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, & Zakariyā ‘Abd al-Majīd al-Nawqī, & Aḥmad al-Najūlī al-Jamal, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Abū Ḥayyān. Muḥammad ibn Yūsuf. (N. D). *al-Tadhyīl & al-Takmīl fī Sharḥ al-Tashīl* (Ḥasan Hindāwī, taḥqīq), Dār al-Qalam, & Dār Kunūz Ishbīliyah, (in Arabic).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1998). *Irtishāf al-Ḍurab* (Muḥammad Rajab ‘Uthmān, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad. (1977). *al-Ḥujjah fī al-Qirā‘āt al-Sab‘* (‘Abd al-‘Āl Sālim Mukarram, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Dār al-Shurūq, (in Arabic).



- Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad. (1979). *Laysa fī kalām al-‘Arab* (Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Atṭār 2<sup>nd</sup> ed.), Makkah al-Mukarramah, (in Arabic).
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1978). *Jamharat al-Lughah* (Ramzī Munīr Ba‘labakkī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1976). *Lawāmi‘ al-Bayyīnāt Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā*, Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah, (in Arabic).
- al-Ru‘aynī, Aḥmad ibn Yūsuf. (1997). *Sharḥ Alfīyat Ibn Ma‘ī* (‘Abd Allāh al-Ḥājī ‘Umar, taḥqīq), [PhD thesis], Jāmi‘at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1965). *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kuwayt, (in Arabic).
- al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī. (N. D). *tafsīr Asmā’ Allāh al-Ḥusnā* (Aḥmad Yūsuf al-Daqqāq, taḥqīq), Dār al-Thaqāfah al-‘Arabīyah, (in Arabic).
- al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī. (1988). *Ma‘ānī al-Qur‘ān & i‘rābuh* (‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Zajjāj, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ishāq. (1986). *Ishṭiqāq Asmā’ Allāh Ta‘ālā* (‘Abd al-Ḥusayn al-Mubārak, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Zarqānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīm. (1996). *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān* (1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (1957). *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, ‘Isā al-Babī al-Ḥalabī, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Jār Allāh. (1407). *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (3<sup>rd</sup> ed). Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Sakhāwī, ‘Alī. (1415). *Sifr al-Sa‘ādah & Safyr al-Ifādah* (Muḥammad al-Dālī, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad. (N. D). *al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-maknūn* (Aḥmad Muḥammad al-Kharrāt, taḥqīq), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- al-Suhaylī, ‘Abd al-Raḥmān. (1992). *Natā’ij al-Fikr fī al-Naḥw* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Sibawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (1983). *al-Kitāb* (‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq 3<sup>rd</sup> ed) ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn Sīdah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (1996). *Al-Mukhaṣṣaṣ* (Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).



- Ibn Sīdah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (2000). *al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A‘zam* (‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Sīrāfī, al-Ḥasan. (2008). *Sharḥ Kitāb Sibawayh* (Aḥmad Ḥasan Maḥdalī, ‘Alī Sayyid ‘Alī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (2009). *al-Muz‘hir fī ‘ulūm al-lughah & Anwā‘hā* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, & Muḥammad Jād al-Mawlā, & ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1974). *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq), al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. (2007). *al-maqāṣid al-Shāfiyah fī Sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah* (‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn, & Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā, & ‘yyād ibn ‘īd al-Thubayṭī, & ‘Abd al-Majīd Qaṭāmiṣh, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Maṭbū‘āt Jāmi‘at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- al-‘Abbādī, ‘Udaī ibn Zayd. (1965). *Dīwānuh* (Muḥammad Jabbār al-Mu‘ayyid, taḥqīq), Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah al-‘Irāqīyah, (in Arabic).
- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyī al-Dīn. (N. D). *Awḍaḥ al-Masālik & ma‘ahu ‘uddat al-Sālik ilā taḥqīq Awḍaḥ al-Masālik*, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, (in Arabic).
- Abū ‘Ubaydah, Mu‘ammar ibn al-Muthannā. (1381). *Mujāz al-Qur‘ān* (Muḥammad Fū‘ād Sizkīn, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Ibn ‘Askar, Muḥammad ibn ‘Alī. (1997). *al-Takmil & al-Itmām* (Ḥasan Marwah, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. (N. D). *al-Furūq al-Lughawīyah* (Muḥammad Ibrāhīm Salīm, taḥqīq), Dār al-‘Ilm & al-Thaqāfah, (in Arabic).
- al-‘Ukbarī, Abū al-Baqā‘. (1979). *Imlā’ mā manna bi-hi al-Raḥmān min Wujūh al-i‘rāb & al-qirā‘āt fī jamī‘ al-Qur‘ān* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Ghanawī, al-Ṭufayl. (1986). *Dīwānih* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kitāb al-jadīd, (in Arabic).
- al-Farrā’, Yahyá ibn Ziyād. (1983). *Ma‘ānī al-Qur‘ān* (3<sup>rd</sup> ed). ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Farrā’, Yahyá ibn Ziyād. (N. D). *al-Mudhakkār & al-Mu‘annath* (Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Maktabat Dār al-Turāth, (in Arabic).
- al-Farahīdī, al-Khalīl. (N. D). *al-‘Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, & Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, taḥqīq), Dār & Maktabat al-Hilāl, (in Arabic).



- Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, ‘Abd Allāh ibn Muslim. (1978). *Gharīb al-Qur’ān* (Aḥmad Ṣaqr, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad. (1405). *al-Jāmi‘ li-‘Aḥkām al-Qur’ān : Tafsīr al-Qurṭubī* Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Ibn al-Qaṭṭā‘, al-Ṣiqillī. (1999). *Abniyat al-Asmā’ & al-A‘āl & al-Maṣādir* (Aḥmad Muḥammad ‘Abd al-Dāyim, taḥqīq), Dār al-Kutub & al-Wathā‘iq al-Qawmiyah, (in Arabic).
- Ibn Mālik. Muḥammad. (1990). *Sharḥ al-Tashīl* (‘Abd al-Raḥmān al-Sayyid, & Muḥammad Badawī al-Makhtūn, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār Hajar, (in Arabic).
- Ibn Mālik, Muḥammad. (N. D). *Alfiyat Ibn Mālik*, Dār al-Ta‘āwun, (in Arabic).
- Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah bi-al-Qāhirah. (N. D). *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Dār al-Da‘wah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad. (1414). *Lisān al-‘Arab* (3<sup>rd</sup> ed). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Maydānī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1299). *Nuzhat al-Ṭarf fi ‘ilm al-Ṣarf* (1<sup>st</sup> ed). Maṭba‘at al-Jawā‘ib, (in Arabic).
- al-Naḥḥās, Aḥmad. (1985). *Ṭ-rāb al-Qur’ān* (Zuhayr Ghāzī Zāhid, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), ‘Ālam al-Kutub, & Maktabat al-Naḥḥāh al-‘Arabīyah, (in Arabic).
- al-Harawī, Muḥammad. (1420). *Isfār al-Faṣīḥ* (Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Muḥammad Qashāsh, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah, (in Arabic).
- al-Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad. (1430). *al-Tafsīr al-Basīṭ* (1<sup>st</sup> ed). Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyah, (in Arabic).
- Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh. (2001). *Sharḥ al-Mufaṣṣal* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).





## Nouns Denoting Closed and Open Places: An Etymological Study in the Semitic Languages

Dr. Miaad Makki Faisal\*

[Miaad.makki82@gmail.com](mailto:Miaad.makki82@gmail.com)

### Abstract

The research aims to investigate the nouns that denote place in Arabic and its Semitic sisters and to reveal their linguistic origins and semantic development throughout the ages. It tried to shed light on these words, so they were discussed in detail, by rooting them in the Arabic language and explaining their occurrence in the dictionary, the Holy Qur'an, and Arabic poetry. Then, it traced their occurrence in Arabic's sister languages, starting with the oldest language in writing, which is the Akkadian language, which dates back to (2500 BC) to the Mandaic language (400 AD). The nature of the research required that it include an introduction and a study of words. One of the most prominent findings of the research is that all the words that were presented and studied have linguistic similarities between the Semitic languages, and this confirms that these words are from the ancient Semitic heritage in this lineage. The study also confirmed the closeness of these words in origins and connotations.

**Keywords:** Place Names, Closed Places, Open Places, Semitic Languages.

---

\* Lecturer in comparative linguistics, Open Educational College, Wasit Education Directorate, Iraq.

**Cite this article as:** Faisal, Miaad Makki. (2024). Nouns Denoting Closed and Open Places: An Etymological Study in the Semitic Languages, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 471 -498.

© 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.



## الأسماء الدالة على الأماكن المغلقة والمفتوحة: دراسة تأصيلية في اللغات السامية

د. ميعاد مكي فيصل\*

[Miaad.makki82@jmail.com](mailto:Miaad.makki82@jmail.com)

### الملخص:

يهدفُ البحثُ إلى تقصي الأسماء الدالة على المكان في العربية وشقيقاتها الساميات، والكشف عن أصولها اللغوية وتطورها الدلالي عبر العصور. وقد حاول أن يسلط الضوء على هذه الألفاظ، فجاء الحديث عنها بالتفصيل، وذلك بتأصيلها في اللغة العربية، وبيان ورودها في المعجم والقرآن الكريم والشعر العربي، ثم تتبعت ورودها في شقيقات العربية بدءاً باللغة الأقدم في التدوين، وهي اللغة الأكديّة التي تعود إلى (2500 ق.م) حتى اللغة المندائيّة التي تعود إلى (400م). اقتضت طبيعته البحث أن يأتي في مقدّمة، ودراسة للألفاظ، ومن أبرز ما توصل إليه البحث أن كلّ الألفاظ التي تمّ عرضها ودراستها، هي مشتركات لغويّة بين اللغات السامية، وهذا يؤكّد على أنّ هذه الألفاظ من الموروث السامي القديم في هذه الأرومة، كما أكّدت الدراسة على تقارب هذه الألفاظ في الأصول والدلالات.

الكلمات المفتاحية: أسماء المكان، الأمكنة المغلقة، الأمكنة المفتوحة، اللغات السامية.

\* مدرس دكتور في اللسانيات المقارنة - الكلية التربوية المفتوحة - مديرية تربية واسط - العراق.

للاقتباس: فيصل، ميعاد مكي. (2024). الأسماء الدالة على الأماكن المغلقة والمفتوحة: دراسة تأصيلية في اللغات السامية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 471-498.

© 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.

## المقدمة:

اشتركت العربية مع شقيقاتها الساميات بمجموعة من الألفاظ الدالة على المكان ك: (الجبال، الوديان، الأنهار، الهضاب، التلال، المدن، القرى...) وغيرها الكثير من الألفاظ التي لم تنل اهتمام الباحثين قديماً وحديثاً بتتبع أصولها وبيان دلالاتها، كشأن الكثير من الألفاظ المشتركة، التي لم تُعَن بالبحث والدراسة. فلم أجد مصنفًا يتتبع أصولها وتطور دلالاتها في هذه اللغات. فكثرت هذه الألفاظ كأن دافعاً للخوض في دراستها والبحث فيها.

ومن هنا جاءت أهمية البحث في هذه الألفاظ، فدرستها وتتبعها تاريخياً من أول ظهورها إلى يومنا هذا، فالبحث يكشف لنا الأصول اللغوية والدلالات المشتركة، التي حافظت عليها عبر العصور، وكيف تناقلتها هذه اللغات بدلالات جديدة مكتسبة على مر الزمن في بعضها. ومن ثم تكشف لنا الدراسة أن هذه الألفاظ هي من الموروث والمشارك السامي القديم بين العربية وشقيقاتها الساميات. ومن هذا المنطلق هدفت الدراسة إلى تقصي الأسماء الدالة على المكان، وأخص بالذكر المشتركات اللغوية بين هذه اللغات، فجاء البحث فيها على محورين، الأول خاص بالأماكن المغلقة ك: (البيت، البئر، القصر...)، والثاني خاص بالأماكن المفتوحة ك: (التهر، المدينة، الجبل، الوادي...).

### أولاً: الأماكن المغلقة

(أري):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الآريُّ) بمعنى: (محبس الدابة) وجمعه: الأواري، الآري (الفيومي، دت، 12/1)

ولهذا الجذرُ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:

الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (>uru) بمعنى: (حظيرة البهائم) (كمال الدين، 2008، ص 49).

الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (اوريا) بمعنى: (المُدود) (حداد، 1995، ص 13).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (אָרִי) بمعنى: (الآري) (كمال، 1992، ص 57).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (>ūryā) بمعنى: (المُدود، الإصطبل) (Smith, 1985, p 8).

(ب ه ا):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (البهو) بمعنى: (البيت)، ويُجمع على: (البهاء) (ابن منظور،

1414: 97/14، 98).

ولهذا الجذر وروءٌ في شقيقات العربية، منها:

العربيةُ الشَّمالِيَّةُ البائدةُ: وردَ فيها بصيغة: (>bh) بمعنى: (البَيْت، الخَيْمَة) (عبابنة، الزعبي، 2014، ص 274).

(ب ي ت):

العربيةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (البَيْت) بمعنى: (البَيْت)، ويُجمَعُ على: (البُيُوت، الأبيات، الأبائيت) (الفارابي، 1987: 1/244). ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125].

ولهذا الجذر وروءٌ في شقيقات العربية، منها:

الأَكْدِيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (bētu) بمعنى: (البَيْت) (الجبوري، 2018، ص 1422).  
الأوْغَارِيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (ب ت) بمعنى: (البَيْت، المَعْبَد) (معن، 2002، ص 220).  
الكنعانيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (bt) بمعنى: (البَيْت، المَعْبَد) (محمّد، 2014، ص 139).  
المؤابِيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (bt) بمعنى: (البَيْت، المَعْبَد) (عبابنة، 2016، ص 188).  
الأَرَامِيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (ب ي ت) بمعنى: (البَيْت، المَنْزِل) (الذبيب، 2006، ص 43).  
العبريَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (בֵּית) بمعنى: (البَيْت، المَدْرَسَة) (كمال، 1992، ص 70).  
العربيةُ الجنوبيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (byt) بمعنى: (البَيْت، المَعْبَد) (بيستون، 1982، ص 34).  
العربيةُ الشَّمالِيَّةُ البائدةُ: وردَ فيها بصيغة: (byt, bt) بمعنى: (البَيْت، الخَيْمَة) (محمّد، 2014، ص 139).

النَّبْطِيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (ب ي ت) بمعنى: (البَيْت، المَعْبَد) (الذبيب، 2000، ص 41).

الحبشيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (بيت) بمعنى: (البَيْت) (السعدي، 2019، ص 42).

السريانيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (ܒܝܬ) بمعنى: (البَيْت) (حداد، 2010، ص 6).

المندائيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (بيتا) بمعنى: (البَيْت) (السعدي، 2019، ص 42).

(ج ب ب):

العربيةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الجَبّ) وهو البئرُ الذي لم يُطَوَّ، أو البئرُ كثيرُ الماءِ بعيدُ القعر، وقيل: لا يكونُ جُبًّا إلا إذا كانَ طبيعيًّا لا ممَّا صنعهُ النَّاسُ (ابن منظور، 1414: 1/250). ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾ [يوسف: 10].

ولهذا الجذر ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (gubbu) بمعنى: (البئر، حوض ماءٍ طقسيّ) (الشويبي، فهد، 2018، ص 92).

الأوغاريتية: وردَ فيها بصيغة: (gb) بمعنى: (الجُبّ) (Leslau, 1987, p 176).  
الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (ج ب) بمعنى: (الجُبّ) (علي، 2009، ص 84).  
العبرية: وردَ فيها بصيغة: (gōb) بمعنى: (الجُبّ، الحُفْرَة، النَّقْرَة)، وبصيغة: (gēb) بمعنى: (الحوض، جُرْنٌ طبيعيٌّ، الصَّهْرِيح، حُفْرَةٌ تتجمعُ مياهُ الأمطارِ فيها) (قوجمان، 1981، ص 90).  
النبطية: وردَ فيها بصيغة: (ج ب ا) بمعنى: (البئر، الجَوْبَة) (الذبيب، 2000، ص 60).  
الحبشية: وردَ فيها بصيغة: (gēbb) بمعنى: (الجُبّ، البئر، الحُفْرَة، الكَهْف) (Leslau, 1987, p 176).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܡܚܒܐ) بمعنى: (الجُبّ) (حداد، 1995، ص 29).  
المندائية: وردَ فيها بصيغة: (guba) بمعنى: (الجُبّ، الحُفْرَة) (عبابنة، الزعبي، 2014، ص 222).  
(ج د ث):  
العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الجَدَث) بمعنى: (القَبْر)، ويُجمعُ على (أَجْدَاث) (ابن فارس، 1986: 180/1). ومنه قولُ الإمام عليّ (عليه السلام): "في جَدَثٍ يَنْقَطِعُ في ظُلْمَتِهِ آثَارُهَا" (ابن الاثير، 1979: 243/1).

ولهذا الجذر ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
العبرية: وردَ فيها بصيغة: (gādīs) بمعنى: (القَبْر، الجَدَث) (Gesenius, 1979, p155).  
(ج د ل):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (المِجْدَل) بمعنى: (القَصْر)، ومنه قولُ الكميت:  
مجادلٌ شدَّ الرّاصفونَ اجتدالها .... (الفارابي، 1987: 1653 /4).  
ولهذا الجذر ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (madgaltu) بالقلب المكانيّ بمعنى: (بُرج المراقبة)  
الأوغاريتية: وردَ فيها بصيغة: (مجدل) بمعنى: (البُرج).  
الكنعانية الفينيقية: وردَ فيها بصيغة: (𐤌𐤁𐤂𐤏) بمعنى: (البُرج) (حامدة، 2007، ص 236).

- الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (مجدل) بمعنى: (الْبُرْج) (مرعى، 2012، ص 198، 199).
- العبرية: وردَ فيها بصيغة: (migdāl) بمعنى: (الْبُرْج، البناء العالي) (Gesenius, 1979, p 152).
- المؤابية: وردَ فيها بصيغة: (mgdlth) بمعنى: (الْحُصُون، الأَبْرَاج) (عبابنة، 2016، ص 196).
- السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܡܓܕܠܬܐ) بمعنى: (الْبُرْج) (هوزاي، يوخنا، 1998، ص 48).
- (درس):
- العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (المَدْرَسَة) بمعنى: (مَوْضِع لِلدِّرَاسَةِ والقراءة) ويُجمَعُ على (المَدَارِس) (الزبيدي، د.ت: 96/1، عمر، 2008: 739/1).
- ولهذا الجذرُ وروودُ في شقيقات العربية، منها:
- العبرية: وردَ فيها بصيغة: (מדרש) بمعنى: (المَدْرَسَة) (الفتلاوي، 2017، ص 66).
- التبطينية: وردَ فيها بصيغة: (>mdrs) بمعنى: (المَدْرَسَة) (عبابنة، 2002، ص 320).
- السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܡܕܪܫܐ) بمعنى: (المَدْرَسَة) (خوشابا، يوخنا، 2000، ص 975).
- (دور):
- العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الدَّار) بمعنى: (دَار الْإِنْسَانِ) (ابن فارس، 1986: 343/1) ومنه قولُ النَّابِغَةِ:
- "فَأَسْتَجَمَعْتُ دَارَ نُعْمٍ مَا تُكَلِّمُنَا وَالدَّارُ لَوْ كَلَّمْتُنَا ذَاتُ أَحْبَابٍ" (القرشي، د.ت: 184/1).
- ولهذا الجذرُ وروودُ في شقيقات العربية، منها:
- الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (dūru) بمعنى: (الدَّار، الحِصْن) (Gesenius, 1979, p 189).
- الأوغاريتية: وردَ فيها بصيغة: (در) بمعنى: (الدَّار) (علي، 2009، ص 178).
- الكنعانية: وردَ فيها بصيغة: (𐤃𐤓) بمعنى: (الْبَيْت) (حامدة، 2007، ص 224).
- الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (دور) بمعنى: (الدَّار) (حداد، 1995، ص 44).
- العبرية: وردَ فيها بصيغة: (דָּר) بمعنى: (الدَّار) (الفتلاوي، 2017، ص 57).
- العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (dr) بمعنى: (الدَّار).
- العربية الشمالية البائدة: وردَ فيها بصيغة: (dr) بمعنى: (الدَّار) (عبابنة، 2018، ص 212).
- التبطينية: وردَ فيها بصيغة: (dyr) بمعنى: (الدَّار، المَسْكَن) (عبابنة، 2002، ص 306).
- السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܕܪ) بمعنى: (الدَّار) (حداد، 1995، ص 44).

(س ك ن):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: " (السَّكَنُ، المَسْكَنُ، المَسْكِنُ) بمعنى: (المَنْزِلُ، البَيْتُ) " (ابن منظور، 1414: 212/13).

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:

الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (maškanu) بمعنى: (المَسْكَنُ) (Brown, 1951, p 1014).

الأوغاريتية: وردَ فيها بصيغة: (mšknt) بمعنى: (المَسْكَنُ، المَنْزِلُ) (Aistleithner, 1974, p 305).

الأرامية: وردَ فيها بصيغة: (ܡܫܟܢܐ) بمعنى: (المَسْكَنُ، المَأْوَى) (Kochler, 1958, p1096).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (מִשְׁכָּן) بمعنى: (المَسْكَنُ، المَنْزِلُ، المَأْوَى) (كمال، 1992، ص 287).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܡܫܟܢܐ) بمعنى: (المَسْكَنُ، الخِيمة، المَأْوَى) (Brochelman, 1966, p 196).

المندائية: وردَ فيها بصيغة: (ܡܫܟܢܐ) بمعنى: (المَسْكَنُ، الخِيمة، المَأْوَى) (Drower, 19851, p 255).

(ص رح):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الصَّرْح) بمعنى: (البَيْت الضَّخْم، البناء العالي المرتفع،

القَصْر)، ويُجمَعُ على (صُرُوح) (ابن منظور، 1414، 511/2). ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾ (النمل: 44).

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:

الأرامية: وردَ فيها بصيغة: (šérhā) بمعنى: (الصَّرْح، القَاعَة، المَهْو) (Leslau, 1987, p 563).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (שָׂרַח) بمعنى: (الصَّرْح) (الفتلاوي، 2017، ص 61).

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (šrh) بمعنى: (بناء للعبادة) (بيستون، 1982، ص 144).

الحبشية: وردَ فيها بصيغة: (šérh) بمعنى: (الصَّرْح، القَصْر، المَعْبَد) (Leslau, 1987, p 563).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (šérīhā) بمعنى: (الصَّرْح، القَاعَة، المَهْو) (Smith, 1985, p

484).

(ص ي ر):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الصَّيْرَة) بمعنى: (الحظيرة التي تُبنى للغنم والبقر من الخشب

والحجارة)، وتُجمَعُ على: (الصَّيْر، الصَّيْر).

ومنه قولُ الأخطل:



"واذكر عُدانَةَ عِدَانًا مُزَنَّمَةً من الحبْلَقِ تُبْنَى فوقها الصَّيْرُ" (ابن منظور، 1414، 4/478).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقِيقَاتِ العَرَبِيَّةِ، منها:

العَرَبِيَّةُ الشَّمَالِيَّةُ البَائِدَةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (šr) بمعنى: (الصَّيْرَةُ، حظيرة الأغنام، Winnett, 1957, p 181).

(ض رح):

العَرَبِيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغَةِ: (الضَّرِيح) بمعنى: (القَبْرُ، الشَّقُّ الذي وسط القَبْرِ) (ابن منظور، 1414، 2/526).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقِيقَاتِ العَرَبِيَّةِ، منها:

العَرَبِيَّةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (šrh) بمعنى: (الضَّرِيح، القَبْرُ)، وبصيغَةِ: (šeryah) بمعنى: (القبو أو الغرفة التي تستعملُ لإخفاء النَّاسِ أو الشَّيْءِ تحت الأَرْضِ) (Gesenius, 1979, p 863).

العَرَبِيَّةُ الشَّمَالِيَّةُ البَائِدَةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (drh) بمعنى: (الضَّرِيح) (عبابنة، 2018، ص 217).

النَّبَطِيَّةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (ض ر ي ح ا) بمعنى: (الضَّرِيح) (الذبيب، 2000، ص 219).

(غ ور):

العَرَبِيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغَةِ: (الغَارُ)، وبصيغَةِ: (المَغَارُ) وبصيغَةِ: (المَغَارَةُ)، بمعنى: (الكهفُ في الجبلِ) (الجوهري، 1987، 2/773). ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ (التَّوْبَةُ، 40)، وقولُهُ: ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ﴾ (التَّوْبَةُ: 57).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقِيقَاتِ العَرَبِيَّةِ، منها:

الكنعانيَّةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (م ع ر ت) بمعنى: (المَغَارَةُ) (علي، 2009، ص 390).

العَرَبِيَّةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (me<ārā) بمعنى: (المَغَارَةُ، الكَهْفُ) (Gesenius, 1979, p 792).

العَرَبِيَّةُ الجنوبيَّةُ: وردَ فيها بصيغَةِ: (غ ور) بمعنى: (المَغَارَةُ، الكَهْفُ) (علي، 2009، ص 390).

(ق ص ر):

العَرَبِيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغَةِ: (القَصْرُ) بمعنى: (الصَّرحُ، وهو البناءُ العالِي المرتفعُ) (ابن سيده، 1996، 1/507) ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿وَبَيْنَ مَعْطَلَةٍ وَقَصْرِ مَشِيدٍ﴾ (سورة الحج: 45). بمعنى: (البيتُ الفخْمُ الواسعُ). ويُجمَعُ على (القُصُورِ) (عمر، 2002، 373، 372)، ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿تَتَخَذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا﴾ (الاعراف: 74).

ولهذا الجذر وروء في شقيقات العربية، منها:

النَّبْطِيَّةُ: وردَ فيها بصيغة: (<kšr>) بمعنى: (القَصْر) (عبابنة، 2002، ص 334).

(ك ري):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الكُرْبَةُ، الكُرْوَةُ) بمعنى: (القَبْرُ)، ويُجمَعُ على (الكُرَى) بمعنى:

(القُبُورُ)، ومنهُ قولنا: (كريتُ الأرضِ وكروتها، أي: حفرتها كالحفرة) (ابن منظور، 1414، 219/15).

ولهذا الجذر وروء في شقيقات العربية، منها:

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (<kry>) بمعنى: (الحُفْرَةُ)، وبصيغة: (krw) بمعنى:

(الحفرةُ المستعملةُ لصيدِ الحيواناتِ) (بيستون، 1982، ص 79).

ثانياً: الأماكن المفتوحة

(أ ر ف):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الأَرْفُ) بمعنى: (الحدود بين الأرضين)، وبصيغة: (الأَرْفَةُ)

بمعنى: (الحَدَّ) (الجوهري، 1987، 11/23).

ولهذا الجذر وروء في شقيقات العربية، منها:

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (>arft) بمعنى: (الحَدَّ، المَعْلَمُ) (عبابنة، الزعبي، 2014، ص 100).

الحبشية: وردَ فيها بصيغة: (>araft) بمعنى: (الحَدَّ، الجِدَارُ، الحَائِطُ) (Leslau, 1987, p 37).

(ب ح ر):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (البَحْرُ) وهو الماء الكثيرُ، وسُمِّيَ بذلك: لسعته وعمقه، وهو

خلاف البَرِّ (ابن منظور، 1414، 41/4). ومنهُ قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ﴾ (النور: 40).

ولهذا الجذر وروء في شقيقات العربية، منها:

الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (bērtu) بمعنى: (البَحْرُ، المُسْتَنْقَعَاتُ) (Leslau, 1987, p 91).

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (bħr) بمعنى: (البَحْرُ، السَّاحِلُ) (محمّد، 2014، ص 132).

العربية الشمالية البائدة: وردَ فيها بصيغة: (bħrt) بمعنى: (البُحَيْرَةُ) (عبابنة، 2018، ص 205).

الحبشية: وردَ فيها بصيغة: (bāħr) بمعنى: (البَحْرُ، البُحَيْرَةُ، المُحِيطُ، النَّهْرُ العَظِيمُ)

(Leslau, 1987, p 37).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܕܒܫܬܐ) بمعنى: (البَحْرُ) (حداد، 1995، ص 21).



(ب رك):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ (البركة) وهي: (شبهُ حوضٍ يُحفرُ في الأرضِ، ليس لهُ أعضاء فوقَ صعيدِ الأرضِ) (الفراهيدي، د.ت: 367/5). وتأتي بمعنى: (حوض الماءِ، المُستنقِع، بحيرة صغيرة) (عمر، 2008: 194/1).

ومنه قولُ عليّ بن محمد التميمي الكاتب (الحموي، 1995: 401/1):

أقمت بالبركة الغراء مرهفة والماء مجتمع فيها ومسفوح

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:

الكنعانية الفينيقية: وردَ فيها بصيغة: (بركة) بمعنى: (البركة) (حامدة، 2007، ص 222).

الأرامية: وردَ فيها بصيغة: (berēkā) بمعنى: (البركة، الحوض) (محمد، 2014، ص 134).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (ברכה) بمعنى: (البركة) (الفتلاوي، 2017، ص 205).

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (brkt) بمعنى: (البركة)

العربية الشمالية البائدة: وردَ فيها بصيغة: (brkt) بمعنى: (البركة) (عبابنة، 2018، ص 205).

الهندائية: وردَ فيها بصيغة: (برخ) بمعنى: (البركة) (حنّا، 2008، ص 75).

(ت ر ع):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (التُرعة) بمعنى: (أفواه الجداول، مكان الشّاربة من الحوض)

(ابن منظور، 1414، 33/8). ومنه قولُه (ﷺ): "بُطْحَانُ عَلَى تُرْعَةٍ مِنْ تُرْعِ الْجَنَّةِ" (البخاري، 1999: 773/1).

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:

الأرامية: وردَ فيها بصيغة: (tar<ā) بمعنى: (التُّرعة، التُّرعة) (Tomback, 1977, p 328).

النبطية: وردَ فيها بصيغة: (<tr>) بمعنى: (التُّرعة) (عبابنة، 2002، ص 341).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܬܪܥܐ) بمعنى: (التُّرعة) (خوشابا، يوخنا، 2000، ص 242).

(ج ب ل):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الجبل) وهو: "اسمٌ لكلِّ وتدٍ من أوتاد الأرضِ إذا عظم وطال

من الأعلام والأطوار والشّناخيب والأنضاد" (خليل، د.ت، 136/6). ومنه قولُه تعالى: ﴿سَأَوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ [هود: 43].

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:

الأوغاريتية: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (gbl) بمعنى: (الجَبَل، القِمَّة) (Gregoio, 2015, p 289).  
العبرية: وردَ فيها بصيغةِ: (gébāl) بمعنى: (الجِبَال) (Gesenius, 1979, p 147).  
العربية الشَّمالِيَّة البائدة: وردَ فيها بصيغةِ: (ج ب ل) بمعنى: (الجَبَل) (القدرة، 1993، ص 83).  
النبطية: وردَ فيها بصيغةِ: (gblw) بمعنى: (الجَبَل) (عبابنة، 2002، ص 304).  
السريانية: وردَ فيها بصيغةِ: (خغد) بمعنى: (الجَبَل) (حداد، 1995، ص 29).  
(ج رب):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الجَرِيب) بمعنى: (المَزْرَعَة)، وبصيغةِ: (الجِرْبَة) بمعنى:  
(المَزْرَعَة، القَرَّاح من الأرض، الأرض الصَّالِحَة للزَّرْع والغَرْس) (ابن منظور، 1414: 1/260).  
ومنه قولُ بشر (الحموي، 1995: 2/126):

تحدّر ماء البئر عن جرشية      على جربة تعلو الديار غرومها

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقاتِ العربيةِ، منها:

العربية الشَّمالِيَّة البائدة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (grbh) بمعنى: (المَزْرَعَة، الحَقْل)  
(Littmann, 1943, p 1290).

العربية الجنوبيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (grbt) بمعنى: (قطعةُ الأرضِ الزراعيَّة المحاطة  
بالأحجار) (بيستون، 1982، ص 50).

(ج ر ر):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الجَارُور) بمعنى: (التَّهْرُ الذي يشقُّه السَّيْلُ) (الفراهيدي،  
د.ت، 6/13)، وبصيغةِ: (الجارَّة) بمعنى: (الطَّرِيقُ إلى الماءِ) (ابن سيدة، 2000: 7/198).

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقاتِ العربيةِ، منها:

الأكدية: وردَ فيها بصيغةِ: (girru) بمعنى: (المَمْسَى، الطَّرِيق) (الجبوري، 2010، ص 158).

(ح ز ز):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (ماحُوز) بمعنى: (المكان الذي بينهم وبين العدو عند أهلِ  
الشَّامِ) (ابن منظور، 1414: 5/480). وجاء في الحديث: "فَلَمْ نَزَلْ مُفْطِرِينَ حَتَّى بَلَّغْنَا مَا حُوزَنَا قِيلَ:  
هُوَ مَوْضِعُهُمُ الَّذِي أَرَادُوهُ" (ابن الأثير، 1979: 4/301). وبصيغةِ: (مَحَاز) وهو اسمُ مكانٍ (عمر،  
2008: 1/486).



ولهذا الجذر وروءٌ في شقيقات العربية، منها:  
 الأكديّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (māhāzu) بمعنى: (المدينة، السُّوق).  
 الأوغاريتيّة: وردَ فيها بصيغة: (mhz) بمعنى: (السُّوق، السّاحة)  
 الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (māhōzā) بمعنى: (السُّوق) (Tombak, 1977, p 169).  
 العبريّة: وردَ فيها بصيغة: (māhōz) بمعنى: (المدينة) (Gesenius, 1979, p 562).  
 السريانيّة: وردَ فيها بصيغة: (māhōzā) بمعنى: (المدينة الصّغيرة) (Smith, 1985, p 263).  
 المندائيّة: وردَ فيها بصيغة: (mahuzā) بمعنى: (المدينة الصّغيرة، البلدة، القرية) (عبابنة،  
 الزعي، 2014، ص 802).

(ح ق و):

العربيّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الحقُّو) بمعنى: (واحدٌ سفوح الأرض وأسنادها) (الأزهري،  
 2001، 82/5)، ويأتي بمعنى: (الموضع المرتفع الغليظ عن السيل)، ويُجمع على: (الحقّاء) وهي تدلُّ  
 أيضًا على: (الموضع، والجبل) (ابن سيده، 2000: 456/3).

ولهذا الجذر وروءٌ في شقيقات العربية، منها:

العربيّة الجنوبيّة: وردَ فيها بصيغة: (hqy) بمعنى: (الميناء، المرسى) (بيستون، 1982، ص 74).  
 (ح ل ل):

العربيّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (المحلّ) بمعنى: (المكان الذي تحلُّ به) (الأزهري، 2001،  
 279/3).

ولهذا الجذر وروءٌ في شقيقات العربية، منها:

العبريّة: وردَ فيها بصيغة: (ḥll) بمعنى: (الكهف، الجب) (كمال، 1992، ص 257)  
 العربيّة الجنوبيّة: وردَ فيها بصيغة: (hll) بمعنى: (القرية) (Biellak, 1982, p 177).  
 السريانيّة: وردَ فيها بصيغة: (ḥll) بمعنى: (منا، 1975، ص 394).  
 (ح و ف):

العربيّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الحوف) بمعنى: (النّاحية، الجانب، الحافة)، وحوف الوادي  
 (ناحيته)، ومنه قولُ ضمرة بن ضمرة:

ولو كنت حريّا ما طلعت طويلًا ولا حوفه إلا خميسًا عرمرما

وقيل: جوف الوادي وجوّه (ابن منظور، 1414: 59/9).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّةِ، منها:  
الأَكديَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (appu) بمعنى: (الطَّرَف، نتوءٌ على الأرضِ، الحَافَّة،  
الحَاشِيَّة) (الجبوري، 2010، ص 54).

الأوغاريتيَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (hp) بمعنى: (الشَّاطِئ، السَّاحِل) (Olmo, 2015, p 438).  
العبريَّةُ: وردَ فيها بصيغةِ: (פּאָפּ) بمعنى: (الشَّاطِئ، السَّاحِل) (قوجمان، 1981، ص 246).  
العربيَّةُ الجنوبيَّةُ: وردَ فيها بصيغةِ: (hwf) بمعنى: (الحَافَّة، طَرَف الوادي) (داديه، 2020، ص 50).  
(خ ن ق):

العربيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (المُخْتَنَق) بمعنى: (المَضِيق)، وبصيغةِ: (الخَانِق) بمعنى:  
(المَضِيقُ في الوادي، الشَّعْبُ الضَّيِّقُ في الجبَلِ) (ابن منظور، 1414: 92/10). ومنه: (الخَنُوقَة) بمعنى:  
(المُخَنُوقُ وهو المكانُ الضَّيِّقُ الذي ينسابُ منه نهرٌ دجلة) (خليل، 1972: 235/2).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّةِ، منها:  
الأَكديَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (hinq) بمعنى: (النَّهر الضَّيِّق) (نومان، 2017، ص 64).  
العربيَّةُ الشَّمالِيَّةُ البائدةُ: وردَ فيها بصيغةِ: (mhkq) بمعنى: (المَضِيق، فم البئرِ) Winnett,  
(1975, p 391).

(دول):  
العربيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الدَّوَلَة) بمعنى: (البَلَد)، يُجمع على (دُول، دِوَل) (مسعود،  
1992، ص 368).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّةِ، منها:  
العربيَّةُ الجنوبيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (dwl) بمعنى: (الدَّوَلَة، المَمْلَكَة) (بيستون، 1982،  
ص 36).

الحبشيَّةُ: وردَ فيها بصيغةِ: (dawal) بمعنى: (الدَّوَلَة، المِنْطَقَة) (Leslau:1987, p 145).  
المندائيَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (دَوْل ا) بمعنى: (الدَّوَلَة) (علي، 2009، ص 179).  
(رك ب):

العربيَّةُ: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الرَّكِب) بمعنى: (رَأْس الجبَلِ) (ابن منظور: 1414: 434/1).  
ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّةِ، منها:

العربيَّة الجنوبيَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (rkbn) بمعنى: (الحُصُون). (Al-sheiba, 1987, p 31)  
(ري د):

العربيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الرَّئِد) بمعنى: (الحَيْدُ في الجبلِ، وهو الحرفُ النَّاتِيُ منه)،  
ومنه قولُ صخرِ الغيِّ (ابن منظور، 1414: 191/3، الزبيدي، د.ت: 129/8):

فمرّت على ريدٍ وأعنتُ ببعضها فخرتُ على الرّجلينِ أخيبَ خائبٍ

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّة، منها:

العربيَّة الجنوبيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (ryd) بمعنى: (كتفِ الجبلِ، حرفِ في الجبلِ)  
(بيستون، 1982، ص 120).

(ري م):

العربيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الرَّيْم) بمعنى: (الجبال الصَّغار) (الأزهري، 2001: 201/15).  
ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّة، منها:

الأوغاريتيَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (mrym) بمعنى: (الأرض المرتفعة، قمّة الجبلِ). (olmo, 2015, 572).

الكنعانيَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (𐤓𐤌) بمعنى: (المكان العالي، الشَّامخ، المرتفع) (قوجمان، 1981،  
ص 882).

العبريَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (רַיַם) بمعنى: (الهُضْبَة) (حامدة، 2007، ص 253).

العربيَّة الجنوبيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (mrym) بمعنى: (سطحُ البيتِ) (بيستون، 1982،  
ص 120).

السريانيَّة: وردَ فيها بصيغةِ: (ܪܝܡܐ) بمعنى: (التَّلَّة) (Gostaz, 2002, p 342).

(س ي ب):

العربيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (السَّيْب) بمعنى: (مَجْرَى المَاءِ) ويُجمَعُ على: (السُّيُوب) (ابن  
سيده، 2000: 587/8).

ولهذا الجذرِ وروُدٌ في شقيقاتِ العربيَّة، منها:

المندائيَّة: وردَ فيها بصيغةِ (ܫܝܒܐ) بمعنى: (الجَدَاوِل، السَّوَاقِي) (داديه، 2020، ص 80).

(ص د د):

العربيَّة: وردَ الجذرُ فيها بصيغةِ: (الصَّد) بمعنى: (الجَبَل، الجَانِب، نَاحِيَة الجبلِ أو الوادي)  
(ابن منظور، 1414: 246/3، 247).

ولهذا الجذر وروود في شقيقات العربية، منها:

الكنعانية: وردَ فيها بصيغة: (𐤔𐤁) بمعنى: (الجانب، النَّاحِيَة، الجَهَة) (حامدة، 2007، ص 249).

العبرية: وردَ فيها بصيغتين: (sad, sdd) بمعنى: (الجانب، النَّاحِيَة) (Gaseniuse, 1979, 841).

العربية الشمالية البائدة: وردَ فيها بصيغة: (šd) بمعنى: (النَّاحِيَة) (عبابنة، 2018، ص 216).

(ط ر ق):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الطَّرِيقَة) بمعنى: (الطَّرِيق)، ويُجمَعُ على: (الطَّرِيق)، ويأتي:

(الطَّرِيق) بمعنى: (كُلُّ أَحَدُورَةٍ مِنَ الْأَرْضِ، السَّهْلَة مِنَ الْأَرْضِ) (الفيروزآبادي، 2005: 903/1).

ولهذا الجذر وروود في شقيقات العربية، منها:

الأكدية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (daraggu) بمعنى: (الطَّرِيق) (الجبوري، 2010، ص 107).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (דַּרְגָּה) بمعنى: (الطَّرِيق، المَمَرُ) (قوجمان، 1981، ص 144).

المنداينية: وردَ فيها بصيغة: (𐤎𐤓𐤔) بمعنى: (الطَّرِيق) (داديه 2020، ص 367).

(ع د ن):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (العَدَن) بمعنى: (البَلَد)، وبصيغتي: (العِدَان، العَدَان) بمعنى:

(ساحل البحر) (ابن فارس، 1979: 248/4).

ولهذا الجذر وروود في شقيقات العربية، منها:

الأكدية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (edinu) بمعنى: (السَّهْل) (باقر، 1980: 116، 117،

والنجفي، 1982، ص 61).

(ع رض):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (العَرُوض) بمعنى: "طريق في عَرْض الجبل" (خليل، د.ت، 275/1).

ولهذا الجذر وروود في شقيقات العربية، منها:

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (עָרַו) بمعنى: (المَسِيل، المَمَرُ الضَّيِّق) (قوجمان، 1981، ص 675).

(ع رض):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (العَرُض) بمعنى: (الجَبَل، النَّاحِيَة، الوَادِي) (الفيروزآبادي،

2005: 645/1).

ولهذا الجذر وروود في شقيقات العربية، منها:

العربية الشمالية البائدة: وردَ فيها بصيغة: (>rd) بمعنى: (الوَادِي) (Littman, 1983, p 326).

(ع ر ن):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (العَرِين) بمعنى: (مأوى الأسد) (الرازي، 2007: 207/1).

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقاتِ العربية، منها: 19821، ص 19)

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (&gt;rwn) بمعنى: (العَرِين) (بيستون، 1982، ص 19).

(ع م ق):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (العَمَق) بفتح العين وضمةًها، بمعنى: (الوادي) (الفيروزآبادي،

2005: 912/1).

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقاتِ العربية، منها:

الأوغاريتية: وردَ فيها بصيغة: (&gt;mq) بمعنى: (الوادي العميق) (Leslau, 1987, p 63).

الكنعانية: وردَ فيها بصيغة: (𐤌𐤍) بمعنى: (الوادي، السَّهْل، المَرْزَعَة) (حامدة، 2007، ص 264).

الأرامية: وردَ فيها بصيغة: (&gt;imqā) بمعنى: (الوادي) (Leslau, 1987, p 63).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (לַיְמָ) بمعنى: (الوادي، السَّهْل) (كمال، 1992، ص 264).

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (emgu) بمعنى: (الوادي) (الذبيب، 2006، ص 224).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ع ي م ق ا) بمعنى: (العُور، السَّهْل، البُقعة، أرض بين الجبال)

(متاً، 1975، ص 550).

المندائية: وردَ فيها بصيغة: (&gt;mq) بمعنى: (الوادي) (Leslau, 1987, p 63).

(غ ي ل):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الغِيل) بمعنى: "كُلُّ مَوْضِعٍ فِيهِ مَاءٌ مِنْ وَادٍ وَنَحْوِهِ" (ابن

منظور، 1414: 512/11).

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقاتِ العربية، منها:

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (gyl) بمعنى: (مجرى الماء) (بيستون، 1982، ص 54).

(ف ر د س):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الفِرْدُوس) بمعنى: "الأودِيَّةُ التي تُنْبِتُ ضُرُوبًا مِنَ النَّبْتِ،

البُسْتَانُ" (الفيروزآبادي، 2005: 562/1). ومنه قولُه تعالى: ﴿كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾

[الكهف: 107].

ولهذا الجذرِ ورودٌ في شقيقاتِ العربية، منها:

الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (pardēsu) بمعنى: (الحديقة) (الشويلي، القيسي، 2018، ص 246).  
العبرية: وردَ فيها بصيغة: (pardēs) بمعنى: (البستان، الفردوس) (Genesius, 1979, p 825).  
السريانية: وردَ فيها بصيغة: (pārdēs) بمعنى: (البستان، الفردوس، الجنة) (منّا، 1975، ص 607).

(ف ل ج):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الفَلَج) بمعنى: (التَّهْر، الماء الجاري من العين) (الأزهري، 2001: 60/11، ابن سيدة، 2000: 434/7، 433).  
ولهذا الجذرُ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (palgu) بمعنى: (مسيل الماء، قناة مائية) (عبابنة، الزعبي، 2014، ص 685).

الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (plg) بمعنى: (قناة مائية) (Tomback, 1977, p 264).  
العبرية: وردَ فيها بصيغة: (pēleg) بمعنى: (قناة مائية، مورد الماء) (Gesenius, 1979, p 811).  
العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (mflǧ) بمعنى: (مخرج الماء، المنبع) (بيستون، 1982، ص 44).

(ق رو):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (القَرُو) بمعنى: (حوض شبيه التَّهْرٍ طويل لورود الإبل) (الجوهري، 1987: 2460/6).  
ولهذا الجذرُ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (qrw) بمعنى: (الحوض) (بيستون، 1982، ص 44).  
(ك و ر):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الكُورَة) بمعنى: (المدينة، البلاد)، ويُجمعُ على: (الكُور)، ويأتي أيضًا بصيغة: (الكُور، الكُوير، الكُور) بمعنى: (الجبال) كقول أحدهم (ابن منظور، 1414: 156/5):  
(157):

وذروة الكُور عن مروان معتزلُ

وفي يدوم إذا أغبرت مناكبة

ولهذا الجذرُ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:



الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (kur) بمعنى: (البلاد) (الشولبي، القيسي، 2018، ص 280-281).  
العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (kwr) بمعنى: (الجبل) (بيستون، 1982، ص 80).  
(م د ر):  
العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (المدر) بمعنى: (المُدُن، الحَضْر، البَلَد، القَرْيَة) (الفيروزآبادي، 2005: 473/1، 474).

ولهذا الجذرُ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (mdr) بمعنى: (الأرض) (بيستون، 1982، ص 83).  
الحبشية: وردَ فيها بصيغة: (médr) بمعنى (الأرض، الأرض الزراعية، البلد) (Leslau, 1987, (330).

(م د ن):  
العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (المدينة) بمعنى: (المدينة) (ابن فارس، 1979، 306/5)،  
الحصن، ويُجمع على: (المُدُن، المُدُن، المدائن) وهو اسمٌ لمدينة الرسول محمد (ﷺ) (ابن منظور، 1414: 402/13). ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ﴾ [التوبة: 101].  
ولهذا الجذرُ ورودٌ في شقيقات العربية، منها:  
الأرامية: وردَ فيها بصيغة: (مدينتشا)، وبصيغة: (مديت)، وبصيغة: (مدينا) بمعنى: (المدينة) (حنّا، 2003، 62).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (מְדִינָה) بمعنى: (المدينة) (الفتلاوي، 2017، ص 66).  
العربية الشمالية البائدة: وردَ فيها بصيغة: (mdnt) بمعنى: (المدينة) (عبانة، 2018، ص 224).  
النبطية: وردَ فيها بصيغة: (م د ت ا) بمعنى: (المدينة) (الذبيب، 2000، ص 149).  
السريانية: وردَ فيها بصيغة: (mditā) بمعنى: (المدينة، الإقليم) (كمال الدين، 2008، ص 357).

الهندائية: وردَ فيها بصيغة: (مدنتا) بمعنى: (المدينة) (حمادة، 1992، ص 155).  
(م د ي):  
العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (المدي) بمعنى: (حوض ليست له نصائب، الجدول الصّغير الذي ما فيه من ماءٍ من سيلانِ البئر) (ابن منظور، 1414: 273/15).

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:  
العربية الشماليَّة البائدة: وردَ فيها بصيغة: (mdy) بمعنى: (حوض الماء) (عبابنة، الزعي،  
2014، ص 1323).

(ن ب ع):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (النَّبَع) بمعنى: (عين الماء)، وبصيغة: (اليَنبُوع) بمعنى: (عين الماء، جدول كثير الماء)، ويُجمَعُ على: (اليَنَابِيع) (ابن منظور، 1414: 345/8). ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ [الإسراء: 90].

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:

الأكدية: وردَ فيها بصيغة: (namba>u) بمعنى: (نبح الماء).

الآرامية: وردَ فيها بصيغة: (néba>) بمعنى: (النَّبَع) (Leslau, 1987, p 382).

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (יְבִילָא) بمعنى: (النَّبَع) (الفتلاوي، 2017، ص 97).

السريانية: وردَ فيها بصيغة: (ܝܢܒܘܥ) بمعنى: (اليَنبُوع) (متا، 1975، ص 427).

(ن ه ي):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (النَّيْب) بمعنى: (غدير الماء، الموضع الذي يجتمع فيه الماء)،  
ويُجمَعُ على: (النَّهَاء) (ابن منظور، 1414: 345/15).

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (mnhyt) بمعنى: (الحوض) (بيستون، 1982، ص 94).

العربية الشماليَّة البائدة: وردَ فيها بصيغة: (nhy) بمعنى: (غدير الماء) (Winnett, 1957, p 78, 90).

(و د ي):

العربية: وردَ الجذرُ فيها بصيغة: (الوَادِي) بمعنى: (موضع بين الجبال والتلال والإكام)، وسُمِّيَ  
بذلك؛ لأنَّهُ منفذٌ ومسلكٌ للسيل. ومنهُ قولُ التعلبيّ (ابن منظور، 1414: 384/15):

سيفي وما كُنَّا بنجدٍ وما  
قرقر قمر الوادِ بالشاهق

ولهذا الجذر وروُدٌ في شقيقات العربية، منها:

العبرية: وردَ فيها بصيغة: (וַדַּי) بمعنى: (الوَادِي، الجدول، النَّهْر) (كمال، 1992، ص 147).

العربية الجنوبية: وردَ فيها بصيغة: (wdyn) بمعنى: (الوَادِي) (بيستون، 1982، ص 156).

العربية الشّماليّة البائدة: وردَ فيها بصيغة: (wdy) بمعنى: (الوادي) (بيستون، 1982، ص 156).

### النتائج:

من أهمّ النتائج التي تمّ التّوصلُ إليها، ما يأتي:

1- كُـلّ الألفاظ التي تناولتها بالبحث والدراسة، هي مشتركاتٌ لغويّةٌ بينَ العربيّة وشقيقاتها السّاميات، فهي من المورث السّامي في هذه الأرومة.

2- أكّدت الدّراسة التّاريخيّة المقارنّة المتبّعَة في دراسة هذه الألفاظ تقارب أصولها، فمعظم الألفاظ اتّفتت جذورها وأصولها، وإن شهدت بعضها التّطوّر الصّوتيّ أو الإبدال في أصواتها، وهو أمرٌ جائزٌ حتى في اللّغة الواحدة، إذا تقاربت الأصوات في مخارجها أو صفاتها.

لوحظَ في تتبّع هذه الألفاظ الإبدال الصّوتيّ في بعضها كما في اللّغة العربيّة، وفي بعضها الآخر فُقدت بعضُ الأصوات، ونابت عنها أصواتٌ أخرى، فعلى سبيل المثال كما هو واضحٌ في البحث فقدان أصوات الحلق في بعض الألفاظ، إذ نابت أصواتٌ أخرى عنها، كما حصلَ في اللّغة الأكديّة التي فقدت هذه الأصوات؛ بسبب استعمال الخطّ المسماريّ السومريّ، وناب عنها صوتُ الهمزة. كذلك عُرف عن هذه اللّغات أنّ معظمها فاقدةٌ للرّوادف (تخذ ضغط)؛ لذلك نجدُ أصواتاً أخرى نابت عنها كصوت: (د، ح، ت، ص، ط، ع).

3- أكّدت الدّراسة التّاريخيّة المقارنّة في مجال دلالة الألفاظ، أن كُـلّ الألفاظ التي تمّ عرضها ودراستها، اتّفتت دلالاتها في العربيّة وشقيقاتها، فبعضها اتّفتت في الدّلالة العامّة لللفظ، وبعضها في الدّلالة الخاصّة، وبعضها في الدّالتين.

### ملحق: جدول الرّموز الصّوتيّة المستعملة

الرّمز الصّوتيّ اللّاتينيّ	الرّمز الصّوتيّ الأراميّ	الرّمز الصّوتيّ العبريّ	الرّمز الصّوتيّ السّريانيّ		الرّمز الصّوتيّ العربيّ
			الشرقيّ	الغربيّ	
> / ' /	𐤀	א	ܐ	א	ء / ا
B	𐤁	ב	ܒ / شديدة ܒ / لينة	ב	ب
G	𐤂	ג	ܓ	ג	ك



ج						ğ
د	د	د	د	ד	ד	D
هـ	هـ	هـ	هـ	ה	ה	H
و	و	و	و	ו	ו	ū
ز	ز	ز	ز	ז	ז	Z
ح	ح	ح	ح	ח	ח	ḥ
ط	ط	ط	ط	ט	ט	ṭ
ي	ي	ي	ي	י	י	ī
ك	ك	ك	ك	כ	כ	K
ل	ل	ل	ل	ל	ל	L
م	م	م	م	מ	מ	M
ن	ن	ن	ن	נ	נ	N
س	س	س	س	ש / ס	ש / ס	S
س ثلاثة				السامخ العبري		ś
ع	ع	ع	ع	ע	ע	< / ‘
ف / ياء	ف / ياء	ف / ياء	ف / ياء	פ	פ	P
ق	ق	ق	ق	צ	צ	ś / ṣ
ر	ر	ر	ر	ק	ק	ḵ , q
ش	ش	ش	ش	ר	ר	R
ت	ت	ت	ت	ת	ת	š
ث	ث	ث	ث	ת	ת	T
خ						ṭ
ذ						ḥ / ḥ
ظ						d
غ						ḏ
						z / z
						ğ



## المراجع

## - القرآن الكريم.

- ابن الأثير، محمد. (1979). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، تحقيق)، المكتبة العلمية.
- الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة* (محمد عوض مرعب، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- باقر، طه. (1980). *من تراثنا اللغوي القديم ما يستحق في العربية بالدخيل*، مطبعة المجمع العلمي العراقي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1999). *تخريج الأحاديث المرفوعة المسندة في كتاب التاريخ الكبير* (ط.1). مكتبة الرشد.
- بيستون، أف.ل جاك ريكرمانز، محمود الغول، والتر مولر. (1982). *المعجم السبتي: بالإنجليزية والفرنسية والعربية*، منشورات جامعة صنعاء.
- الجبوري، علي ياسين. (2010). *قاموس اللغة الأكديّة - العربيّة*، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- الجبوري، علي ياسين. (2018). *معجم الكلمات السومرية في اللغتين الاكديّة- العربية*، مكتبة الإسكندرية.
- الجوهري، إسماعيل. (1987). *الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق ط.4)، دار العلم للملايين.
- حامدة، أحمد. (2007). *المدخل إلى اللغة الكنعانيّة الفينيقية* (ط.4). منشورات جامعة دمشق.
- حداد، بنيامين. (1995). *معجم الأصول اللغوية*، مطبوعات المجمع العلمي العراقي.
- حداد، بنيامين. (2010). *معجم بيتا بيتا (كتاب البيت)* (ط.1). دار المشرق الثقافية.
- حمادة، محمد عمر. (1992). *تاريخ الصابنة المندائيين* (ط.1). دار قتيبة.
- الحموي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، المكتبة العلمية.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله. (1995). *معجم البلدان* (ط.2). دار صادر.
- حنّا، يعقوب. (2008). *آرأمية الصابنة المندائيين: بحث لغويّ مقارنة* (ط.1). دار المعارف.
- حنّا، يعقوب. (2003). *قراءة في لغة الكتابات التدمرية القديمة* (ط.1). دار المعارف.
- خليل، جابر. (1972). *مواقع اثرية جديدة في منطقة الفتحة*، مجلة سومر، 28، 233-243.
- خوشابا، الأب شليمون ايشو، يوخنا، عمانوئيل بيتو. (2000). *زهرياً قاموس عربيّ - سريانيّ*، مطبعة هاوار.
- داديه، يحيى. (2020). *الألفاظ الدالة على الأماكن في لهجات محافظة ذمار اليمينية: دراسة معجمية دلالية* [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية.
- الذبيب، سليمان بن عبد الرحمن. (2000). *المعجم النبطي: دراسة مقارنة للمفردات والألفاظ النبطية* (ط.1). مكتبة الملك فهد الوطنيّة.

- الذبيب، سليمان بن عبد الرحمن. (2006). *معجم المفردات الأرامية القديمة - دراسة مقارنة*، مكتبة الملك فهد الوطنية.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (1999). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- الزبيدي، محمد. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الهداية.
- السعدي، قيس مغشغش. (2019). *معجم المفردات المندائية في العامية العراقية* (ط.1). مؤسسة مسارات.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (عبد الحميد هندائي، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1996). *المخصص* (خليل إبراهيم جفال، تحقيق ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الشويلي، سعد سلمان، والقيسي، محمد فهد. (2018). *معجم الأصول السومرية والأكديّة للألفاظ العربيّة* (ط.1). منشورات تموز ديموزي.
- عبانة، يحيى، والزعي، آمنة. (2014). *معجم المشترك اللغوي العربي السامي: معجم الألفاظ القديمة المشتركة بين العربيّة ومجموعة اللغات السامية* (ط.1). هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- عبانة، يحيى. (2016). *اللغة المؤابية في نقش ميشع: دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء الفصحى واللغات السامية* (ط.2). دار الكتاب الثقافي.
- عبانة، يحيى. (2002). *اللغة النبطية دراسة صوتية صرفية دلالية في ضوء الفصحى واللغات السامية* (ط.1). دار الشروق.
- عبانة، يحيى. (2018). *النظام اللغوي للهجة الصفاوية في ضوء الفصحى واللغات السامية* (ط.2). دار الكتاب الثقافي.
- علي، خالد إسماعيل. (2009). *القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم* (ط.1). دار المتقين.
- عمر، أحمد مختار. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
- عمر، أحمد مختار. (2002). *المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته* (ط.1). مؤسسة سطور المعرفة.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (1986). *مجمّل اللغة* (زهير عبد المحسن سلطان، تحقيق ط.2). مؤسسة الرسالة.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- الفتلاوي، ستار عبد الحسن. (2017). *مباحث لسانية في العبرية والسريانية والعربية*، دار قناديل.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت). *كتاب العين*، (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق)، دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005). *القاموس المحيط* (ط.8). مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
- القدرة، حسين محمد العايش. (1993). *دراسة معجمية لألفاظ النقوش اللحيانية في إطار اللغات السامية الجنوبية* [رسالة ماجستير غير منشورة]، معهد الآثار والأنثروبولوجيا، جامعة اليرموك، الأردن.



- القرشي، محمد بن أبي الخطاب. (د.ت). *جمهرة أشعار العرب* (علي محمد البجادي، تحقيق)، نهضة مصر. قوجمان، يحزقييل. (1981). *قاموس عبري - عربي* (ط.3). مطبعة أوران.
- كمال، ربيحي. (1992). *المعجم الحديث: عبري - عربي* (ط.2). دار العلم للملايين.
- كمال الدين، حازم علي. (2008). *معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية* (ط.1). مكتبة الآداب.
- محمد، عارف موسى. (2014). *النظام اللغوي للعربية الجنوبية في ضوء الفصحى واللغات السامية* [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
- مرعي، عيد. (2012). *اللسان الأكاديمي: موجز في تاريخ اللغة الأكاديمية وقواعدها*، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.
- مسعود، جبران. (1992). *الرائد* (ط.7). دار العلم للملايين.
- معن، مشتاق عباس. (2002). *المعجم المفصل في مصطلحات فقه اللغة المقارن* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- منّا، المطران يعقوب أوجين. (1975). *قاموس كلداني - عربي*، منشورات مركز بابل.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- النجفي، حسن. (1982). *معجم المصطلحات والأعلام في العراق القديم* (ط.1). دار واسط للدراسات، والدار العربية.
- نومان، فضيلة صبح. (2017). *ألفاظ الطبيعة المشتركة بين العربية والأكديّة: دراسة لغوية* (ط.1). تموز.
- يوخنا، أندريوس، وهوزايا، يونان بهرا. (1998). *قاموس عربي - سرياني*، مطبعة الثقافة.

## References

- **al-Qur'ān al-Karīm, (in Arabic).**
- ‘Abābinah, Yaḥyá, & al-Zu‘bī, Āminah. (2014). *Mu‘jam al-Mushtarak al-Lughwī al-‘Arabī al-Sāmī: Mu‘jam al-Alfāz al-Qadimah al-Mushtarakah bayna al-‘Arabīyah & majmū‘at al-Lughāt al-Sāmīyah* (1<sup>st</sup> ed). Hay‘at Abū Ḥabīb lil-Thaqāfah & al-Turāth, (in Arabic).
- ‘Abābinah, Yaḥyá. (2002). *al-Lughah al-Nabaṭīyah dirāsah ṣawtiyah ṣarfīyah dalāliyah fi ḍaw‘ al-fuṣḥā & al-Lughāt al-Sāmīyah* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Shurūq, (in Arabic).
- ‘Abābinah, Yaḥyá. (2016). *al-Lughah al-Mu‘ābiyah fi Naqsh Misha‘: dirāsah ṣawtiyah ṣarfīyah dalāliyah muqāranah fi ḍaw‘ al-fuṣḥā & al-Lughāt al-Sāmīyah* (2<sup>nd</sup> ed). Dār al-Kitāb al-Thaqāfi, (in Arabic).
- ‘Abābinah, Yaḥyá. (2018). *al-Niẓām al-Lughwī lil-Lahjah al-Ṣafāwīyah fi ḍaw‘ al-fuṣḥā & al-Lughāt al-Sāmīyah* (2<sup>nd</sup> ed). Dār al-Kitāb al-Thaqāfi, (in Arabic).
- Aistleithner, J. (1974). *Werterbuch Der Uagritischen Sprach*.
- Al-‘Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2001). *Tahdhib al-Lughah* (Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, taḥqīq, 1<sup>st</sup> ed), Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).



- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1999). *Takhrīj al-‘Aḥādīth al-marfū‘ah al-musnadah fī Kitāb al-Tārīkh al-kabīr* (1<sup>st</sup> ed). Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Dhuyayb, Sulaymān ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2000). *al-Mu‘jam al-Nabṭī: dirāsah muqāranah lil-mufradāt & al-alfāz al-Nabaṭīyah* (1<sup>st</sup> ed). Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, (in Arabic).
- al-Dhuyayb, Sulaymān ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2006). *Mu‘jam al-Mufradāt al-Ārāmiyah al-Qadīmah-dirāsah muqāranah*, Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, (in Arabic).
- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (N. D). *Kitāb al-‘Ayn*, (Mahdī almkhzwīmī, & Ibrāhīm alsāmra‘ī, taḥqīq), Dār & Maktabat al-Hilāl, (in Arabic).
- al-Fatlawī, Sattār ‘Abd al-Ḥasan. (2017). *Mabāḥith Lisāniyah fī al-‘Ibrīyah & al-Siryāniyah & al-‘Arabiyyah*, Dār Qanādīl, (in Arabic).
- al-Firūzabādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (2005). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (8<sup>th</sup> ed.). Mu‘assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Fayyūmī. (N. D). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-kabīr*, al-Maktabah al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh. (1995). *Mu‘jam al-Buldān* (2<sup>nd</sup> ed). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- ‘Alī, Khālīd Ismā‘īl. (2009). *al-Qāmūs al-muqāran li-alfāz al-Qur‘ān al-Karīm* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Muttaqīn, (in Arabic).
- al-Jabwī, ‘Alī Yāsīn. (2010). *Qāmūs al-Lughah al-Akadiyyah-al-‘Arabiyyah*, Hay‘at Abū Ḍabī lil-Thaqāfah & al-Turāth, (in Arabic).
- al-Jabwī, ‘Alī Yāsīn. (2018). *Mu‘jam al-kalimāt al-Sūmariyyah fī al-Lughatayn al-Akadiyyah-al-‘Arabiyyah*, Maktabat al-Iskandariyyah, (in Arabic).
- al-Jawharī, Ismā‘īl. (1987). *Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah & Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah* (Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, taḥqīq 4<sup>th</sup> ed), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- Alnjfī, Ḥasan. (1982). *Mu‘jam al-muṣṭalaḥāt & al-‘Alām fī al-‘Irāq al-qadīm* (1<sup>st</sup> ed). Dār Wasiṭ lil-Dirāsāt, & al-dār al-‘Arabiyyah, (in Arabic).
- al-Qirshī, Muḥammad ibn Abī al-Khaṭṭāb. (N. D). *Jamharat Ash‘ār al-‘Arab* (‘Alī Muḥammad albjādy, taḥqīq), Nahḍat Miṣr, (in Arabic).
- al-Qudrah, Ḥusayn Muḥammad al-‘Āyish. (1993). *dirāsah mu‘jmiyah li-alfāz al-Nuqūsh al-Liḥyāniyah fī iṭār al-Lughāt al-Sāmiyah al-Janwbīyah* [Master thesis], Ma‘had al-Āthār & al-Anthrubulūjiyā, Jami‘at al-Yarmūk, al-Urdun, (in Arabic).



- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1999). *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, (in Arabic).
- al-Sa‘dī, Qays Mughashghish. (2019). *Mu‘jam al-Mufradāt al-Mandā‘iyīn fī al-‘Amīyah al-‘Irāqīyah* (1<sup>st</sup> ed) Mu‘assasat Masārāt, (in Arabic).
- AL-Sheiba, Abdullah, H. (1987). *Die Ortsnamen in den altsudarabischen Inschriften*, Berichte aus dem yemen, Bd. 4, Mainz,.
- Al-Shwaylī, Sa‘d Salmān, & al-Qaysī, Muḥammad Fahd. (2018). *Mu‘jam al-uṣūl al-Sūmarīyah & al-Akādīyah lil-alfāz al-‘Arabīyah* (1<sup>st</sup> ed). Manshūrāt Tammūz Dymwzī, (in Arabic).
- Al-Zabīdī, Muḥammad. (N. D). *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Dār al-Hidāyah, (in Arabic).
- Bāqir, Tāhā. (1980). *min turāthihā al-Lughawī al-qadīm mā yusammā fī al-‘Arabīyah bi-al-Dakhyl*, Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, (in Arabic).
- Beeston, Alfred F.L., al-Ghūl, Maḥmūd ‘A., Müller, Walter W. and Ryckmans, Jacques. (1982). *al-Mu‘jam al-Sabā‘ī: bi-al-‘Injlyziyah & al-Farnsiyah & al-‘Arabīyah*, Manshūrāt Jami‘at Ṣan‘ā’, (in Arabic).
- Biella, 1 Joan Copeland, (1982), *Dictionary of old south Arabic Sabaean dialect*, Harvard Semitic Studies,
- bn Sidah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (2000). *al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A‘ẓam* (‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Brochelman, k., 1966, *Lexicon Syriaque*, Hildesheim, (in Arabic).
- Brown, F., S., R., (1951), *Driver and C.A. Briggs*, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, (in Arabic).
- Dādayh, Yahyā. (2020). *al-alfāz al-Dāllah ‘alā al-Amākin fī Lahajāt Muḥāfaẓat Dhamār al-Yamanīyah: dirāsah mu‘jmiyah Dalāliyah* [PhD thesis], kulliyat al-Ādāb & al-‘Ulūm al-‘Insāniyah, Jami‘at al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, al-Su‘ūdīyah, (in Arabic).
- Gergorio del olmo lete, Joaquin Sanmartin, (2015), *A dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, BRILL.
- Gesnius, W. (1979), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, translated by Brown Briggs, Oxford.
- Gostaz Louis, (2002), *Dictionnaire Syriaque - Français Syriac – English dictionary*, (3<sup>rd</sup> ed.), DAREL. MACNREQ.
- Haddād, Binyāmīn. (1995). *Mu‘jam al-uṣūl al-Lughawīyah*, Maṭbū‘āt al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, (in Arabic).
- Haddād, Binyāmīn. (2010). *Mu‘jam Bith Bytā (Kitāb al-Bayt)* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Mashriq al-Thaqāfiyah, (in Arabic).
- Ḥamādah, Muḥammad ‘Umar. (1992). *Tārīkh al-Ṣabī‘ah al-Mandā‘iyīn* (1<sup>st</sup> ed). Dār Qutaybah.
- Hāmīdah, Aḥmad. (2007). *al-Madkhal ilā al-Lughah al-Kan‘āniyah al-Fynyqīyah* (4<sup>th</sup> ed). Manshūrāt Jami‘at Dimashq, (in Arabic).



- Ḥannā, Ya' qūb. (2003). *Qirā'ah fī Lughat al-Kitābāt al-Tadmiriyah al-Qadimah* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Ma'ārif, (in Arabic).
- Ḥannā, Ya' qūb. (2008). *Ārāmīyah al-Ṣābī'ah al-Mandā'yīn: baḥṭh lughawī muqāran* (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Ma'ārif, (in Arabic).
- Ibn al-'Athyr, Muḥammad. (1979). *al-Nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-'Athar* (Tāhir Aḥmad al-Zāwī, & Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, taḥqīq), al-Maktabah al-'Ilmīyah, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyā. (1979). *Maqāyīs al-Lughah* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyā. (1986). *Mujmal al-Lughah* (Zuhayr 'Abd al-Muḥsin Sulṭān, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.) Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-'Arab* (3<sup>rd</sup> ed). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'il. (1996). *Al-Mukḥṣaṣ* (Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed) Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- Kamāl al-Dīn, Ḥāzīm 'Alī. (2008). *Mu'jam Mufradāt al-Mushtarak al-Sāmī fī al-Lughah al-'Arabīyah* (1<sup>st</sup> ed). Maktabat al-Ādāb, (in Arabic).
- Kamāl, Ribḥī. (1992). *al-Mu'jam al-Ḥadīth: 'Ibrī – 'Arabī* (2<sup>nd</sup> ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Khalīl, Jābir. (1972). Mawāqī' Athariyah jadidah fī minṭaqat al-Faṭḥah, *Majallat Sūmar*, 28, 1972. 233-243, (in Arabic).
- Khwshābā, al-Ab Shlymwn Ayshw, Ywkhna, 'Amanū'il Bytw. (2000). *Zahryā Qāmūs 'Arbī-Siryānī*, Maṭba'at Hāwār, (in Arabic).
- Kochler, Ludwig, (1958), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden.
- Leslau, (1987), *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez- English, English- Ge'ez with an index of the Semitic roots*, Otto Harrassowitz.
- Littman, E. (1983), *Semitic Inscriptions*, Safaitic Inscriptions.
- Littmann, E. (1943), *Semitic Inscriptions*, Safaitic Inscriptions.
- Ma'n, Musṭāq 'Abbās. (2002). *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī muṣṭalaḥāt fiqh al-Lughah al-muqāran* (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, (in Arabic).
- Mar'i, 'Id. (2012). *al-Lisān al-'Akādī: Mūjaz fī Tārīkh al-Lughah al-'Akādīyah & qawā'iduhā*, Manshūrāt al-Hay'ah al-'Āmmah al-Suriyah lil-Kitāb, (in Arabic).
- Mas'ūd, Jubrān. (1992). *al-Rā'id* (7<sup>th</sup> ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- Mnnā, al-Muṭrān Ya' qūb Ūjīn. (1975). *Qāmūs Kaldānī-'Arabī*, Manshūrāt Markaz Bābil, (in Arabic).
- Muḥammad, 'Ārif Mūsā. (2014). *al-Niẓām al-Lughwī lil-'Arabīyah al-Janwbīyah fī daw' al-fuṣḥā & al-Lughāt al-Sāmīyah* [PhD thesis], kulliyat al-Dirāsāt al-'Ulyā, Jāmi'at al-'Ulūm al-'Islāmīyah al-'Ālamīyah, (in Arabic).



- Nwmān, Faḍīlat Ṣubḥ. (2017). *Alfāz al-ṭabī‘ah al-mushtarakah bayna al-‘Arabīyah & al-Akadīyah : dirāsah lghwyyh* (1<sup>st</sup> ed). Tammūz, (in Arabic).
- Olmo Lete, Gregorio del Sanmartin, (2015), *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Joaquin.
- Qwjman, Yahzqyl. (1981). *Qāmūs ‘Ibrī-‘Arabī* (3rd ed.). Maṭba‘at ‘Awrwn, (in Arabic).
- Smith, (1985), *A compendious Syriac Dictionary*, Oxford.
- Tomback, R.S. (1977), *Acomparative Semitic Lexicon of The Phoenician and punic Languages*, Scholar’s press.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. (2002). *al-Mu‘jam al-Mawsw‘ī li-Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm & qir‘atuh* (1<sup>st</sup> ed.). Mu‘assasat Suṭūr al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. (2008). *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabīyah al-Mu‘āṣirah* (1<sup>st</sup> ed). ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Winnett, (1957), *Safaitic Inscriptions from Jordan*, University of Toronto press.
- Winnett, (1973), the Hail Inscription.
- Winnett, f., and Harding, (1978), inscriptions from fifty Safaitic Cairns.
- Yukhannā, ‘Andryws, & Hwzāyā, Yūnān Bahrā. (1998). *Qāmūs ‘Arabī-Siryānī*, Maṭba‘at al-Thaqāfah, (in Arabic).





## The Linguistic Model in Books Teaching Arabic to Non-native Speaker Diplomats: A Comparative Analytical Reading

Dr. Mashaal Bint Nasser Al Kadam\*

[m.n.k99@hotmail.com](mailto:m.n.k99@hotmail.com)

### Abstract

The study aims to analyze the linguistic content in the fourth book of *Arabic for the World* series and compare it with a series on *Teaching Arabic for Special Purposes* to determine the construction of the educational unit in both. Moreover, it analyzes the linguistic content in its two parts: linguistic skills and linguistic elements, and the subsequent activities, exercises, and educational accompaniments. In light of the comparative analytical approach, the study provided an accurate description of the content with its elements and linguistic skills to highlight aspects of strength, avoid aspects of weakness or shortcomings, and benefit from its results by providing feedback to those responsible for preparing series on teaching Arabic as a second language for diplomatic purposes. There is a difference between the books of the two series in terms of the arrangement and sequence of skills and linguistic elements for each educational unit, and this difference in the sequence of skills and language elements affects the learner's reception and production of the language. The books of the two series showed an absence of extracurricular activities, trips, and field visits. They use old pictures and events which require those in charge, to modernize and develop them.

**Keywords:** Content Analysis, Diplomatic Purposes, Language Skills, Teaching Arabic.

\* Assistant Professor Arabic to Non-Native Speakers, Department of Linguistic Preparation, Institute of Teaching Arabic to Non-Native Speakers in Riyadh, Princess Nourah Bint Abdul Rahman University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Aal Kadam, Mashaal Bint Nasser. (2024). The Linguistic Model in Books Teaching Arabic to Non-native Speaker Diplomats: A Comparative Analytical Reading, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 499 -534.

© 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.



## الأنموذج اللغوي في كتب تعليم العربية للدبلوماسيين الناطقين بغيرها: قراءة تحليلية مقارنة

د. مشاعل بنت ناصر آل كدم\*

[m.n.k99@hotmail.com](mailto:m.n.k99@hotmail.com)

### الملخص:

يهدف البحث إلى تحليل المحتوى اللغوي في الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم، ومقارنته بسلسلة في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة؛ للوقوف على بناء الوحدة التعليمية في كليهما من حيث منهجية بنائها، وطريقة تدريس مهارات اللغة وعناصرها، بالإضافة إلى تحليل المحتوى اللغوي بشقيه: المهارات اللغوية والعناصر اللغوية، وما يتبعها من أنشطة، وتدريبات، ومصاحبات تعليمية. وقدم البحث، في ضوء المنهج التحليلي المقارن، عرضاً وتوصيفاً دقيقاً للمحتوى بعناصره ومهاراته اللغوية؛ لإبراز جوانب القوة، وتفادي جوانب الضعف أو القصور، والإفادة من نتائجه بتقديم تغذية راجعة للقائمين على إعداد سلاسل تعليم اللغة العربية لغة ثانية لأغراض دبلوماسية. ووجود اختلاف بين كتابي السلسلتين من حيث ترتيب وتسلسل المهارات والعناصر اللغوية لكل وحدة تعليمية، وهذا الاختلاف في تسلسل مهارات وعناصر اللغة يؤثر على استقبال وإنتاج المتعلم للغة. وقد ظهر إغفال كتابي السلسلتين الأنشطة غير الصفية، والرحلات، والزيارات الميدانية التي لها دور كبير في إذكاء العملية التعليمية. وقدم الصور والأحداث في الكتابين؛ مما يستدعي من القائمين عليهما تحديثهما وتطويرهما، ومواكبة التغيرات التي طرأت على المجتمع الحالي.

الكلمات المفتاحية: تحليل المحتوى، الأغراض الدبلوماسية، مهارات اللغة، تعليم العربية.

\* أستاذ اللغة العربية للناطقين بغيرها المساعد - قسم الإعداد اللغوي- معهد تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بالرياض- جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل كدم، مشاعل بنت ناصر. (2024). الأنموذج اللغوي في كتب تعليم العربية للدبلوماسيين الناطقين بغيرها- قراءة تحليلية مقارنة، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 499-534.

© 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.



## المقدمة:

يعد الكتاب التعليمي من أهم المواد التعليمية (الفوزان، 2015)، التي تعنى بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ورافدًا مهماً وأساسًا للعملية التعليمية؛ حيث يُسهم الكتاب وما يصاحبه من مواد تعليمية في تحقيق أهداف المتعلمين (الغالي، وعبدالله، 1991)؛ فهو محورٌ رئيسٌ للمتعلم والمعلم على حدٍ سواء، ووثيقة رسمية تعليمية تعده الجهة المعنية وفق أهداف محددة، مراعية التوازن والتكامل في إعداد هذا النوع من الكتب الهادفة؛ إذ تشتمل على مواد إثرائية وأدوات مصاحبة تمكّن المتعلم من اكتساب المعرفة، وتتيح للمعلم فرصة توظيفها في التعليم، مثل: المواقع التعليمية، و المعاجم وغيرها (طعيمة، 1985).

وعلى الرغم من وجود عدد من الكتب المعنية بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة، فإنّها تعدّ قليلة جدًا وقديمة بعض الشيء، وهي بحاجة إلى نفض الغبار عنها، وشملها بالتعديل والتطوير والتنقيح على نحو دائم ومستمر. ومن ثمّ يعد إعدادها واختيارها من الأمور المهمة والصعبة التي يقوم بها مُعدّوها؛ لاحتياجها إلى مواصفات ومعايير وضوابط تسير عليها حتى تخرج بشكلها الملائم لعملية التعليم، وبحسب أهداف المتعلمين (الناقبة، وطعيمة، 1983).

والسبب أنّ الكتب التعليمية ليست مجرد وسيلة مساعدة للعملية التعليمية، وإنما هي لّيّها وأساسها؛ لأهمية ما تحدده من موضوعات ومتطلبات منظمة وظاهرة للمتعلم تجعله مستمرًا في التعلم الذاتي بعد انتهاء دور المعلم الموجه لتحقيق هدفه (أبو الفتوح، 1962).

إذن هناك حاجة مُلحة إلى بناء محتوى تعليمي وإعداده؛ لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة -المجال الدبلوماسي-؛ لافتقار الساحة إلى وجود سلاسل تعليمية مبنية على أطر ومعايير مرجعية عالمية ومحلية حديثة ومعتمدة، وكذلك ما يمثله تطوير الكتب والمناهج التعليمية في مجال تعليم الناطقين بغير العربية على وجه العموم، وتعليم الناطقين بغير العربية لأغراض خاصة على وجه الخصوص من أهمية بالغة، ودور بناءً في تلبية حاجات المتعلمين باختلاف أهدافهم ومستوياتهم (حسين، 1983).

ومن هنا جاءت هذه الدراسة التحليلية المقارنة بين سلسليتي العربية للعالم في تعليم العربية للناطقين بلغات أخرى (الكتاب الرابع) (محمد، وشيخ، 2010) - العاملين في المجال الدبلوماسي-، وبين سلسلة في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة (1) -العربية للدبلوماسيين- (فضل، وحسين، 1436)؛



لما لهاتين السلسلتين من خصوصية واختلاف في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة عن تعليم العربية لأغراض أكاديمية بحثية، وكذلك الوقوف على بناء الوحدة التعليمية في كليهما من حيث منهجية بنائهما، وطريقة تدريسهما مهارات اللغة وعناصرها، وتحليل المحتوى اللغوي بشقيه: المهارات اللغوية، والعناصر اللغوية، وقد اعتمدت هذه الدراسة على عدة محاور أساسية، وهي: التعريف بالسلاسل التعليمية، وبيان منهجية بنائها، وعرض نتائج الدراسة التحليلية المقارنة للمحتوى اللغوي بجانبه: المهارات اللغوية، والعناصر اللغوية.

هناك الكثير من الدراسات السابقة التي اهتمت بدراسة وتحليل كتب تعليم العربية لغة ثانية، منها:

دراسة أبو مغنم (2021) بعنوان: (تحليل محتوى الكتاب السادس لتعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية في ضوء أسس ومعايير إعداد كتب العربية للناطقين بغيرها). هدفت هذه الدراسة إلى تحليل محتوى الكتاب السادس لتعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية. وكان من أبرز نتائجها: أن الكتاب السادس لتعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية يفتقر إلى أسس ومعايير إعداد المحتوى على مستوى المهارات والعناصر اللغوية، وأنه بحاجة إلى إعادة بنائه في ضوء معايير وإعداد المواد التعليمية للناطقين بغيرها.

وبناء على ذلك أوصت الدراسة بإجراء المزيد من الدراسات التحليلية والتقويمية لكتب تعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية والوطن العربي؛ للإفادة من نتائجها في التطوير، والتعديل، ومعالجة أوجه القصور، والضعف.

دراسة علي (2019) بعنوان: (الانغماس اللغوي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها). هدفت الدراسة إلى تحليل بعض السلاسل التعليمية المعنية بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ لبيان مدى مواءمة هذه السلاسل لبرامج الانغماس اللغوي ومدى توفيرها فرص دمج الطلبة في الثقافة العربية، وكان من أبرز نتائجها: إعداد قائمة بالمعايير التي تحقق الانغماس اللغوي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، حيث اشتملت على ستة عشر معياراً.

ومن ثم اقترحت الدراسة مجموعة من النقاط للتغلب على نقاط الضعف التي تعيق تحقيق الانغماس اللغوي، ومنها: ضرورة تحديد أهداف الانغماس اللغوي لتكون موجهة نحو تنمية المهارات



اللغوية، وتصميم المواد التعليمية وفق أهداف المتعلمين واهتماماتهم، مع اشتغال المناهج التعليمية على الأنشطة غير الصفية.

دراسة مصطفى (2018) بعنوان: (سلسلة جامعة إفريقيا العالمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء معايير إعداد الكتاب الأساسي: دراسة تقييمية). هدفت الدراسة إلى الكشف عن واقع تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في معهد اللغة العربية، وكان من أبرز نتائجها: التزام المؤلفين بالمعايير والأسس العلمية لإعداد الكتاب الأساسي في تعليم العربية للناطقين بغيرها، والموصى بها من قبل خبراء تعليم العربية لغة ثانية عند تأليف الكتاب، وكان من أهم مقترحاتها: إعداد معجم للطالب يحتوي على أبرز المفردات الشائعة في اللغة العربية.

دراسة أبو الرب (2017) بعنوان: (دراسة لسانية تطبيقية تحليلية لكتاب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها). هدفت الدراسة إلى تحليل المحتوى اللغوي والثقافي لكتاب اللغة العربية لغير الناطقين بها الصادر عن الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية، وكان من أبرز نتائجها: توافق البيانات العامة للكتاب المحلل ومضمونه اللغوي والثقافي بنسبة كبيرة مع خصائص الكتاب الجيد المعد للناطقين باللغة العربية لغة ثانية، وذلك من حيث المادة التعليمية في مستوياتها اللغوية والثقافية، وجاءت أيضًا متوافقة مع كثير من التوصيات الواردة في الندوات المختصة بتعليم اللغة العربية لغة ثانية.

دراسة نيكولينا (2017) بعنوان: (تعليم مهارة الكتابة باللغة العربية الرسمية للدبلوماسيين الأوكرانيين). هدفت الدراسة إلى تحسين الأداء اللغوي للدبلوماسيين الأوكرانيين في مهارة كتابة المراسلات الدبلوماسية باللغة العربية، وركزت على تعليم الدبلوماسيين كتابة النصوص الدبلوماسية من خلال تعليمهم استخدام أدوات ربط ملائمة، وتوظيف أسلوب التكرار وأساليب أخرى مثل العطف والشرط. وجاءت الدراسة في جانبين؛ نظري وتطبيقي فالجانب النظري يوضح هدف تعليم اللغة العربية للغرض الدبلوماسي في أوكرانيا ومميزاته، والتعريف بالدبلوماسية ولغتها وأنواع المراسلات الدبلوماسية. ثم بيّن أدوات تماسك النص الدبلوماسي من ناحيتي الشكل والمضمون، من خلال بيان أهمية تلك الأدوات وضبطها واستخدامها في كتابة نص دبلوماسي من قبل -أوكراني- ناطق بغير اللغة العربية.



أما الجانب التطبيقي؛ فصمم نموذجين تطبيقيين لتعليم مهارة كتابة النصوص الدبلوماسية روعي فيهما عوامل التماسك النصي بهدف الوصول إلى تواصل كتابي دبلوماسي صحيح. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.

وخلصت إلى نتائج وتوصيات من أهمها أن تعليم اللغة العربية للغرض الدبلوماسي له حاجاته ومتطلباته الخاصة به التي لا بد من تحديدها، لذا أكدت على ضرورة استخدام الطرق الوظيفية بوصفها محورا أساسيا في تعليم كتابة النصوص الدبلوماسية. وطرحنا طرقا تدريسية جديدة من شأنها تحسين أداء السلك الدبلوماسي الأوكراني.

دراسة الحدقي، وابن ديمون (2016) بعنوان: (الحاجات اللغوية للعاملين بالمجال الدبلوماسي). هدفت الدراسة إلى تحديد الحاجات اللغوية للعاملين بالمجال الدبلوماسي، واستخدم الباحثان أداتين هما؛ المقابلة الشخصية والاستبانة، هدفت المقابلة إلى التعرف على طبيعة عمل العاملين في المجال الدبلوماسي، أما الاستبانة فكانت لجمع آراء العاملين الدبلوماسيين حول الحاجات اللغوية بجانبها اللغوي والثقافي.

وتكونت الاستبانة من عدة بنود، تتعلق بالجوانب اللغوية، والجوانب الثقافية، وأسئلة عن لغة مصادر المعلومات المفضلة، والمستوى اللغوي المطلوب. وقد قام الباحثان بتوزيع الاستبانة على عينة قصدية تكونت من (41) شخصا من العاملين بالمجال الدبلوماسي تنوعت مناصبهم وجنسياتهم ولغاتهم الأم.

توصل التحليل إلى أهمية المهارات اللغوية بالنسبة للعاملين في المجال الدبلوماسي، فجاءت مهارة التحدث في الصدارة تلتها مهارة الاستماع، ثم القراءة، ثم الفهم الثقافي للمجتمع ثم مهارة الكتابة. وفي الجانب الثقافي جاءت (8) حاجات ذات أهمية عالية جدا و(3) حاجات مهمة. وأما مصادر المعلومات المفضلة لمعرفة أخبار الدولة المضيفة فجاءت المصادر الصادرة بلغة البلاد المحلية بنسبة (71.8%)، كما جاءت اللغة الفصحى للدولة المضيفة ذات أولوية بنسبة (79.5%).

دراسة العليمات (2011) بعنوان: (تقويم الكتاب الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في المعهد الدولي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية من وجهة نظر المعلمين والطلبة). هدفت الدراسة إلى تقويم الكتاب الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في المعهد



الدولي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية من وجهة نظر المعلمين والطلبة الذين يدرسونه؛ للوقوف على مستوى إعداد ذلك الكتاب، وإبراز جوانب القوة والضعف في إعداده، وذلك في ضوء مجموعة من المعايير العالمية لتأليف الكتاب التعليمي.

وكان من أبرز نتائجها: أن فقرات الأداة قد رُوعيت في الكتاب -عينة الدراسة- بدرجة مرتفعة حسب درجة المعيار التي اعتمدت عليها الدراسة، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الأساتذة والطلاب في تقويمهم الكتاب -عينة الدراسة-، ومن هنا أوصت الدراسة بضرورة إعادة النظر في الكتاب؛ بهدف تقويمه، والارتقاء بمستواه، وزيادة فاعليته.

دراسة الماحي (2011) بعنوان: (سلسلة جامعة إفريقيا العالمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسة تحليلية تقييمية). هدفت الدراسة إلى تحليل سلسلة جامعة إفريقيا العالمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها - الكتاب الأول، وكان من أبرز نتائجها: عناية الكتاب بالمحتوى اللغوي، وتقديم السلسلة للمحتوى الثقافي بالطريقة العلمية المطلوبة، والتزام المؤلفين بأهم الأسس العلمية الموصى بها في تأليف كتب تعليم العربية لغير الناطقين بها.

دراسة الجراح (2010) بعنوان: (تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة لغة السياسة نموذجًا). هدفت الدراسة إلى ذكر أسس إعداد المواد التعليمية في برامج تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، ووضحت مفهوم تعليم اللغة لأغراض خاصة وتميزه عن غيره من برامج تعليم اللغة، وتناولت عددًا من طرق واستراتيجيات تعليم اللغة لأغراض خاصة، وأبرز المشكلات التي تواجه متعلميها، واقترحت بعض الحلول لها، وعرضت تجارب المعاهد والجامعات الأردنية التي تقوم على تدريس اللغة العربية لغة ثانية؛ للوصول إلى نتائج تسهم في إعداد برامج تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة. كما تناولت الدراسة توضيحًا لمفهوم السياسة وارتباطه باللغة، والعلوم الأخرى، وتناولت المهارات اللغوية الأساسية في تعليم اللغة العربية لأغراض سياسية.

دراسة الحدقي (2008) بعنوان: (منهج متكامل لتعليم العربية للأغراض الدبلوماسية). هدفت الدراسة إلى بناء منهج متكامل لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية وفق أسس بناء مناهج اللغة لأغراض خاصة، واتبعت المنهج الوصفي.



ولبناء المنهج المقترح؛ درس الباحث كتب العلاقات الدولية ومذكرات الدبلوماسيين؛ للوصول إلى تصور حول مهامهم والمواقف اللغوية التي يتعرضون لها، وقام بمراجعة كتب تصميم برامج اللغة لأغراض خاصة؛ للوقوف على أسس تحليل الحاجات لهذا النوع من البرامج، وقام ببناء استبانة لمعرفة الاحتياجات اللغوية للعاملين في المجال الدبلوماسي اشتملت على قسمين هما: الحاجات اللغوية والحاجات الثقافية، وجمع آراء 41 من المعنيين بهذا المجال من بين دبلوماسيين وخبراء في العلاقات الدولية وخبراء في تعليم اللغات الأجنبية، وأجرى عددا من المقابلات مع العاملين في المجال الدبلوماسي، وتوصل إلى قائمة الاحتياجات اللغوية والثقافية للعاملين فيه، والتي كانت أساس بناء المنهج المقترح، وحلل الباحث ثلاثة من كتب تعليم العربية لمعرفة المواقف الاتصالية والقواعد النحوية الشائعة في المرحلة التمهيديّة؛ كي يصمم اختبارا لتحديد المستوى لاختبار المتعلمين قبل الالتحاق بالبرنامج.

دراسة شعيب (2007) بعنوان: (تحليل محتوى سلسلة العربية بين يديك للناطقين بغيرها). هدفت الدراسة إلى تحليل محتوى سلسلة العربية بين يديك للناطقين بغيرها، وكان من أبرز نتائجها: توافر شروط الكتاب الجيد في العربية بين يديك من حيث التأليف والنشر والفهرس والتنظيم، وتعبير السلسلة تعبيراً صادقاً عن الثقافة الإسلامية، والتزام مؤلفي السلسلة بالأسس العلمية والفنية السليمة في إعدادها، ووجود دليل للمعلم؛ مما سهل كثيراً في إيصال المادة العلمية للطالب.

دراسة الصديق (2004) بعنوان: (تحليل محتوى كتب اللغة العربية لغير الناطقين بها: العربية للحياة نموذجاً). هدفت الدراسة إلى تحليل محتوى كتب اللغة العربية لغير الناطقين بها متخذة كتب العربية للحياة أنموذجاً لذلك، وكان من أبرز نتائجها: أن برنامج المعهد يتّسم بالعموم؛ إذ لا يستهدف فئة معينة من الناس، وإنما يخاطب جمهوراً واسعاً متعدد الانتماءات، وأن السلسلة نجحت إلى حد ما في اتباع الأسلوب المناسب لتقديم المحتوى الثقافي. كما أن البرنامج يزود الطالب بالكفاية اللغوية لا الكفاية الاتصالية، وأن السلسلة استخدمت أنواعاً من التدريبات اللغوية الآلية والمعنوية والاتصالية، ولكن دون المحافظة على عنصر التوازن والتكامل بينها.

دراسة الناقة وطعيمة (1983) بعنوان: (الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى إعدادة تحليله تقويمه). هدفت الدراسة إلى تحليل مجموعة من كتب تعليم العربية للناطقين بلغات أخرى، وجاء هذا التحليل على قسمين: تمثّل القسم الأول في تحليل مجمل حول



الاتجاهات العامة لكتب تعليم العربية الناطقين بلغات أخرى، في حين شمل القسم الثاني تحليلًا تفصيليًا حول الاتجاهات الخاصة لكتب تعليم العربية الناطقين بلغات أخرى. وارتكز التحليل المجمل للكتب على أداة مستخدمة في تحليل محتوى كتب تعليم اللغة العربية المعدة من رشدي طعيمة ومحمود حجازي، واعتمدت في تحليلها على ستة عناصر: شملت البيانات العامة، وطبيعة المقرر الدراسي، ولغة الكتاب، وطريقة التدريس، وأسس إعداد الكتاب، والإخراج.

دراسة (1973) Kirkwood بعنوان: Analyzing the linguistic and cultural Content of Forsing language textbooks an application of Variety Theory LRAL. هدفت الدراسة إلى تحليل المحتوى اللغوي والثقافي في مجموعة من كتب تعليم اللغات، واستخدم الباحث فيها المنهج التحليلي؛ للكشف عن مدى وجود التنوع اللغوي والموقف في المحتوى الثقافي بالتحديد في ثلاثة كتب مختلفة، حيث بدأ الباحث بعرض الأساس النظري لدراسته.

وخلص إلى عدة نتائج من أبرزها: أن الاستعمال اللغوي يختلف من متعلم إلى آخر، ومن موقف إلى آخر، وأن ما يهم مؤلفي مناهج تعليم اللغات هو التنوع اللغوي والموقف الذي يحتوي على الحوارات والألفاظ والتراكيب والأساليب المناسبة له. كما أظهرت النتائج أن أحد الكتب يحتوي على مواقف أكثر عددًا وتنوعًا من الآخر، وأن المواقف في ذلك الكتاب أكثر واقعية ودقة في التعبير عن شخصياتها من الآخر، بالإضافة إلى احتوائه على عدد كبير من المواقف الحرة الخالية من اللغة المنتقاة التي يغلب عليها روح الصنعة. كما شملت النتائج عرض مجموعة من التطبيقات المتعلقة بالتدريس أو بالتأليف أو بالبحث العلمي المستقبلي.

دراسة (1959) Mansour بعنوان: (Arabic, What and when to teach?). هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على تعليم اللغة العربية، والكشف عمّاذا يُعلّم فيها؟ ومتى يتم ذلك؟ وتناول الباحث في الجزئية الخاصة بماذا نُعلّم؟ خصائص المحتوى اللغوي الذي لا بد أن يحتوي عليه أي برنامج لتعليم اللغة العربية أو سلاسل أو كتب يعتمدها في التعليم، وخلصت الدراسة إلى ضرورة احتواء البرنامج على المعارف المفيدة ذات الصلة باللغة، ويقصد بها الإلمام بتراكيب اللغة، وجمع المفردات الشائعة التي تمكن المتعلم من القدرة على التعامل مع جميع المواقف اللغوية، وقراءة النصوص المتنوعة، ومن ثمّ التمكن من الكتابة الأكاديمية في أي مجال من المجالات.



وفي ضوء هذا التعريف وتلك الرؤية قدّم الباحث تصوراً عن تعليم اللغة العربية، ومن ذلك: إعداد مواد تعليمية، وتضمينها في برنامج تدريبي مكثف من أجل إكساب الطلبة المعارف المفيدة التي عرفها سابقاً.

دراسة شينك (د.ت) بعنوان: (تعليم العربية لأغراض خاصة الدبلوماسية أنموذجاً). هدفت الدراسة إلى الوقوف على تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض عامة ولأغراض خاصة، وجاءت في مبحثين: الأول: تحدث عن مفهوم تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، وخصائصه، ومميزاته، وقام بمقارنة بين العربية لأغراض عامة ولأغراض خاصة من حيث أوجه التشابه والاختلاف. أما المبحث الثاني؛ فتحدث عن تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية من حيث المفهوم واللغة، وقدم قائمة لأكثر المفردات والمصطلحات الدبلوماسية شيوعاً، وأتبعها بوحدة تطبيقية لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية في ضوء المهارات اللغوية، وختمت بأهم النتائج التي توصلت إليها.

اهتمت الدراسات السابقة بتحليل وتقويم سلاسل وكتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وذلك باتباع أساليب متنوعة وطرق مختلفة: فمنها ما تكشف عن مدى تحقق شروط ومعايير الكتاب الجيد لتعليم العربية للناطقين بغيرها، ومنها ما يشرع في تحليل وتقويم المحتوين اللغوي والثقافي في دراسات منفصلة، أو مجتمعة معاً في دراسة واحدة، ولكن مما لا شك فيه أنّ لكلا الجانبين أثره الطيّب في تحقيق الأهداف المرسومة للعملية التعليمية من حيث: التطوير، والتعديل، والحذف، والإضافة.

وتتفق الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في اهتمامها بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بالدرجة الأولى، في حين تتميز عنها بتقديمها تحليلاً وصفيّاً مقارنةً بين سلسلة تعليم العربية لأغراض خاصة (كتاب العربية للدبلوماسيين) وسلسلة العربية للعالم (الكتاب الرابع)؛ لتوضيح الجوانب الإيجابية وإبرازها رغبة في الإفادة منها عند بناء الوحدات التعليمية لسلاسل تعليم العربية لأغراض دبلوماسية، وفي الوقت نفسه بيان الجوانب السلبية؛ لتلافها عند القيام بتلك الخطوة.

تتجلى أهمية الدراسة فيما يلي:

1. مساعدة القائمين على إعداد وتأليف مناهج وسلاسل تعليم اللغة العربية لغة ثانية لأغراض خاصة -المجال الدبلوماسي-، عبر الاستفادة من النتائج التي سيتوصل إليها البحث.

2. تسليط الضوء على جوانب القوة في السلسلتين؛ للإفادة منها في تأليف مناهج وسلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة -المجال الدبلوماسي-، وإبراز جوانب الضعف والقصور؛ لتلافيها وتقويمها، ورفع مستوى كفاءة إعدادها.
3. ندرة الأبحاث والدراسات التحليلية المقارنة بين سلاسل تعليم اللغة العربية لغة ثانية في المجال الدبلوماسي.

وتسعى الدراسة إلى تحقيق عدد من الأهداف أبرزها:

1. عرض آلية تدريس المهارات اللغوية (الاستماع، المحادثة، القراءة، الكتابة) في كلتا السلسلتين.
2. عرض آلية تدريس العناصر اللغوية (أصوات، مفردات، تراكييب) في كلتا السلسلتين.
3. عرض آلية التدريبات والأنشطة الصفية وغير الصفية في كلتا السلسلتين.
4. إجراء مقارنة بين السلسلتين متمثلة في الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم، وكتاب العربية للدبلوماسيين؛ بهدف الوقوف على جوانب القوة؛ للإفادة منها، وجوانب الضعف والقصور؛ لتفاديها، وتقديم تغذية راجعة للقائمين على إعداد سلسلة تعليمية لأغراض دبلوماسية.

وتمثلت مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1. ما آلية تدريس المهارات اللغوية (الاستماع، المحادثة، القراءة، الكتابة) في كلتا السلسلتين، وما تبعها من أنشطة وتدريبات؟
2. ما آلية تدريس العناصر اللغوية (أصوات، مفردات، تراكييب) في كلتا السلسلتين، وما تبعها من أنشطة وتدريبات؟
3. ما أوجه القوة والضعف أو القصور في كلتا السلسلتين؟

استخدمت الباحثة في هذه الدراسة المنهج التحليلي المقارن؛ بهدف المقارنة بين السلسلتين - عينة الدراسة- وإبراز جوانب القوة فيهما، وتفادي جوانب الضعف الواردة في تضايفهما؛ لتكون



مرجعاً للقائمين على تأليف وإعداد سلاسل تعليم العربية للناطقين بلغات أخرى على وجه العموم، ولأغراض دبلوماسية على وجه الخصوص، وإفادة من نتائجها وتوصياتها ومقترحاتها.

وتألف مجتمع الدراسة من سلسلة العربية للعالم في تعليم الناطقين بلغات أخرى، الكتاب الرابع نسخة تجريبية، الصادر عن جامعة الملك سعود عام 2010م، وسلسلة تعليم العربية لأغراض خاصة، كتاب العربية للدبلوماسيين، الصادر عن جامعة الملك عبد العزيز عام 1436هـ. وسبب اختيار هاتين السلسلتين يتمثل في الآتي:

1. صدورها عن مؤسسات رسمية لها مكانتها العلمية، والسبق والريادة في مجال تعليم اللغة العربية لغة ثانية.
2. تكامل الكتابين في السلسلتين وشموليتهما وتركيزهما على المهارات والعناصر اللغوية.
3. اختصاص الكتابين بتعليم اللغة العربية للدبلوماسيين في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.
4. عدم إجراء دراسة تحليلية مقارنة سابقة على كتابي تعليم الدبلوماسيين في كلتا السلسلتين.

تمهيد: التعريف بكتب السلاسل التعليمية -عينة الدراسة

أولاً: سلسلة في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة (كتاب العربية للدبلوماسيين).

تعدّ من إصدارات جامعة الملك عبد العزيز، مركز النشر العلمي عام 1436هـ، المملكة العربية السعودية، تأليف: محمد عبد الخالق محمد فضل، ومختار الطاهر حسين، وهي موجهة للدارسين الراشدين الذين اجتازوا اختبار تحديد المستوى في بداية الكتاب. كما يعد هذا الكتاب الكتاب الأول من سلسلة تعليم العربية لأغراض خاصة في معهد اللغة العربية بجامعة الملك عبد العزيز، ويتكون من اثنتي عشرة وحدة دراسية في كل منها سبعة دروس، تُعالج المهارات اللغوية الأربع: (الاستماع، التحدث، القراءة، الكتابة)، إضافة إلى تضمينها دروساً في التراكيب النحوية، وأخرى ثقافية، وثالثة تشمل نشاطات لغوية وثقافية متنوعة.

واستملت كل وحدة بمجموعة أهداف تسعى إلى تحقيقها، ورتبت دروس كل وحدة على النحو

الآتي:

الدرس الأول: استماع وتحديث. أما الدرس الثاني فتفرد بتناول مهارة: الاستماع. في حين أن الدرس الثالث شمل: القواعد والتراكيب. ثم جاء الدرس الرابع والخامس لتناول: القراءة (1) والقراءة (2). أما الدرس السادس فكان من نصيبه: الكتابة، ثم تبعه الدرس السابع لأخذ جولة في بلد عربي. كذلك احتوى الكتاب على ثلاثة اختبارات قصيرة، جاء كل اختبار بعد المضي في أربع وحدات دراسية؛ بهدف تقويم المتعلم ذاته، ومراجعة وتعزيز ما سبق تعلمه من قبل. كما يختتم الكتاب بملحق لنصوص الاستماع، وبمسرد لأهم المفردات والتراكيب، وآخر لأهم المفردات الدبلوماسية مرتبة ترتيباً ألفبائياً، مع المعجى بما يقابلها في اللغة الإنجليزية.

ثانياً: سلسلة العربية للعالم (الكتاب الرابع)، وهي من إصدارات جامعة الملك سعود، معهد اللغة العربية سابقاً، حيث يعد الكتاب الرابع من تلك السلسلة من الكتب غير المسبوقه في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها.

وقد أعدّ خصيصاً للعاملين في المجال الدبلوماسي الراشدين الناطقين بغير العربية؛ لتسهيل التواصل بينهم وبين الناطقين بالعربية. وهو من تأليف عطا المنان عبد الله محمد، وعبد المنعم عثمان أحمد شيخ، والنسخة التي اعتمدها الدراسة نسخة تجريبية صدرت عام 2010م، وهي موجهة للراشدين الناطقين بلغات غير عربية، ويتضمن الكتاب ثلاثة اختبارات، حيث يأتي كل اختبار بعد الانتهاء من أربع وحدات دراسية، ثم يليها اختبار نهائي خصّص للمراجعة الشاملة، وهو متبوع بملحق لنصوص فهم المسموع.

منهجية بناء الكتب التعليمية في السلاسل -عينة الدراسة:-

أولاً: سلسلة العربية لأغراض خاصة كتاب (العربية للدبلوماسيين): يعدّ هذا الكتاب الأول من كتب تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، وهو من إصدارات معهد تعليم العربية، وقد جاءت منهجية تأليفه على النحو الآتي:

المقدمة: واشتملت على ما يلي

1. صفحة الغلاف: وتضمّ عنوان الكتاب، وأسماء المؤلفين.
2. قائمة تضمّ أسماء المشرفين والمنسقين والمراجعين والقائمين على التصميم والإخراج الفني.
3. معلومات توضح بيانات الطبعة، والجهة، والسنة.



4. كلمة المشرف على الكتاب، وتقديم الشكر والتقدير من المؤلفين.
5. نبذة مختصرة عن الكتاب، وكيفية تأليفه، وبيان الفئة المستهدفة من المتعلمين.
6. خارطة الكتاب: وتضمنت عدد الوحدات والدروس، وآلية تدريس المهارات والعناصر اللغوية، متبوعاً بالأنشطة والتدريبات اللغوية ذات الصلة.
7. قائمة تضم محتويات الكتاب: ومن ذلك ذكر عناوين الوحدات، بحسب تسلسل ورودها في الكتاب.
8. إجراء اختبار تحديد مستوى المتعلمين قبل البدء بتدريس الوحدات الدراسية.
9. استهلال كل وحدة دراسية بمجموعة أهداف يتوقع من الطالب تحقيقها بعد الانتهاء من دراستها.

### الوحدة التعليمية:

بدأت كل وحدة تعليمية بمجموعة من الأهداف التعليمية التي يرجى من المتعلم تحقيقها في نهاية كل وحدة، وقسمت الوحدات إلى سبعة دروس، حيث جاء الدرس الأول متبوعاً بالأنشطة والتدريبات المتعلقة به، ثم جاء الدرس الثاني سائراً على المنوال نفسه، وهكذا حتى الدرس السابع، وجاءت جميع الوحدات على نمط واحد، بحيث كان عنوان الدرس الأول: استماع وتحدث، ثم يأتي الدرس الثاني لتناول مهارة الاستماع، في حين كان من نصيب الدرس الثالث: القواعد والتراكيب. أما الدرس الرابع والخامس، فكانا مكاناً للقراءة (1) والقراءة (2). وجاء الدرس السادس لتسليط الضوء على مهارة الكتابة، وأخيراً الدرس السابع؛ إذ خصص لأخذ جولة في بلدٍ عربي. وفي بداية الكتاب أورد المؤلفان اختبار تحديد المستوى، بالإضافة إلى إدراج مراجعة -اختبارات ذاتية- بعد كل أربع وحدات، بحيث تقيس مستوى تعلم المتعلم وتعززها.

وبعد الاطلاع على دروس الوحدات التعليمية لكتاب العربية للدبلوماسيين؛ نلاحظ أن محتوى

كل وحدة تعليمية جاء مرتباً على النحو الآتي:

الجدول رقم 1:

ترتيب دروس الوحدة التعليمية وموضوعاتها في سلسلة العربية لأغراض خاصة كتاب (العربية للدبلوماسيين)

م	الدرس	ألية تدريسه
الدرس الأول	الاستماع والتحدث، ثم درس فهم المسموع.	بدأت الوحدة بمهارة الاستماع والتحدث، ثم يليها درس فهم المسموع: وفيه يستمع المتعلم إلى نص واحد فقط، ثم يجيب عن الأسئلة التي تليه.
الدرس الثاني	القواعد والتراكيب	يتدرب المتعلم على استخدام القواعد والتراكيب استخدامًا وظيفيًا في عدد من التدريبات الفردية والجماعية.
الدرس الثالث	القراءة	يقرأ المتعلم نصين مختلفي الطول والنوع، متبوعين بمجموعة من الأسئلة الاستنتاجية المكثفة والمتنوعة.
الدرس الرابع	الكتابة	ينفذ المتعلم ثلاث مهمات كتابية مستعينًا فيها بصور متنوعة، وموقع وزارة الخارجية السعودية.
الدرس الخامس	جولة في بلد عربي.	يقف المتعلم على أهم معالمه الحضارية والأثرية اعتمادًا على أبرز المعلومات الواردة عن ذلك البلد في عدد من التدريبات.

وأما موضوعاته فجاءت متنوعة ومختارة بحسب احتياج المتعلمين وفق ما ذكر في مقدمة الكتاب، وهي على النحو الآتي: (منظمات عالمية، الدبلوماسية الاقتصادية، الدبلوماسية الثقافية، النشاط القنصلي، العالم العربي، الحياة الاجتماعية للدبلوماسيين، الامتيازات والحصانات الدبلوماسية، يوم في حياة دبلوماسي، أزمات دبلوماسية، العلاقات الدولية، الأمن والسلام العالميان).

خاتمة الكتاب:

ختم الكتاب بما يلي:

1. كتابة نصوص مهارة فهم المسموع لجميع الوحدات.
2. مسرد بالمفردات، يليه مسرد بالتراكيب ويشملان جميع الوحدات.
3. مسرد بأهم المفردات الدبلوماسية الواردة في الكتاب باللغتين العربية والإنجليزية، ومرتبته ترتيبًا ألفبائيًا.



ثانياً: سلسلة العربية للعالم (الكتاب الرابع): حيث خصّص الكتاب لتعليم العربية للعاملين في المجال الدبلوماسي، وقد بُنيت منهجيته على النحو الآتي:

المقدمة: واشتملت على ما يلي:

1. صفحة الغلاف: وتضمّ أسماء المؤلفين، والجهة، والسنة.
2. قائمة تضمّ أسماء المشرفين على التصميم والإخراج الفني، ومسجلي المادة الصوتية.
3. قائمة تضمّ محتويات الكتاب: ومن ذلك عرض عناوين الوحدات وموضوعات المهارات والعناصر اللغوية حسب ورودها في الكتاب.
4. أهداف الكتاب العامة والخاصة التي تتمثل في تدريب المتعلمين على العربية، عبر إكسابهم مهارات وعناصر اللغة في المجال الدبلوماسي.
5. لغة الكتاب جاءت تلبية لرغبة أغلبية المتعلمين، الواردة في الاستبانة المعدة من قبل مؤلفي الكتاب.
6. إعداد دروس الكتاب جاء تلبية لحاجات المتعلمين في المجال الدبلوماسي، ومحاولة إيجاد حلول لذلك، وقد حصرت على النحو الآتي:
  - بيان الهدف من تعلم اللغة.
  - ترتيب المهارات التي يفضلها المتعلمون.
  - المجالات التي يرغبون في استخدامها.
  - تحديد الفترة والمدة الزمنية المقترحة للدراسة.
  - تحديد الجمل والمفردات والعبارات التي يحتاجون إليها.
7. كلمة مدير الجامعة، وكلمة المشرف على السلسلة، وتقديم الشكر والتقدير من المؤلفين لكل من أسهم في إنجاز هذا العمل في نسخته التجريبية، ويشمل ذلك جميع الجهات الداخلية والخارجية دون استثناء.

الوحدة التعليمية:

تبدأ كل وحدة تعليمية عادة بالدرس الأول مباشرة، متبوعة بالأنشطة والتدريبات المتعلقة بالدرس، ثم يليه الدرس الثاني، وهكذا حتى الوصول إلى الدرس الخامس. ومن هذا المنطلق جاءت الوحدات التعليمية لهذا الكتاب منتظمة على نسق واحد. كما جاءت دروس كل وحدة تعليمية مرتبة



على النمط نفسه؛ بحيث خصّص الدرس الأول للقراءة، ثم الدرس الثاني للقواعد، ثم الدرس الثالث للتعبير الشفهي، ثم الدرس الرابع لفهم المسموع. أما الدرس الخامس الأخير، فكان من نصيب التعبير الكتابي. وقد أورد المؤلفان مراجعة -اختبارات ذاتية- بعد كل أربع وحدات، بحيث تقيس تعلم المتعلم وتعززه. وجاء بعدها اختبار نهائي له طابع الشمول، ويهدف إلى قياس مدى تمكن المتعلم من المادة المعروضة عليه.

وبعد الاطلاع على دروس الوحدات التعليمية للكتاب الرابع؛ نلاحظ أن محتوى كل وحدة تعليمية جاء مرتباً على النحو الآتي:  
الجدول رقم 2:

ترتيب دروس سلسلة العربية للعالم (الكتاب الرابع)

م	الدرس	آلية تدريسه
الدرس الأول	القراءة	تبدأ الوحدة بمهارة القراءة، ثم يقرأ المتعلم نصّاً قرائياً أو نصين مختلفي الطول والنوع، متبوعين بمجموعة من الأسئلة الاستنتاجية المتنوعة.
الدرس الثاني	القواعد	تُشرح القاعدة النحوية، ثم يتبعها عدد من التدريبات الفردية المكثفة.
الدرس الثالث	التعبير الشفهي	يحتوي على ثلاثة أنشطة فردية وجماعية فقط.
الدرس الرابع	فهم المسموع	يستمع فيه المتعلم إلى نص واحد فقط، ثم يجيب عن الأسئلة التي تليه.
الدرس الخامس	التعبير الكتابي.	تُنفذ مهمتان كتابيتان من قبل المتعلم.

وجاءت موضوعاته أيضاً متنوعة ومختارة بحسب رغبة المتعلمين واحتياجاتهم، ولكنها مختلفة عن موضوعات سلسلة العربية لأغراض خاصة - كتاب (العربية للدبلوماسيين)، وهي على النحو الآتي: (في الاستقبال، في القسم القنصلي -التأشيرة-)، في القسم القنصلي -الجوازات- مع الملحق التعليمي، مع الملحق الاقتصادي، الملحقية العسكرية، مع الملحق الإعلامي، في القسم السياسي، السفير، العلاقات العامة، احتفالات دبلوماسية، مهام السفارة).

## خاتمة الكتاب:

ختم الكتاب بمراجعة شاملة -اختبر نفسك- (اختبار نهائي)، متبوعاً بنصوص فهم المسموع لجميع الوحدات مكتوبة.

## تحليل ومقارنة المحتوى اللغوي لكتابي السلسلتين:

بعد الاطلاع على مقدمة الكتابين في كلتا السلسلتين -عينة الدراسة- وما ورد فيهما، اتضح أنّ الكتابين مناسبان للغرض الذي أُلِّفَا من أجله؛ وذلك تلبيةً للحاجات اللغوية الأساسية لمتعلمي العربية العاملين في المجال الدبلوماسي، وتحقيقاً للكفاية اللغوية والاتصالية والثقافية عبر تعريفهما بتراكيب اللغة العربية وقواعدها الأساسية، والإلمام بالمفردات ذات الصلة بالهدف الرئيس لتعلمها واستعمالها بفهم ووضوح، والوصول بهم إلى الطلاقة، في التعبير عن أفكارهم، وخبراتهم، وعن ثقافة أهل اللغة العربية، وما تحمله من قيم، وفنون، وآداب، وتمكنهم من استعمال اللغة، واستيعابها بتلقائية، ومرونة (الفوزان، 2015).

وقد أعتمدت اللغة العربية الفصيحة المعاصرة لغة الإعلام والمتقنين لغةً للكتابين المؤلفين، ولوحظ أنها تعين المتعلم على توظيف مخزونه اللغوي، وإخراجه بصورة صحيحة؛ إذ تنوعت موضوعات كتابي السلسلتين بما يتناسب وحاجات المتعلمين من أجل ممارسة اللغة في المواقف اللغوية المختلفة لأغراض دبلوماسية. وفيما يلي عرض وتحليل توضيحيّ لكيفية تدريسهما المهارات والعناصر اللغوية:

طريقة تدريس المهارات اللغوية في كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة، والكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:  
الاستماع:

قبل الحكم على مهارة الاستماع وألية تقديمها في الكتابين يجب التأكد من إجابتها عن عدد من التساؤلات المهمة ذات العلاقة بها، فعلى سبيل المثال لا الحصر: هل المتعلم يفهم ما يتلقى؟ وهل يستطيع أن يميز ما بين الأفكار الرئيسة والأفكار الفرعية؟ وهل هو قادر على أن يفرق بين الحركات الطويلة والقصيرة؟ وهل بإمكانه التمييز بين الحقيقة والرأي وبين الأصوات المتجاورة في النطق

والمتشابهة في الصوت؟ وهل باستطاعته أن يدرك الشبه والفرق بين أصوات العربية وأصوات لغته الأم... إلخ؟ (طعيمة، 1985).

كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة:

بدأ المؤلفان الكتاب بمهارة الاستماع التي تعد أصعب من مهارة القراءة (الفوزان، 2015) وجاءت في نصوص حوارية مباشرة دون مقدمات في بداية كل نص حوار، مثل: التحيات، والتعريف بالنفس، والمقابلة، وذكر سياق الحوار. كذلك تستهل مهارة الاستماع بنص يستمع له المتعلم بدءاً من الوحدة الأولى، وحتى الوحدة السادسة المقسّمة إلى أجزاء بحسب الوحدات؛ ليجيب عن آخر سؤال استمع له في الحوار.

ثم يستمع إلى جمل قصيرة تتعلق بالمجال الدبلوماسي؛ ليجيب عنها، وذلك بعد اطلاعه على الصور التي تعرض أمامه.

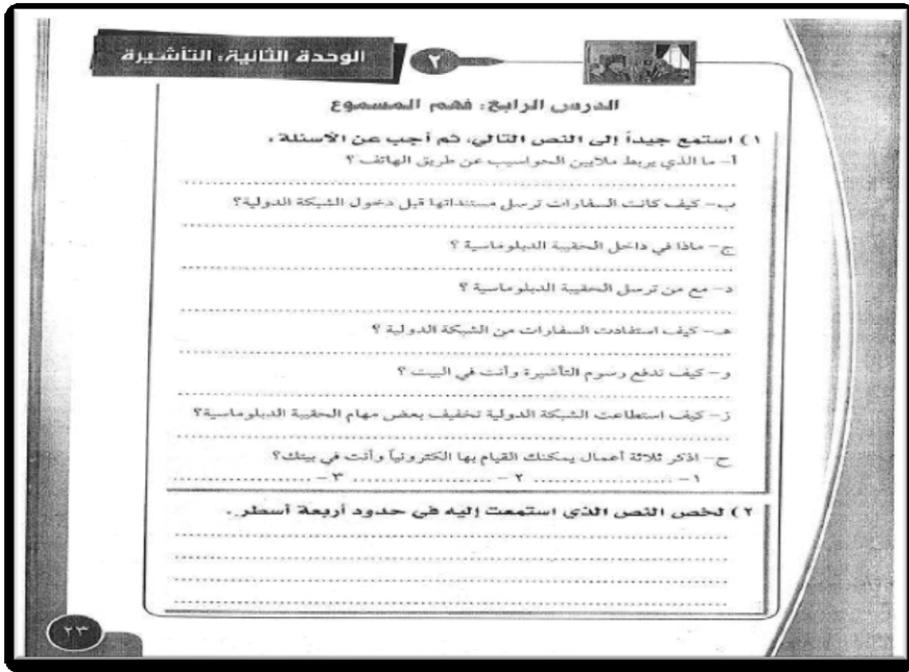
ثم يستمع المتعلم بدءاً من الوحدة السابعة، وحتى الوحدة الثانية عشرة المقسّمة إلى حوارات ونصوص طويلة نسبياً؛ إذ يطلب منه تحديد الهدف الذي يريد أن يوصله المتحدث إلى المستمع، أو يستنتج الأفكار الرئيسة أو العامة، أو يستخلص أهم المعلومات التي فهمها من النص المعروض. كما يطلب منه أحياناً أن يستمع إلى نشرات الأخبار، أو يطلب منه البحث في الشبكة العنكبوتية عن معلومات محددة متعلقة بموضوع الوحدة. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة الاستماع في كتاب العربية للدبلوماسيين:



الصورة رقم (1): أنموذج لطريقة تدريس مهارة الاستماع في كتاب العربية للدبلوماسيين.

## الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:

جاءت مهارة الاستماع في الدرس الرابع من الوحدة التعليمية، بحيث يستمع فيها المتعلم إلى نصوص - سردية متوسطة الطول - مختلفة بحسب موضوع الوحدة التعليمية، ومتبوعة بتدريبات متنوعة منها: استمع جيداً إلى النص ثم أجب عن الأسئلة الآتية...، وأكمل الفراغ...، واختر الإجابة الصحيحة...، وضع علامة (✓) أو (×) أمام الإجابة...، أو لخص النص في... مستعيناً ب...، واذكر امتيازات دبلوماسية... إلخ. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة الاستماع في الكتاب الرابع:



## الصورة رقم (2): أنموذج لطريقة تدريس مهارة الاستماع في الكتاب الرابع.

وقد اقتصر الاهتمام بمهارة الاستماع في كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة على نص حوار واحد فقط لكل وحدة تعليمية، تتبعه تدريبات تتعلق به: تارة تكون فردية، وتارة أخرى ثنائية. أما الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم فقد اقتصر الاهتمام بمهارة الاستماع أيضاً على نص سردي واحد فقط لكل وحدة تعليمية، ولوحظ قلة تدريباتها، وعدم كفايتها لحاجة المتعلم؛ إذ يعقها تدريران أو ثلاثة تدريبات تتعلق بها، وجاءت جميعها بصفة فردية.

### التحدث:

يعد التحدث في تعلم اللغة العربية لغة ثانية من المهارات الأساسية التي تمثل هدف رئيساً من أهداف المتعلم؛ لقدرة على إتقانها، والتواصل مع الآخرين بطريقة يعبر فيها عما يريد إيصاله للطرف الآخر، سواء في مواقف فردية أم ثنائية على هيئة حوارات أو تعبيرات متنوعة ومختلفة. وذلك يتم عبر نطقه الصحيح للأصوات، وتمييزه بين المتشابهات منها عند النطق تمييزاً واضحاً مثل: ظ، ذ، ز... إلخ، وتمييزه أيضاً بين الحركات الطويلة والقصيرة، وإتقانه للنبر والتنغيم أثناء التحدث، واستخدامه الصيغ النحوية المناسبة للتعبير عن أفكاره في المواقف المختلفة، وترتيبها ترتيباً منطقيّاً، وبقدر مناسب من اللغة، وتوظيف الحركات والإشارات والإيماءات توظيفاً معبراً عما يريد إيصاله للآخر (طعيمة، 1985).

### كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة:

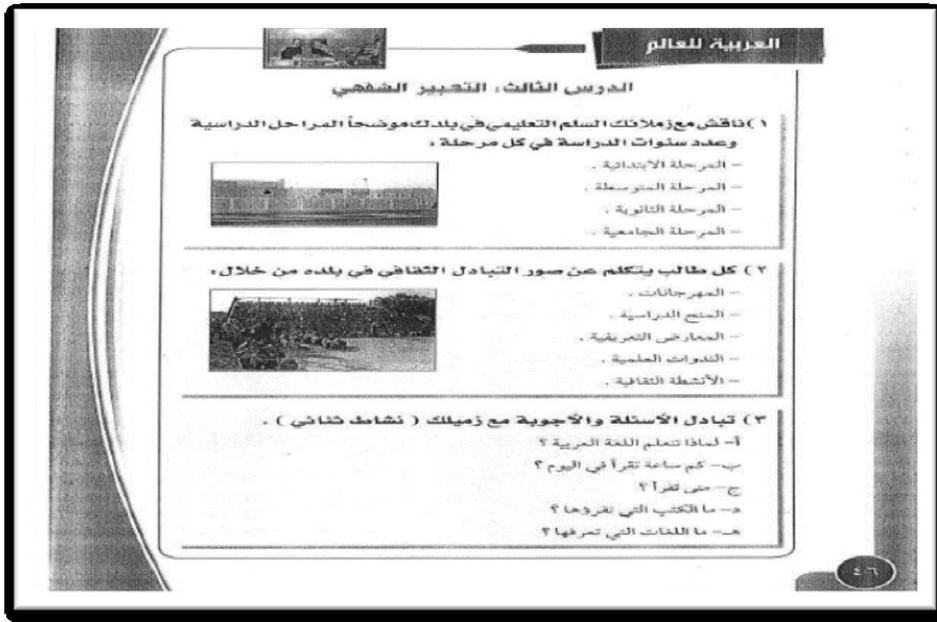
تبدأ كل وحدة من وحدات الكتاب بمهارتي الاستماع والتحدث المشتملتين على مجموعة من الصور أو الرسوم التوضيحية أو الخرائط؛ لتكونا مدخلاً تمهيدياً لكل وحدة متبوعة بمجموعة من الأسئلة التي تتطلب ممارسة مجموعة من الأنشطة، كممارسة مهارة التحدث عبر أنشطة فردية أو ثنائية، كما ورد ذلك قبل الاستماع (انظر إلى الصور ثم تناقش مع زميلك...، بحيث تناول هذه الأنشطة موضوعاً من الموضوعات المتعلقة بمجال الوحدة التعليمية). يأتي بعد ذلك حوار يتطلب من المتعلم الاستماع له، وتكراره، وتبادلته مع زميله ثم عليهما إعادة صياغة الحوار شفهيّاً، مع استبدال بعض الألفاظ والتراكيب، ومن ثم إعادة صياغته دون العودة إلى نص الحوار المذكور. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة التحدث في كتاب العربية للدبلوماسيين:



الصورة رقم (3): أنموذج لطريقة تدريس مهارة التحدث في كتاب العربية للدبلوماسيين.

## الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:

بدأ مباشرة بتوظيف مهارة التحدث، وذلك باستخدام تدريبات متنوعة تسهم في تنميتها، وتأدية الغرض الذي وضعت من أجله. كما ورد في المهمات كالاتي: (ناقش مع زميلك...، وكل واحد من الدارسين يقف أمام زملائه...، وناقش مع زميلك كيفية رسم مخطط...). وكل ذلك أسهم في مساعدة متعلم اللغة على إدارة حوار حول موضوع محدد، والتمكّن من التحدّث بطريقة متواصلة ومتراصلة في المواقف اللغوية المتنوعة. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة التحدث في الكتاب الرابع:



## الصورة رقم (4): أنموذج لطريقة تدريس مهارة التحدث في الكتاب الرابع.

حيث جاءت أغلب التدريبات والأنشطة لمهارة التحدث في الكتابين ثنائية؛ لتركز على كيفية ربط المتعلم بين الأفكار الرئيسة والفرعية للموضوع، وبيان كيفية تعبيره عن أفكاره، وما يطلب منه بدقة ووضوح.

## القراءة:

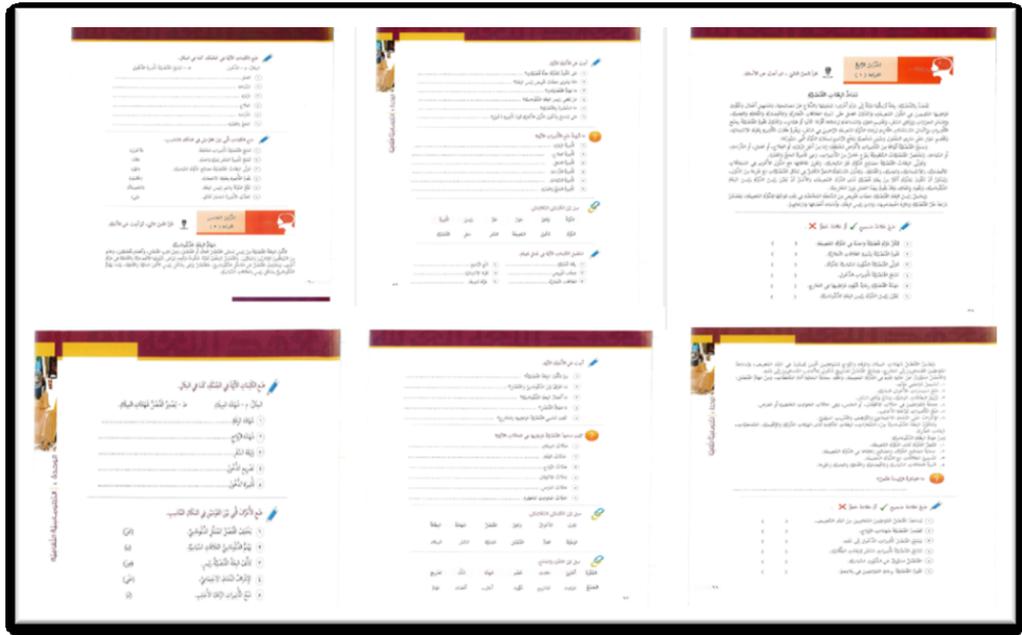
الهدف الرئيس من تعلم مهارة القراءة هو فهم المقروء بحسب دلالاته الثقافية والاجتماعية المتعلقة بأهداف المتعلمين هنا؛ إذ تعد القراءة أداة لاستمرار المتعلم في التعلم، ومن ثمّ ينبغي عليه



أن تمكنه مهارة القراءة من معرفة كلمات جديدة تحمل معنى واحداً أو معاني جديدة لكلمة واحدة، وأن تساعد على تحليل النص المقروء، واستنتاج الفكرة العامة، والأفكار الرئيسة والفرعية، والتمييز بينها، وأن يميز بين الرأي والحقيقة...إلخ (طعيمة، 1985).

**كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة:**

قدم كتاب العربية للدبلوماسيين مهارة القراءة في نصين طويلين نسبياً ضمّنا في درسين متتاليين، حيث يقرأ المتعلم في النصين الأول والثاني في كل وحدة تعليمية نصوصاً متنوعة، بحيث تقع كلها في مجال اهتماماته، وتتماشى مع مجال الوحدة وهدفها؛ إذ وضعت ليقرأها المتعلم قراءة موسعة. وقد ورد في هذين الدرسين عدد من التدريبات الاستنتاجية والأنشطة اللغوية التي تساعد المتعلم على ترتيب الأفكار الواردة في النصوص، والإجابة عن الأسئلة المتصلة بها، وتحديد الأفكار الرئيسة لتلك النصوص، وكذلك التدرّب على الألفاظ (المفردات)، أو التراكيب المستقاة من نصوص القراءة. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة القراءة في كتاب العربية للدبلوماسيين:



الصورة رقم (5): أنموذج لطريقة تدريس مهارة القراءة في كتاب العربية للدبلوماسيين.

الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:

أما في الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم، فقدّمت مهارة القراءة للمتعلم عبر نصين، حيث جاء النص الأول لهذه المهارة على هيئة نصّ حواريّ، في حين جاء النص الثاني على هيئة نصّ سرديّ في جميع الوحدات التعليمية، وذلك باستثناء الوحدة الأولى؛ فقد جاءت مهارة القراءة على هيئة نصّ قرائيّ واحد فقط متبوعاً بتدريبات وأنشطة لغوية متنوعة، وكذلك الحال مع التدريبات في باقي الوحدات التي تتضمن تدريبات استنتاجية، وأخرى تشمل تدريبات على الألفاظ الجديدة المتعلقة بموضوع الوحدة نفسها. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة القراءة في الكتاب الرابع:



الصورة رقم (6): أنموذج لطريقة تدريس مهارة القراءة في الكتاب الرابع.

وما نلاحظه في الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم أنه قدم مهارة القراءة للمتعلم في نصوص حوارية مما يجعلها تسهم في ممارسته لطبيعة عمله في المجال الدبلوماسي من خلال بيئة وهمية غير حقيقية، إضافة إلى النصوص السردية، بينما قدمها كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة في نصوص سردية فقط.

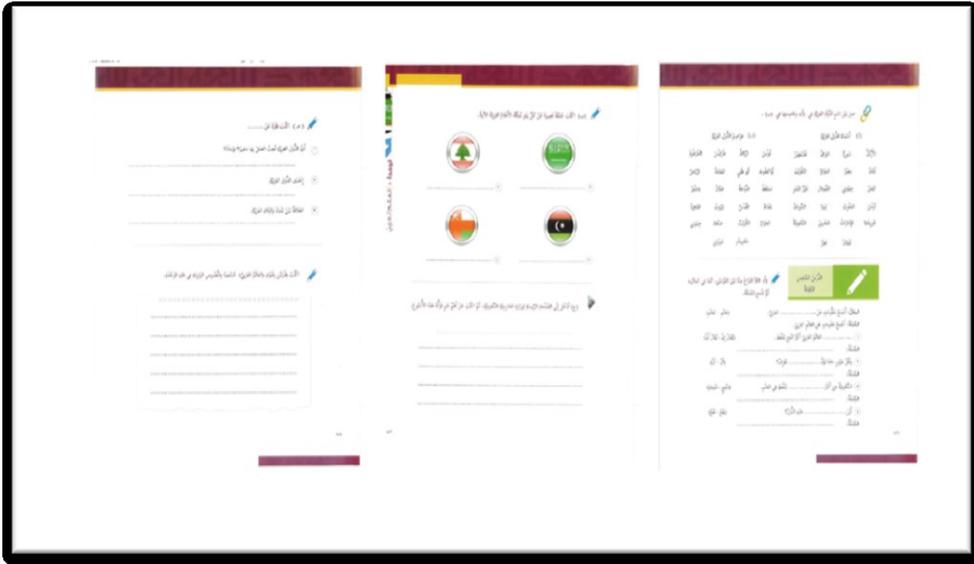
### الكتابة:

تعدّ الكتابة من أهم المستويات اللغوية التي تتضح فيها كفاية المتعلم؛ فهي مهارة إنتاجية وظيفية في الوقت نفسه، يتقنها المتعلم عبر التدرج في المهارات اللغوية، وذلك بتحويل أفكاره إلى رموز مكتوبة متبعًا آليات الكتابة والسلامة اللغوية.

### كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة العربية لأغراض خاصة:

يطلب من المتعلم في هذا الكتاب حل بعض التدريبات المرتبطة بموضوعات الوحدات التي تعزز لديه مهارات الكتابة الآلية، مثل: الإجابة عن أسئلة تتعلق بالتراكيب والقواعد، ثم تلي هذه الأسئلة جمل مختارة من نصوص مهارتي التحدث والاستماع؛ إذ يطلب منه نسخها، ثم كتابتها على هيئة جمل قصيرة، مستعينًا بصور تتحدث عن موضوعات الوحدة، ثم يشرع في كتابة جمل أو فقرة قصيرة تتناول أخبارًا بعينها، بحيث يبحث عنها في الشبكة العنكبوتية أو في وسائل الإعلام المختلفة.

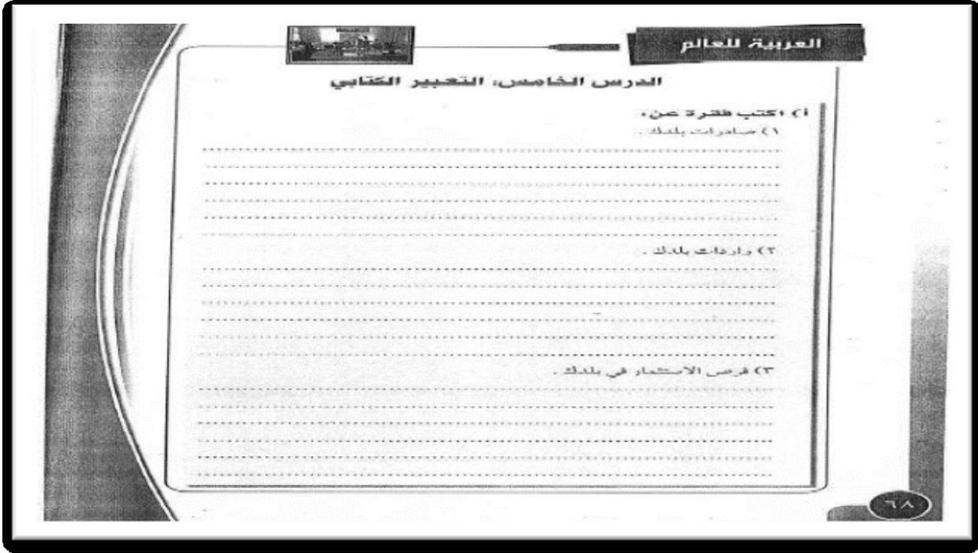
وعلى هذا المنوال جاءت تدريبات مهارة الكتابة متنوعة ومتدرجة بحسب محتوى الوحدة، ومرتبطة بما تعلمه المتعلم في مهارتي الاستماع والتحدث. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة الكتابة في كتاب العربية للدبلوماسيين:



الصورة رقم (7): أنموذج لطريقة تدريس مهارة الكتابة في كتاب العربية للدبلوماسيين.

## الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:

أما في الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم، فيطلب من المتعلم بعد دراسته مهارتي الاستماع والقراءة عبر موضوعات متنوعة تتعلق بالمجال الدبلوماسي، ممارسة عدة تدريبات وأنشطة كتابية، تشمل كتابة فقرة أو فقرات مختلفة بأسلوبه الخاص، أو يشرع في ملء استمارة - طلب تأشيرة-، أو يكمل حوارًا. وما نلاحظه في مهارة الكتابة عند المقارنة بين موضوعات الكتاين وتدريبتهما، عدم كونها متطابقة ومتماثلة، وإنما جاءت بناء على حاجات المتعلمين، كما ذكر ذلك في مقدمة الكتاين. وهذا مثال على طريقة تدريس مهارة الكتابة في الكتاب الرابع:



الصورة رقم (8): أنموذج لطريقة تدريس مهارة الكتابة في الكتاب الرابع.

طريقة تدريس العناصر اللغوية في كتاب العربية للدبلوماسيين، والكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم تتضح في الآتي:

## الأصوات:

نلاحظ في كتابي السلسلتين محل الدراسة، أنهما لم يوليا الأصوات العربية عناية بارزة، والسبب في ذلك يعود إلى أن هذين الكتاين المعدين لمتعلمي العربية لأغراض خاصة -دبلوماسية- لم يعدا أصلاً للمبتدئين والناشئين، بل لمن سبق لهم دراسة العربية دراسة وافية في مستويات سابقة.

## المفردات:

قبل البدء في الحديث عن المفردات الجديدة الخاصة بكتابي السلسلتين عينة الدراسة، يتبادر إلى الأذهان عدد من التساؤلات حول المفردات الجديدة، وكيفية توظيفها في الوحدة التعليمية. ومن تلك التساؤلات ما يلي:

أولاً: هل يتدرب المتعلم على المفردات الجديدة عبر التدريبات أم عبر نصوص دروس الوحدة التعليمية؟

ثانياً: هل توظف المفردات الجديدة في جميع الوحدات التعليمية أم تقتصر كل وحدة على مفرداتها الخاصة بها؟

ثالثاً: هل ترد المترادفات والمتضادات في تضاعيف الوحدات التعليمية أم أنها ترد في مسرد خاص بها في نهاية الكتاب؟ (طعيمة، 1985).

كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة في تعليم العربية لأغراض خاصة:

بالعودة إلى مقدمة الكتاب لم تتضح آلية تقديم المفردات أو الألفاظ الجديدة وطريقة تدريسها، بل وُظفت تلك المفردات الجديدة في جميع الوحدات التعليمية عبر المهارات اللغوية التي تعلمها المتعلم؛ متمثلة في تدريبات نصوص القراءة، حيث جاءت على النحو الآتي:

صل بين الكلمتين المتلائمتين...، صل بين الكلمتين المتضادتين...، رتب الكلمات الآتية لتكوّن جملاً مفيدة...، صل بين المفرد والجمع...، رتب الكلمات الآتية...، استخراج من النص جمع الكلمات الآتية...، ماذا تفهم من التعبيرات الآتية؟...، استعمل الكلمات الآتية في جمل مفيدة...، ضع الكلمات الآتية كما في المثال...، ضع الكلمات التي بين القوسين في المكان المناسب...إلخ.

إضافة إلى ذلك أفرد مؤلفا الكتاب مسرداً خاصاً بمفردات كل وحدة تعليمية، ومسرداً آخر بأهم المفردات الدبلوماسية الواردة في الكتاب مرتبة ترتيباً ألفبائياً في نهاية الكتاب.

الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:

جاءت المفردات فيه على هذا النحو: هات من النص المفردات التي تحمل معاني الكلمات الآتية...، وائم بين كل كلمتين...، هات من النص مرادف الكلمات الآتية...، هات من النص مرادف ما



يلي...، هات من الحوار الكلمات المرادفة...، صل بين كل كلمتين بينهما علاقة...، ماذا تعني العبارات أدناه؟...، استخرج من النص كلمات بمعنى ما يلي...، هات من النص الكلمات التي تعطي المعنى نفسه...، هات عكس الكلمات التالية من النص... إلخ.

وقد لاحظنا عمومًا أن تقديم المفردات في الكتابين جاء في تدريبات بسيطة وضعت ضمن نصوص القراءة، ولم يفرد لها درس خاص بها، ولم يكن هناك أي توضيح، أو شرح، أو تكرار للمعاني الاصطلاحية، أو السياقية الواردة في الوحدات التعليمية.

### التراكيب:

في حديثنا عن التراكيب اللغوية الخاصة بكتابي السلسلتين عينة الدراسة تهمننا معرفة طريقة اختيار موضوعات النحو التي تُقدم للمتعلم، والإجابة عن بعض الأسئلة التي منها:

ما الموضوعات التي يتعرض لها المتعلم؟ وهل تدرّس على نحو مقصود أو غير مقصود؟ وهل توظّف التراكيب اللغوية في دروس الكتاب عبر النصوص أم عبر تدريباتها المختلفة؟ وهل ترد هذه التراكيب بكثرة في تضايف الدروس أم ترد بقلّة ولمرة واحدة أم يندر تكرارها؟ (طعيمة، 1985).

### كتاب العربية للدبلوماسيين من سلسلة في تعليم العربية لأغراض خاصة:

بعد الاطلاع على مقدمته، نجد أنّ المؤلفين ذكرا أن هذا العنصر سيستخدمه المتعلم عبر عدد من التراكيب والقواعد، وأنّه لن يتعرض لتراكيب جديدة، ولا لأي قدر من القواعد النظرية، بل سيستخدم التراكيب والقواعد التي تدرّب عليها في المهارات اللغوية -التحدث والاستماع والقراءة- أو سيعزز قاعدة أو تراكيب درسها في المستوى السابق. أو أحيانًا للتنبيه من أجل عدم الوقوع في خطأ شائع، فعلى سبيل المثال لا الحصر: استخدام الفعل المضارع المجزوم بلم، والتحويل من الماضي إلى المضارع، ومن الاسم المفرد إلى جمع التكسير، وكذلك معرفة الاسم المفرد المجزور بحروف الجر المختلفة، والمضاف والمضاف إليه، والنسب، وكسر همزة إن بعد القول، ونصب جمع التكسير، واستخدام المضارع المستقبل، والمبتدأ المثنى المؤخر، و(أل) التعريف... إلخ.

حيث جاءت تدريبات متنوعة يستخدم فيها المتعلم تراكيب وقواعد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموضوع الوحدة التعليمية محل الدراسة. كما ألحق مؤلفا الكتاب في نهايته مسرداً خاصاً بأهم التراكيب الواردة في كل وحدة تعليمية. وهذا مثال توضيحي على طريقة تدريس التراكيب في كتاب العربية للدبلوماسيين:



الصورة رقم (9): أنموذج لطريقة تدريس التراكيب في كتاب العربية للدبلوماسيين.

الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم:

بالعودة إلى الكتاب الرابع من سلسلة العربية للعالم ومقدمته، نلاحظ عدم ذكر المؤلفين بطريقة تدريس القواعد، حيث يأتي درس القواعد في كل وحدة تعليمية في جمل متنوعة أو فقرات قصيرة ثم البدء بالشرح والتحليل، ثم استنتاج القاعدة، ثم يأتي بعد ذلك التطبيق عبر عدد من التدريبات المتنوعة، والمرتبطة بموضوع الوحدة التعليمية ذات الصلة الوثيقة به. وهذا مثال على طريقة تدريس التراكيب في الكتاب الرابع:



الصورة رقم (10): أنموذج لطريقة تدريس التراكيب في الكتاب الرابع.

فقد جاءت التدريبات اللغوية المتعلقة بالتراكيب والقواعد في كلا الكتابين مكثفة ومتعددة، بحيث تساعد المتعلم على إجادة استخدام التراكيب والقواعد اللغوية، وبناء على ذلك يتم تعزيز عنصر التراكيب اللغوية في كتابي السلسلتين -عينة الدراسة- عبر مهارتي التحدث والكتابة، وتدريبتهما المتنوعة.

#### نتائج الدراسة:

تبيّن بعد التحليل والمقارنة بين سلسلة تعليم العربية لأغراض خاصة (كتاب العربية للدبلوماسيين)، وسلسلة العربية للعالم (الكتاب الرابع)، أن هذين الكتابين غير مسبوقين في تعليم العربية لأغراض خاصة (دبلوماسية) -حسب علم الباحثة-، بل يمثلان إضافة يمتاز بها مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

وعلى هذا الأساس خرجت الدراسة الحالية بعدد من النتائج التي تمكّن المهتمين بهذا المجال من الوقوف على الجوانب الإيجابية والإفادة منها، وجوانب الضعف والقصور؛ لتلافها، عند تأليف وإعداد سلاسل تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة -دبلوماسية-، وتتلخص في الآتي:

1. شملت مقدمة سلسلة تعليم العربية لأغراض خاصة (كتاب العربية للدبلوماسيين) توضيحاً لمنهجية الكتاب المدروس، وآليته في تدريس مهارات اللغة وعناصرها في الوحدة التعليمية. أما سلسلة العربية للعالم، فلم يلحظ في المقدمة ما يوضّح المنهج أو آلية تدريس المهارات والعناصر اللغوية.
2. جاءت منهجية موضوعات الكتابين ومهاراتهما وعناصرهما في أسلوب تكاملي متدرج تماشياً مع الوحدة التعليمية.
3. اختيرت المادة العلمية والمفردات والتراكيب الشائعة الاستعمال، ورُتبت -في السلسلتين عينة الدراسة- في ضوء الحاجات اللغوية الأساسية لمتعلمي اللغة العربية في المجال الدبلوماسي، ودُعمت بتدريبات تطبيقية.
4. وجود اختلاف بين كتابي السلسلتين من حيث ترتيب وتسلسل المهارات والعناصر اللغوية لكل وحدة تعليمية، وهذا الاختلاف في تسلسل مهارات وعناصر اللغة يؤثر على استقبال وإنتاج المتعلم للغة.
5. تنوع التدريبات والأنشطة التابعة للمهارات والعناصر اللغوية في كل وحدة تعليمية تابعة لكتابي السلسلتين.
6. عدم وجود مصاحبات تعليمية ومواقع تفاعلية لكتابي السلسلتين؛ مما يزيد العبء على المعلم في العملية التعليمية؛ إذ تركز عليه ارتكازاً كبيراً، وتقلل من فرصة التعلم الذاتي.
7. خُتم كتاب العربية للدبلوماسيين في سلسلة تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة بملحق لنصوص الاستماع، وبمسرد لأهم المفردات والتراكيب، وآخر لأهم المفردات الدبلوماسية مرتبة ترتيباً ألفبائياً، مع المجيء بما يقابلها في اللغة الإنجليزية، أما الكتاب الرابع في سلسلة العربية للعالم، فخُتم بملحق لنصوص فهم المسموع فقط.
8. بدأ كتاب العربية للدبلوماسيين في سلسلة تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة باختبار تحديد المستوى، ثم جاءت بعد ذلك اختبارات ذاتية تعقب دراسة كل أربع وحدات دراسية. في حين أنّ الكتاب الرابع في سلسلة العربية للعالم، قد خُتم بمراجعة شاملة، تمثلت بوضع اختبار نهائي، بالإضافة إلى وضع اختبارات ذاتية بعد الانتهاء من أربع وحدات دراسية، وهكذا حتى نهاية جميع الوحدات. وأرى أن طريقة الأول منهما في الاختبارات أفضل لمتعلم

- العربية لغة ثانية؛ لبدئه بتحديد مستوى المتعلم، ومن ثم التدرج بالمتعلم في اللغة، لقياس مدى تقدم المتعلم في اللغة الهدف.
9. إغفال كتابي السلسلتين للأنشطة غير الصفية، والرحلات، والزيارات الميدانية التي لها دور كبير في إذكاء العملية التعليمية.
10. قدم الصور والأحداث في الكتابين؛ مما يستدعي من القائمين عليهما تحديثهما وتطويرهما، ومواكبة التغيرات التي طرأت على المجتمع الحالي.

### توصيات الدراسة ومقترحاتها:

توصي الدراسة الحالية في ضوء نتائجها بالآتي:

1. ضرورة تأليف وإعداد مناهج وسلاسل حديثة ومتطورة لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية.
2. أهمية اطلاع القائمين على تأليف وإعداد مناهج وسلاسل تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية على الأطر المرجعية الدولية والعربية الحديثة المعتمدة في سياق تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، والإفادة منها.
3. إعادة النظر في كتابي السلسلتين، وتلافي أوجه القصور فيهما؛ لتحسينهما، والوصول بهما إلى أفضل مستوى تعليمي في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى.
4. توحيد جهود المؤسسات والمراكز التعليمية المعنية بتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية من أجل تأليف وإعداد مناهج وسلاسل خاصة بها.
5. الحرص على إرفاق مصاحبات تعليمية مع السلاسل، بحيث تكون متاحة للمعلمين والمتعلمين: كدليل المعلم، والموقع الإلكتروني، والمعجم... إلخ.
6. توظيف الأنشطة غير الصفية، وتفعيل الرحلات والزيارات الميدانية؛ لما لها من أثر كبير في العملية التعليمية.
7. إجراء مزيد من الدراسات التحليلية المقارنة بين سلاسل تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة؛ لمعرفة جوانب القوة وجوانب القصور؛ بهدف تقويمها، وإعادة بنائها وتطويرها من جديد.



كما تقترح الدراسة الحالية في ضوء نتائجها وتوصياتها بإعداد الدراسات الآتية:

1. الأنموذج اللغوي في كتب تعليم العربية للأطباء الناطقين بغيرها "قراءة تحليلية مقارنة بين سلسلة العربية بين يديك (الكتاب...) وسلسلة في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة - العربية للأطباء".
2. تقويم الكتاب الرابع في سلسلة العربية للعالم في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى في جامعة الملك سعود من وجهة نظر المعلمين والطلبة.
3. إعداد المعلم وتدريبه على تدريس اللغة العربية لأغراض خاصة: الأساليب والوسائل.
4. إجراء دراسات مقارنة مماثلة بين كتب تعليم العربية لأغراض خاصة، والمهتمة بفئات مختلفة: كالصحفيين ورجال القانون والأطباء وغيرهم باختلاف التخصصات.

### المراجع:

- الجراح، محمد. (2010). تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة لغة السياسة نموذجا [رسالة ماجستير غير منشورة]، الجامعة الأردنية.
- الحدقي، إسلام. (2008). منهج متكامل لتعليم العربية للأغراض الدبلوماسية [رسالة ماجستير غير منشورة]. الجامعة الإسلامية العالمية.
- الحدقي، إسلام و ابن ديمون، عبد الرحمن. (2016). الحاجات اللغوية للعاملين بالمجال الدبلوماسي، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، 7(3)، 54-78.
- حسين، سمير محمد. (1983). تحليل المضمون (ط1). عالم الكتب.
- أبو الرب، محمد عبدالله. (2017). دراسة لسانية تطبيقية تحليلية لكتاب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، 33(7)، 1-24.
- شعيب، أبو بكر. (2007). تحليل محتوى سلسلة العربية بين يديك. العربية للناطقين بغيرها، (4)، 310-350.
- شينك، هبة. (د.ت) تعليم العربية لأغراض خاصة الدبلوماسية أنموذجا، <https://www.academia.edu/35079867>
- الصدقي، عمر (2004). تحليل محتوى كتب اللغة العربية لغير الناطقين بها. العربية للحياة نموذجا. العربية للناطقين بغيرها، 1. 39-67.
- طعيمة، رشدي أحمد (1985). دليل علمي في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية. معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى.



علي، هداية هداية. (2019). الانغماس اللغوي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، في رائد عبدالرحيم (تحرير)، *الانغماس اللغوي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (النظرية والتطبيق)*، دار وجوه للنشر والتوزيع.

العليمات، فاطمة. (2011). تقويم الكتاب الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في المعهد الدولي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية من وجهة نظر المعلمين والطلبة. *العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 951-939، (3)، 38.

الغالي، ناصر عبدالله، وعبدالله، عبدالحميد. (1991). *أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية*. دار الاعتصام.

أبو الفتوح، رضوان. (1962). *الكتاب المدرسي فلسفته، تاريخه، أسسه، تقويمه، استخدامه*. مكتبة الأنجلو المصرية.

فضل، محمد عبدالخالق، وحسين، مختار الطاهر. (1436). *سلسلة في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة (1) العربية للدبلوماسيين*. جامعة الملك عبدالعزيز- مركز النشر العلمي.

الفوزان، عبد الرحمن إبراهيم. (2015). *إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين به*. العربية للجميع. الماحي، عبدالنور محمد. (2011). *سلسلة جامعة إفريقيا العالمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسة تحليلية تقويمية [أطروحة دكتوراه غير منشورة]*، معهد اللغة العربية، جامعة إفريقيا.

محمد، عطا المنان عبدالله، وشيخ، عبدالمنعم عثمان. (2010). *العربية للعالم سلسلة في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى- الكتاب الرابع*. جامعة الملك سعود.

مصطفى، أحمد عمر. (2018). *سلسلة جامعة إفريقيا العالمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء معايير إعداد الكتاب الأساسي تطبيقاً على الكتاب الثاني بجزأيه: دراسة تقويمية [أطروحة دكتوراه غير منشورة]*. جامعة إفريقيا العالمية.

أبو مغنم، جميلة عابد. (2021). تحليل محتوى الكتاب السادس لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية في ضوء أسس ومعايير إعداد كتب العربية للناطقين بغيرها. *مجلة الدراسات اللغوية والأدبية*، (1)، 177-150. الناقبة، محمود كامل، وطعيمة، رشدي أحمد. (1983). *الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى: إعدادة تحليله تقويمه*. جامعة أم القرى.

نيكوليننا، يوليا. (2017). *تعليم مهارة الكتابة باللغة العربية الرسمية للدبلوماسيين الأوكرانيين [أطروحة ماجستير غير منشورة]*، الجامعة الأردنية.

## References

Al-Jarrah, Muhammad. (2010). *Teaching Arabic to non-native speakers for special purposes, the language of politics as a model*, Master's thesis, University of Jordan, (in Arabic).



- Al-Hadqi, Islam. (2008). *An integrated curriculum for teaching Arabic for diplomatic purposes*. Master Thesis. International Islamic University, (in Arabic).
- Al-Hadqi, Islam and Ibn Dimon, Abd al-Rahman. (2016). The linguistic needs of those working in the diplomatic field, *Journal of Linguistic and Literary Studies*, 7(3),78-54, (in Arabic)
- Hussein, Samir Muhammad. (1983). *Content analysis*. (1<sup>st</sup> ed.). The world of books, (in Arabic).
- Abu Al-Rub, Muhammad Abdullah. (2017). An applied linguistic and analytical study of a book on teaching the Arabic language to non-native speakers. *Yearbook of the College of Islamic and Arab Studies for Girls in Alexandria*, 33(7),1-24, (in Arabic).
- Shuaib, Abu Bakr Abdullah Ali (2007). Content analysis of the Arabic series in your hands. International University of Africa, *Arabic for non-native speakers*, 4,319-350, (in Arabic).
- Shenk, Heba. (N. D) *Teaching Arabic for Special Purposes Diplomacy as a Model*, *Academia.edu*, <https://www.academia.edu/35079867>, (in Arabic).
- Al-Siddiq, Omar (2004). Content analysis of Arabic language books for non-native speakers. Arabic for life as a model. International University of Africa, *Arabic for non-native speakers*, 1,67-93, (in Arabic).
- Taima, Rushdi Ahmed (1985). *A scientific guide to preparing educational materials for Arabic language teaching programs*. Arabic Language Institute, Umm Al-Qura University, (in Arabic).
- Al-Alimat, Fatima (2011). Evaluation of the second book for teaching Arabic to non-native speakers at the International Institute for Teaching Arabic to non-native speakers at the University of Jordan from the point of view of teachers and students. *Humanities and Social Sciences*, 38(3),951-939, (in Arabic).
- Ali, Hidayah Hidayah (2019). *Linguistic immersion in curricula for teaching the Arabic language to non-native speakers*, in Raed Abdul Rahim (ed.), *Linguistic immersion in teaching the Arabic language to non-native speakers (theory and application)*, Dar Wujoooh for Publishing and Distribution, (in Arabic).
- Al-Ghali, Nasser Abdullah, and Abdullah, Abdul Hamid. (N. D). *Principles of preparing educational books for non-Arabic speakers*. The sit-in house, (in Arabic).
- Abu Al-Futouh, Radwan. (1962). *The textbook: its philosophy, history, foundations, evaluation, and use*. Anglo-Egyptian Library, (in Arabic).
- Fadl, Muhammad Abdel Khaleq, and Hussein, Mukhtar Al-Taher. (1436) *Series on teaching Arabic for special purposes (1) Arabic for diplomats*. King Abdulaziz University - Scientific Publishing Center, (in Arabic).
- Al-Fawzan, Abdul Rahman Ibrahim. (2015). *Illuminations for teachers of the Arabic language as non-native speakers*. Arabic for all, (in Arabic).



- Al-Mahi, Abdel Nour Muhammad. (2011). *Africa University International Series for Teaching Arabic to Non-Native Speakers (An evaluative analytical study. Doctoral dissertation, Africa University, Arabic Language Institute.* <https://search.mandumah.com/Record/791092>, (in Arabic)
- Muhammad, Atta Al-Mannan Abdullah, and Sheikh, Abdel Moneim Othman. (2010). *Arabic for the World, a series on teaching Arabic to speakers of other languages - Book Four.* King Saud University, (in Arabic).
- Mansour, MArabic. (1959, 12). *What and when to teach. The Teaching of Arabic,* (in Arabic).
- Muhammad, Atta Al-Mannan Abdullah, and Sheikh, Abdel Moneim Othman. (2010). *Arabic for the World: A Series on Teaching the Arabic Language to Speakers of Other Languages - Book Four.* Riyadh: King Saud University, (in Arabic).
- kirkwood, j. m. (1973). *Analysing the linguistic and cultural Content of Forsing language textbooks an application of Variety Theory LRAL.* International Review of Applied Linguistics in Language Teaching, (in Arabic).
- Mustafa, Ahmed Omar. (2018). *The International University of Africa series for teaching Arabic to non-native speakers in light of the standards for preparing the basic book in application to the second book in its two parts: an evaluative study* [Doctoral dissertation Unpublished]. International University of Africa, (in Arabic).
- Abu Mughanem, Jamila Abed. (2021). Analysis of the content of the sixth book for teaching Arabic to non-native speakers at the University of Jordan in light of the principles and standards for preparing Arabic books for non-native speakers. *Journal of Linguistic and Literary Studies*, 1,151, (in Arabic).
- The camel, Mahmoud Kamel, and Taima, Rushdi Ahmed. (1983) *The basic book for teaching Arabic to speakers of other languages, prepared, analyzed and evaluated.* Umm Al Qura University, (in Arabic).
- Nikulina, Yulia (2017), *Teaching the skill of writing in official Arabic to Ukrainian diplomats* [Master's thesis Unpublished], University of Jordan, (in Arabic).





## Public Grammatical Errors in Al-Azhari's Dictionary *Tahtheeb Allughah*: A Linguistic Study

Dr. Khalifah Mohammed Bin Sulaiman Alkhalifah\*

[km.alkhalifah@qu.edu.sa](mailto:km.alkhalifah@qu.edu.sa)

### Abstract

The research aims to study the grammatical errors committed by common people and deals with twenty-seven issues, in which it found some of Al-Azhari's thoughts and his approach to errors and corrections. It included an introduction, preface, and two sections, the first concerned with studying issues in linguistic and lexical control, and the second dealing with issues in connotation and meaning. Through these issues, Al-Azhari's interest in studying what happens to the language, presenting it to the speech of the Arabs, citing what is authentic from it, and benefiting from the narrations of scholars and their opinions in accepting and rejecting it appeared. Therefore, the majority in his ruling was that he took a strict approach in accepting common expressions. Al-Azhari's sources of refinement were diverse, in which he combined direct hearing from the Arabs, narration from trustworthy linguists, and quoting from their authentic books, the most prominent of them: Al-Asma'i and Abu Hatim Al-Sijistani, Al-Layth, Ibn Al-Sakit, Abu Ubaid Al-Qasim bin Salam and others. Al-Azhari's terms and expressions varied in judging the language usage of the common people, including describing it as a mistake, or as an error, or that it is not the speech of the Arabs, or the common people say such-and-such, and the correct thing is such-and-such, or this is nothing, or he says: "and among what the common people put in the wrong place...", and similar descriptions.

**Keywords:** Linguistic Control, Lexical Control, Semantics, Public Errors, Language.

\* Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Science and Arts in Al-Rass, Qassim University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Alkhalifah, Khalifah Mohammed Bin Sulaiman. (2024). Public Grammatical Errors in Al-Azhari's Dictionary *Tahtheeb Allughah*: A Linguistic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 535 -566.

© 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.



## لحنُ العامّة في مُعجمِ تهذيبِ اللغة دراسة لغوية

د. خليفة محمد سليمان الخليفة\*

[km.alkhalifah@qu.edu.sa](mailto:km.alkhalifah@qu.edu.sa)

### الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة لحن العامّة في اللغة، ويتناول سبعاً وعشرين مسألة، وقف فيها على شيء من فكر الأزهري ومنهجه في التخطيط والتصويب، وجاء في مقدمة وتمهيد ومبحثين، الأول عني بدراسة مسائل في الضبط اللغوي والمعجمي، والثاني تناول مسائل في الدلالة والمعنى، وظهر من خلال هذه المسائل عناية الأزهري بدراسة ما يطرأ على اللغة، وعرضه على كلام العرب والاحتجاج بما صحّ منه، والإفادة من روايات العلماء وآرائهم في قبوله ورده؛ لذا كان الغالب في حكمه أنه اتخذ منهج الصرامة في قبول ألفاظ العامّة، وقد تنوّعت مصادر الأزهري في التهذيب، حيث جمع فيها بين السماع المباشر عن العرب، والرواية عن علماء اللغة الثقات، والنقل مما صحّ من كتبهم، ومن أبرزهم: الأصمعي وأبو حاتم السجستاني، والليث، وابن السكيت وأبو عبيد القاسم بن سلام وغيرهم. وتنوّعت مصطلحات الأزهري وتعبيراته في الحكم على استعمال العامّة، ومن ذلك وصفها بالخطأ، أو باللحن، أو أنها ليست من كلام العرب، أو العامّة تقول كذا، والصواب كذا، أو ليس بشيء، أو يقول: ومما تضعه العامّة في غير موضعه...، ونحو ذلك من الأوصاف.

الكلمات المفتاحية: الضبط اللغوي، الضبط المعجمي، الدلالة، لحن العامّة، اللغة.

\* أستاذ اللغويات المساعد - قسم اللغة العربية - كلية العلوم والآداب بالرس - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الخليفة، خليفة محمد سليمان. (2024). لحنُ العامّة في مُعجمِ تهذيبِ اللغة دراسة لغوية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(1): 535-566.

© 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.



## المقدمة:

يكاد يكون القرن الثاني الهجري بداية النشاط العلميّ في مختلف العلوم الإنسانية، ومنها علوم العربيّة؛ ذلك أنه لما انتشرت الفتوحات الإسلامية، وكثر دخول غير العرب في دين الله، ونتيجة اختلاط العجم بالعرب، بدأ اللحن يسري بين الناس، فهبّ اللغويون لجمع اللغة، وارتحلوا إلى البوادي والأمصار التي لم تختلط بالعجم، وبذلوا الجهود العظيمة في جمع اللغة وتدوينها.

ومن أولئك الأعلام الذين جمعوا بين الرواية والتصنيف الإمام أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري الهروي الشافعي (282هـ - 370هـ) صاحب معجم تهذيب اللغة، الذي يُعدّ من أشهر المعجمات في العربية، ألفه بعد سن السبعين، وقصد به إثبات ما صحّ في العربية مما سمعه من أفواه العرب، أو نقله الرواة الثقات، ونفي ما اعتراه اللحن بتصحيح أو تحريف، والنصيحة لجماعة المسلمين بالدفاع عن اللسان العربي (الأزهري، د.ت: 7/1).

وكان الإمام الأزهري يحرص على تدوين الفصيح الصحيح من كلام العرب، ويتصدّى لما خالف السماع أو القياس مما يجري على ألسنة عامة الناس، ولهذا كان التصدي للحن العامة سبباً مهمّاً لتأليف الأزهري للتهذيب، كما جاء على لسانه في مقدمته.

ومصطلح (لحن العامة) يشيع ذكره قديماً وحديثاً، ومرادهم باللحن: اللفظ الخطأ أو العدول عن سنن العربية باستعمال ألفاظ وتراكيب وأساليب غير صحيحة، قال الأزهري: "اللحن: الخطأ في الكلام" (الأزهري، د.ت: 41/5)، وقال ابن فارس: "اللحن بسكون الحاء: إمالة الكلام عن جهته الصحيحة في العربية" (ابن فارس، 1999: 239/5)، والمقصود بالعامّة عامة الناس.

وموضوع اللحن له أهميته في الدرس اللغوي منذ نشأة التصيف، حيث جاء التأليف فيه مصاحباً للتأليف في الدرس النحويّ، ففي الوقت الذي ألف فيه سيبويه (ت182هـ) الكتاب، صنّف الكسائي (ت189هـ) كتاب: (ما تلحن فيه العوام)، ومن كتب اللحن المتقدمة: (إصلاح المنطق) لابن السكيت (ت244هـ)، وكتاب (أدب الكاتب)، لابن قتيبة (ت276هـ)، وكتاب (الفصيح) لثعلب (ت291هـ)، ومنها (لحن العامة) لأبي بكر الزبيدي (ت379هـ) و(تنقيف اللسان وتنقيح الجنان) لابن مكي الصقلي (ت501هـ)، وكتاب (درة الغواص في أوهام الخواص) للحريري (ت516هـ)، وجميعها مطبوعة، وغيرها من المؤلفات، وهناك نوع آخر من التصانيف التي تصدّت لظاهرة اللحن، وهي

المعاجم اللغوية التي تحوي في طياتها نصوصًا كثيرة حكت ما يجري على ألسنة العامة والخاصة، وعالجته بالتخطئة حينًا، والتصويب حينًا آخر.

ومعجم (تهذيب اللغة) من أوائل المعجمات التي ضمت في متونها ألفاظًا عديدة للعامة، وغالب النصوص التي رواها الأزهري جاءت لبيان الأخطاء الواردة على ألسنة العوام، وقد يعنى باستعمال لعامة فشو الاستعمال وانتشاره على ألسنة الناس، وأحيانًا يطلق لفظ العامة ويريد به عامة القراء (الأزهري، دت: 139/2، 144/2، 296/8، 72/10)، وهذا الأخير غير معنية به هذه الدراسة.

وتنوعت نصوص الأزهري ما بين صيغ وتراكيب وأبنية ودلالات واستعمالات، وقد تناولت في بحث سابق دراسة المسائل ذات الصلة بالنحو والصرف، وأسميته: لحن العامة في معجم تهذيب اللغة دراسة نحوية وصرفية، ورأيت مسائل اللغة لا تقل أهمية عنها، وأنها جديرة بأن تناقش في بحث مستقل، فعزمت على دراستها في هذا البحث، وأسميته: لحن العامة في معجم تهذيب اللغة دراسة لغوية.

وقد سلكت فيه منهج الوصف والتحليل؛ بجمع مسائل اللغة والدلالة التي وردت في التهذيب، ونصّ عليها الأزهري على أنها من كلام العامة، وبدأت في تحليلها وعرضها على النصوص الفصيحة واستعمالات العرب، ومناقشة آراء العلماء، ثم الاستئناس باستعمالاتهم، والخروج برأي وسط للباحث في المسألة، إذ إن الحكم على اللفظ بالتخطئة والتصويب يجب أن يستوقف الباحثين، وأن يتحرّوا الدقة في إصدار الأحكام، وأن تكون أحكامهم مبنية على الدليل والتعليل.

ولم أقف على دراسة مماثلة في تهذيب اللغة، غير بحث محكم نشر في جامعة الموصل عام (2013م) بعنوان: (الدخيل والمعرب والأعجمي والمولد دراسة تأصيلية في تعليقات التهذيب اللغوية للأزهري)، للباحث: ضباعة عبد العزيز عبد الله الحاج علاوي، وقد اطلعت عليه وألفيته يتناول الدخيل والمعرب من لغات أعجمية، ولم يُعَنَّ بمسائل الضبط اللغوي والدلالة التي نصّ عليها الأزهري عند حديثه عن كلام العامة.

أما خطة البحث فقد جعلتها في مقدمة، وتمهيد، ذكرت فيه منهج الأزهري ومصادره في تناوله لكلام العامة، ومبحثين، وتفصيلهما على النحو الآتي:

المبحث الأول: المسائل المعجمية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المسائل المعجمية في الأفعال، وفيه مسألتان:

- 1- قوزع الديك أو قنزع.
  - 2- هَوَّشْتُ الأَمْرَ وشَوَّشْتُهُ.
- المطلب الثاني: المسائل المعجمية في الأسماء، وفيه إحدى عشرة مسألة:
- 1- البَدَالُ والبِقَالُ.
  - 2- الجِرْسَامُ والجِلْسَامُ والبِرْسَامُ.
  - 3- أَجْرَةٌ أو أَجْرَةٌ.
  - 2- الرِّطْلُ أو الرِّطْلُ والترطيل.
  - 4- الصَّمْغَانُ والصَمَاغَانُ والصَامِغَانُ والصَوَارَانُ.
  - 5- الضِّحُّ والضَّيْحُ.
  - 6- قَلِيَّةٌ مُطَجَّنَةٌ أو مُطَنَجَّنَةٌ.
  - 7- رَجُلٌ مُعَوِّرٌ، أو مُعَوِزٌ.
  - 8- الفَدَانُ أو الفَدَانُ.
  - 9- الفَرْصَةُ والفَرَسَةُ.
  - 10- القَفَّانُ والقَبَّانُ.
  - 11- التَّفَيَّةُ والتَّيْبَةُ.
- المبحث الثاني: المسائل الدلالية، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: المسائل الدلالية في الأفعال، وفيه مسألتان:
- 1- عايرت المكاييل وعاورتها وعايرتها.
  - 2- تَيَامَنَ وتَشَاءَمَ.
- المطلب الثاني: المسائل الدلالية في الأسماء، وفيه اثنتا عشرة مسألة:
- 1- المَاتَمَ والمَاتَمَ.
  - 2- الجَنَازَةُ المَيِّتِ أو السَّرِيرِ؟
  - 3- الحُمَّةُ أو الحُمَّةُ إبرة العقرب أو السمِّ.
  - 4- الرُّنْدِيقُ.
  - 5- الزَوْجُ والزَوْجَانُ.



- 6- العناد والمعاندة.
  - 7- القازوزة والقاقوزة والقاقزّة.
  - 8- القافلة.
  - 9- المثانة.
  - 10- الميل أو الممول.
  - 11- التنزّه.
  - 12- النَّاصِيَة.
- الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

### التمهيد:

#### أولاً: مصادر الأزهري في تناوله ألفاظ العامة

يعدُّ معجم (تهذيب اللغة) من أهم المعجمات اللغوية ومن أوثقها وأدقها في تاريخ المعجم العربي؛ لما يتميز به من مادة ثرية موثقة؛ ذلك أن الأزهري جمع فيه بين النقل والرواية، حيث عني بالعزو الدقيق والرواية الصحيحة ووفرة المصادر، وقد صحَّح في مقدمته بأنه لم يودع كتابه إلا ما صح له سماعاً من العرب أو رواية عن ثقة أو حكاية عن خط ذي معرفة ثاقبة اقترنت إليها معرفته (الأزهري، د.ت: 7/1)، ويؤكد هذا أيضاً في خاتمة الكتاب: "وهذا آخر الكتاب الذي سمّيته (تهذيب اللغة)، وقد حرصت ألا أودعه من كلام العرب إلا ما صحَّ لي سماعاً، من أعرابيِّ فصيح، أو محفوظاً لإمام ثقة، حسن الضبط، مأمونٍ على ما أذى" (الأزهري، د.ت: 497/15).

وقد تنوعت مصادر الأزهري في معجمه بين السماع والرواية والنقل عن علماء العربية، والإفادة من المعجمات السابقة له، كمعجم العين للخليل بن أحمد، ومعجم جمهرة اللغة لابن دريد، واعتمد في معجم التهذيب مصادر متعددة في اللغة والنحو والتفسير والقراءات.

وكان للأسر الذي تعرّض له الأزهري أثر كبير في صقل قدراته اللغوية، فبدأ بأخذ اللغة بالسماع من أفواه العرب، ويخبر عن نفسه بأنه كان يتجول بين الأمصار؛ ليتلقى اللغة مشافهة من أفواه العرب الذين لم يختلطوا بالأعاجم ولم يتسرّب اللحن إليهم، كهوازن وتميم وأسد، يقول: "وكنا نتشّى الدهناء، ونتربع الصّمان، ونتقيظ السّتارين (ابن خلكان، د.ت: 336/4)، ويقول أيضاً: "واستفدت من مخاطباتهم ومحاوره بعضهم بعضاً ألفاظاً جمة ونوادير كثيرة، أوقعت أكثرها في مواقعها من الكتاب، وستراها في موضعها إذا أتت قراءتك عليها إن شاء الله" (الأزهري، د.ت: 7/1).

وكان الأزهري كثير الاستشهاد من القرآن الكريم وقراءاته، والحديث الشريف ورواياته، والشعر العربي الفصيح، وأقوال العرب ولهجاتهم، وذكر في مقدمته أنه اعتمد على النقل عن أئمة اللغة أيضًا، وقسمهم إلى خمس طبقات:

الطبقة الأولى، ومن أهم من علمائها: أبو عمرو بن العلاء (ت154هـ)، وخلف الأحمر (ت108هـ)، والمفضل الضبيّ (ت168هـ).

الطبقة الثانية، ومن أبرزهم: أبو زيد الأنصاري (ت245هـ)، وأبو عمرو الشيباني (ت206هـ)، وأبو عبيدة معمر بن المثنى (ت207هـ)، والأصمعي (ت213هـ).

الطبقة الثالثة، ومن أبرزهم: أبو عبيد القاسم بن سلام (ت222هـ)، واللّحّاني (ت220هـ)، وأبو حاتم السجستانيّ (ت248هـ).

الطبقة الرابعة، ومنهم: ثعلب (ت291هـ)، والمبرد (ت285هـ).

الطبقة الخامسة، ومنهم: أبو إسحاق الزجاج (ت311هـ)، وأبو بكر الأنباري (ت304هـ)، ونفطويه (ت323هـ).

ويُعدُّ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي من أبرز المصادر التي نقل عنها الأزهري في تهذيبه، لكنه كان كثير النقد له، إذ يرى أن كتاب العين من صنيع الليث (السيوطي، 1979: 270/2؛ الحموي، 1993: 30/5)، صنعه ونسبه للخليل ليضمن انتشاره بين الناس، يقول في مقدمته: "فمن المتقدمين: الليث ابن المظفر الذي نحَلَ الخليل بن أحمد تأليف كتاب (العين) جملةً لينقّقه باسمه، ويرغّب فيه من حوله. وأثبت لنا عن إسحاق بن إبراهيم الحنظليّ (الزركلي، 1995: 292/1) الفقيه أنه قال: كان الليث بن المظفر رجلًا صالحًا، ومات الخليل ولم يفرغ من كتاب (العين)، فأحبَّ الليث أن ينقّ الكتاب كلّه، فسَمّى لسانه الخليل، فإذا رأيت في الكتاب: (سألت الخليل بن أحمد)، أو (أخبرني الخليل بن أحمد) فإنه يعني الخليل نفسه. وإذا قال: (قال الخليل) فإنما يعني لسان نفسه. قال: وإنما وقع الاضطراب في الكتاب من قبل خليل الليث" (الأزهري، د.ت: 25/1).

وعلى الرغم من موقفه من كتاب العين، إلا أنه كثير الانتفاع منه، سواء من مادته، أو من منهجه، وهذا ظاهرٌ بيّن.

### ثانيًا: منهج الأزهري في دراسة ألفاظ العامة

سار الأزهري في تصنيف التهذيب على منهج صاحب العين بالاعتماد على مخارج الحروف، ومحركاته في تقليب الكلمات والأبنية.

ويصرّح في مقدمته بهذا المنهج وتلك المحاكاة بقوله: "ولم أرَ خلافاً بين اللغويين أن التأسيس المجلّم في أول كتاب (العين)، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، وأن ابن المظفر أكمل الكتاب عليه بعد تلقّفه إياه عن فيه. وعلمت أنه لا يتقدّم أحد الخليل فيما أسّسه ورسمه، فرأيت أن أحكيه بعينه لتتأمله وتردّد فكرك فيه، وتستفيد منه ما بك الحاجةً إليه، ثمّ أتبعه بما قاله بعض النحويين، ممّا يزيد في بيانه وإيضاحه" (الأزهري، د.ت: 25/1).

والمنهج الصوتي يقوم على ترتيب الأحرف العربية ترتيباً صوتياً، يبدأ بأقصى مخارج الحروف في الحلق وأدخلها، وهو العين، ثم ما قرب مخرجه منها الأرفع فالأرفع، حتى يأتي على آخر الحروف، وهو الياء، وهذا انتظامها: ع ح ه خ غ / ق ك / ج ش ض / ص س ز / ط د ت / ظ ذ ث / ر ل ن / ف ب م / و ا ي. أما الأبنية فترتب ترتيباً تصاعدياً يبدأ بالثنائي، والأصل أن يبدأ بالعين مع ما يلها في المخرج، لكنه لم يذكر تأليف العين مع الحاء والخاء والغين والهاء لصعوبة ذلك لاتحاد المخرج؛ فبدأ بالعين والقاف مع تقليبها، ثم ينتقل إلى أبواب الثلاثي الصحيح، ويبدأ بالعين مع الحاء وما يثلثها بترتيب الحروف، ثم العين مع الهاء وما يثلثها، وهكذا إلى آخر الحروف، مع تقليب كل مجموعة ومراعاة عدم التكرار، ثم ينتقل إلى أبواب الثلاثي المعتل، فالرباعي فالخماسي (درويش، د.ت، ص 17).

وأما منهج الشيخ الأزهري في عرضه للمواد وبيانه اللغوي للألفاظ فيتميز بالإكثار من الروايات والنقل من علماء اللغة السابقين، كما عني بضبط المفردات والإشارة إلى المهمل والمستعمل من الألفاظ (أبو سكين، 1981، ص 56)، وأما عرضه للألفاظ التي تجري على ألسنة العامة فيختلف بين استعمال وآخر، والغالب أنه ينقل تخطئة العلماء ويصرّح بموافقته لهم، ثم يعلل لماذا عدّوه من استعمالات العامة، ومن ذلك نقله عن ابن السكيت والأصمعي: يقال قوزع الديك ولا يقال قنزع، قال الأزهري: والأصل فيه قزّع، إذا عدا هارباً وقوزع فوعلّ منه (الأزهري، د.ت: 32/1، 127/1)، وينقل عن ابن دريد أن بعض العرب تسي داء الجرسام: الجلسام، وتسمّيه العامة بزساما، يؤيده الأزهري ويعلل ذلك بأنه فارسيّ معرّب (الأزهري، د.ت: 109/13).

وقد يؤيد كلام العلماء ويستدل على صحته بالقرآن الكريم، أو بما صحّ من كلام العرب، ومن ذلك ما نقل أن الزوج لا يطلق على الاثنين، خلافاً لما هو دارج بين العامة، وليس ذلك من مذاهب العرب، إذا كانوا لا يتكلمون بالزوج موحّداً في مثل قولهم: زوج حمام، ولكنهم يثنّونه، ويوقعون الزوجين على الجنسين المختلفين، نحو: الأسود والأبيض، والحلو والحامض، ويستدل بقول الله



تعالى: (وَأَنَّهُ خَلَقَ الرُّؤُوسَ الدَّكَرَ وَالْأُنثَى) [النجم: 45]، وقال: (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) [الأنعام: 143]، أراد ثمانية أفراد، دلّ هذا على ذلك (الأزهري، د.ت: 105/11).

وقد يستدل بالحديث الشريف في إثبات صحة اللفظ، ومن ذلك ما نقله من أن العامّة تقول للريح الحدبة: الفرسة بالسين، والمسموع من العرب بالصاد، وجاء في حديث قبيلة: أن جويبرية لها كانت قد أخذتها الفرصة (الأزهري، د.ت: 117/12).

وقد يردّ على العلماء تخطئتهم لبعض الألفاظ، ويستدل على ذلك بأنه خلاف الوارد عن العرب، ومن ذلك إجازته استعمال القافلة - وإن كانت مبتدئة السّفر - تفاولاً بقولها عن سفرها، قال: وظنّ ابن قتيبة أنّ عوامّ الناس يغلطون في تسميتهم المنشئين سفراً قافلةً، وقال: لا تسمّى قافلةً إلاّ منصرفاً إلى وطنها، قال الأزهري: وهو عندي غلط؛ لأنّ العرب لم تزل تسمّى المنشئة للسّفر قافلةً على سبيل التفاؤل، وهو سائغٌ في كلام فصحائهم إلى اليوم (الأزهري، د.ت: 135/9).

وقد ينصّ على أن اللفظ من كلام العامّة دون أن يذكر تعليلاً يؤيد رأيه، ومن ذلك: يقال للطابق الذي يُقلى عليه اللحم الطاجنُ وقليّةٌ مُطجّنة، والعامّة تقول: مُطنجّنة (الأزهري، د.ت: 334/10)، ومنه ما نقله عن ابن الأعرابي: النّفية، والنّفية: سفرة مدوّرة تتخذ من حوص النّخل، وعوام الناس بالحجاز يسمونها: النّبية، وهي النّفية (الأزهري، د.ت: 341/15).

وأحياناً يورد كلام العلماء دون أن يبدي رأيه فيه، فلا يُعلم هل هو يوافقه أو يرفضه؟ من ذلك ما نقله عن الأصمعي: عند فلان عن الطريق يَعدُّ عنوداً إذا تباعد. ويقال: فلان يعاند فلاناً أي يفعل مثل فعله، وهو يعارضه وبياره. قال: والعامّة يفسرونه: يعانده: يفعل خلاف فعله. قال الأصمعي: ولا أعرف ذلك ولا أثبته، قال الأزهري: "وهذا الذي يعرفه العوامّ. وقد يكون العناد معارضةً بغير الخلاف؛ كما قال الأصمعي" (الأزهري، د.ت: 131/2)، ومن ذلك ما نقله عن ابن الأعرابي أن المثانة هي موضع الولد من الأنثى ومُستودعُ منها، وهي عند عوامّ الناس موضع البول (الأزهري، د.ت: 79/15)، ولم يبين الأزهري رأيه في الاستعمالين، ونقل تخطئة الأصمعي استعمال العامّة الميل لما تكحل به العين، إنما هو الملمول، لم يبين رأيه فيه (الأزهري، د.ت: 252/15، 285).



المبحث الأول: المسائل المعجمية

المطلب الأول: المسائل المعجمية في الأفعال

1- قوزع الديك أو قنزع

جاء في التهذيب: "وقال ابن السكيت: يقال قوزَعَ الديك ولا يقال قنزَعَ (ابن السكيت، د.ت، ص 330)، وقال أبو حاتم عن الأصمعي: تقول العامة إذا اقتتل الديكان فهرب أحدهما: قَنَزَعَ الدَّيْكَ؛ وإنما يقال قوزَعَ الدَّيْكَ إذا غُلِبَ؛ ولا يقال: قنزَع. قلت: والأصل فيه قَزَع، إذا عدا هاربًا وقوزَعَ فوعَلَ منه" (الأزهري، د.ت: 32/1، 127/1).

ووافقهم أكثر أهل اللغة (ابن قتيبة، 2003، ص 316)، غير أن بعض اللغويين أجازوا في هذا المعنى: قنزع الديك، فقال البشتي: معنى قوله قَوَزَعَ الديك أنه نَفَسَ بِرَائِلِهِ وهي قنازعه، قال الأزهري: غلط في تفسير قوزع أنه بمعنى تنفيذ قنازعه، وظنَّ البشتيُّ بحدسه وقله معرفته أنه مأخوذ من القنزعة فأخطأ في ظنّه، وإنما قوزَعَ فوعَلَ من يقزع، إذا خَفَّ في عدوه، كما يقال: قونَس، وأصله قنس (الأزهري، د.ت: 33/1، 127/1)، وممن أجازاه صاحب القاموس؛ إذ قال: "ويقال إذا اقتتل الديكان فهرب أحدهما: قنزع الديك" (الفيروزآبادي، 1993، ص 977).

والذي يميل إليه البحث أن يقال: قوزع الديك إذا غُلِبَ وهرب من صاحبه، ويجوز أن يقال: قنزع الديك، إذا نفس ريشه؛ من القُنزعة التي هي الريش المجتمع في رأس الديك (ابن سيده، 1996: 348/2)، وهذا الاستعمال يوافق اللفظ المستعمل في عصرنا، فيقال: شعر مُقنزَع، وديك مقنزع إذا نفس ريشه.

2- هَوَشْتُ الأَمْرَ وَشَوَّشْتُهُ

ينقل الأزهري تخبطة أبي بكر بن الأنباري قول العامة: شَوَّشْتُ الأَمْرَ؛ بمعنى خلطته وأفسدته، والصواب أن يقال: هَوَّشْتُ الأَمْرَ (الأزهري، د.ت: 189/6).

وعده جماعة من العلماء في لحن العوام (الأنباري، 1992، ص 345)، غير أنه ورد في العين: "الوشوشة: كلام في اختلاط وكذلك التشويش" (الفراهيدي، 2003: 299/6). قال الأزهري: "هذا خطأ، أمّا الوشوشة فهي الخفّة، وأمّا التشويش فإن اللغويين أجمعوا على أنه لا أصل له في العربية وأنه من كلام المولدين. وأصله التهويش، وهو التخليط" (الأزهري، د.ت: 305/11).



ولكننا نرى بعض اللغويين أجازوا الوشوشة بمعنى الكلام المختلط (ابن فارس، 1999: 76/6). قال الجوهري التشويش: التخليط، وقد تَشَوَّشَ عليه الأمرُ" (الجوهري، د.ت، 1009/3). وبناءً عليه فلا مانع -عند البحث- من إجازة هذه الألفاظ الدارجة على ألسنة الناس اليوم، فيقال: هَوَّشْتُ الأمر على الأصل، وشوشته بمعنى أفسدته، والتشويش التخليط.

### المطلب الثاني: المسائل المعجمية في الأسماء

#### 1- البَدَالُ والبَقَالُ

جاء في التهذيب: العرب تقول للذي يبيع كل شيء من المأكولات: بَدَال. قال أبو الهيثم: والعامّة تقول: بَقَال (الأزهري، د.ت: 94/14)، وفي القاموس: "والبقال- لبئاع الأطعمة- عامية، والصحيح: البَدَال" (الفيروزآبادي، 1993، ص 1250). وقال أبو حاتم: سمي البَدَال بَدَالاً لأنه يبدل ببيعاً ببيع، فيبيع اليوم شيئاً وغداً شيئاً آخر (ابن منظور، 2003: 48/11).

وقد ورد استعمال البَقَال عند بعض أئمة العربية، ومن ذلك ما جاء في الجهمرة عن أبي عبيدة قال: كان رجل من بني قيس بن ثعلبة بالبصرة وكان جَلْدًا، فجاء إلى بَقَالٍ ليشترى منه شيئاً بدانق، فاستريح البَقَال في الوزن، فوجأه بين جیده وعاتقه وَجَأَةً فقتله، فَحُمِلت دِيَةٌ الرجل على عاقلته" (ابن سيده، 1987: 677/2). وورد استعماله أيضاً في المحيط (ابن عباد، 1994: 359/6) والمخصص (ابن سيده، 1996: 142/5).

والذي يظهر للباحث جواز الاستعمال الدارج بين الناس اليوم (البَقَال)، لبائع المأكولات ونحوها، ولعلّ الأصل فيه أنه كان يطلق على بائع البقول، فأصبح يعم كل ما يباع من مأكولات.

#### 2- الجِرْسَامُ والجِلْسَامُ والبِرْسَامُ.

الجِرْسَامُ والجِرْسَامُ قيل هو السَمّ الزعاف (ابن عباد، 1994: 223/7، وابن فارس، 1999: 513/1، وابن منظور، 2003: 96/12)، وقيل: الموم، وهو مرض الجدري (ابن سيده، 1996: 482/1، 223/7؛ ابن منظور، 2003: 566/12)، وقد يبدلون الرء لأمًا، فيقال: الجِلْسَامُ، وينقل الأزهري عن ابن دريد أن بعض العرب تسميه البِرْسَامُ، قال: "جِرْسَامٌ وجِلْسَامٌ لِلَّذِي يُسَمِّيهِ العامّة بِرْسَامًا" (الأزهري، د.ت: 166/11)، وهو عنده فارسيّ معرّب (القُرشي، د.ت: 1120/2، 1202/2)، وأشار إلى ذلك الأزهري أيضًا، بقوله: "البِرْسَامُ: الموم، ويقال لهذه العلة: البِرْسَامُ، كأنه معرّب" (الأزهري، د.ت: 109/13)، كما أنه جرى على لسانه وعلى غيره من اللغويين (الفراهيدي، 2003: 422/8).

وقد ورد لفظ البرسام في حديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: أتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- - نَفَرٌ مِنْ عُرَيْنَةَ فَأَسْلَمُوا وَبَايَعُوهُ، وَقَدْ وَقَعَ بِالْمَدِينَةِ الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبُرْسَامُ... (مسلم، د.ت: 1298/3).

وعليه فلا مانع من قبول اللفظ واستعماله.

-3أَجْرَةٌ أَوْ أَجْرَةٌ.

جاء في التهذيب عن الأصمعي: الأجرة: واحدها خير، وهي أماكن مطمئنة تنقاد بين الربوتين.

وأنشد (ابن ربيعة، 2004، ص100):

بِأَجْرَةِ الثَّلْبُوتِ يَزْبَأُ فَوْقَهَا      قَفَرَ الْمَرَاقِبِ حَوْفَهَا آرَامَهَا

فأما العامة فتقول: أَجْرَةٌ، وإنما هو بالخاء (الأزهري، د.ت: 300/6)، ومفرد الأجرة الحزير، وقد رواها بالحاء غير واحد من أهل اللغة، وقال ابن فارس: " الحزير وهو مكان غليظ منقاد والجمع أحزة، قال: بأجرة الثلبوت" (ابن فارس، 1999: 8/2).

ولعل ذلك عائد إلى نقطة الإعجام، فهناك من عدّها على الحرف الثاني (أجرة)، وهناك من عدّها على الحرف الثالث، فقال: (أجرة)، فلعله من التصحيف.

وقد تكون كلتا الروايتين صحيحة، فالأجرة واحدها الخير، والأجرة، واحدها الحزير، وكلا المعنيين صحيح، كما أن كلا اللفظين وارد.

2- الرَّطْلُ أَوْ الرَّطْلُ وَالتَّرْطِيلُ

يُستعمل الرَّطْلُ لما يُكَالُ به ويوزن، قال الأزهري نقلا عن الأصمعي: "الرَّطْلُ بكسر الراء الذي يوزن أو يكالُ به، وأنشد بيت ابن أحمَر الباهلي قال (ابن المثنى، د.ت، 30/1؛ ابن سيده، 1985: 352/3):

لَهَا رِطْلٌ تَكِيلُ الزَّيْتِ فِيهِ      وَفَالَّاحُ يَسُوقُ بِهَا جِمَارًا

وأما الرَّطْلُ بالفتح فالرَّجْلُ الرَّخْوُ اللَّيِّنُ (الجوهري، د.ت: 1709/6). قال: ومما تخطئ العامةُ فيه قولهم: رَطَلْتُ شَعْرِي: إذا رَجَلْتَهُ، وأما التَّرْطِيلُ فهو أن يَلِينُ شعره بالدُّهْنِ والمسح حتى يَلِينُ ويبرق، وهو من قولهم: رَجَلُ رَطْلٍ، أي: رخو.

قال: ورَطَلْتُ الشَّيْءَ رَطْلًا- بالتخفيف- إذا ثَقَلْتَهُ بيدك، أي: رَزَنْتَهُ لتعلم كم وزْنُهُ" (الأزهري، د.ت: 217/13).

ووافق ابنُ دريد الأصمعيّ بالقول بكسر راء الرّطل للدلالة على ما يكال به ويوزن (ابن سيده، 1987: 758/2)، غير أننا نرى أكثر علماء اللغة أجازوا الفتح أيضاً للدلالة على هذا المعنى (الفراهيدي، 2003: 413/7). وبعضهم نقل الفتح عن الكسائي (البعلي، 1981، ص 8).

والرّطل والرّطل - بالكسر والفتح - يطلق على الرجل الرخو اللين (ابن سيده، 1985: 145/9).

وأما قولهم: رطلت شعري إذا رجّلته، فلم أجده في المعاجم، والوارد: رطل الرجل شعّره، إذا كسّره وثناه ترطيلاً (ابن منظور، 2003: 286/11)، ورطل شعّره: ليّنه بالدهن (ابن منظور، 2003: 286/11). وحكى ابن الأعرابي: رطل شعّره إذا أرخاه وأرسله من قولهم رجل رطل إذا كان مسترخياً (ابن منظور، 2003: 286/11).

وبناء على ذلك فالأصل في الرّطل لما يوزن ويكال الكسر، ويجوز الفتح، وأما رطل الشعر وترطيله فمعناه تليينه بالدهن، أو إرخاؤه وإرساله.

#### 4- الصمغان والصماغان والصامغان والصواران

جاء في التهذيب: قال الليث: الصمغ ما يسيل من الشجرة إذا جمد، والقطعة منها: الصمغة، والجميع الصمغ، والصمغان: ملتقى الشفتين مما يلي الشدقين. (الفراهيدي، 2003: 375/4).

وقال أبو عبيدة: الصمغان منتهى الشدقين، وهما: الصامغان. وقال ابن الأعرابي: هما مجتمع الريق في جانب الشفة، ويسميهما العامة الصوارين (الأزهري، د.ت: 16/8)، وعلى ذلك بعض أهل اللغة (الصغاني، 1978: 352/1).

والظاهر أن لفظ العامة (الصوارين) - بتخفيف الواو - كما هو ضبط التهذيب واللسان لا يراد به التلحين، وإنما الدلالة على الاستعمال الشائع لهذا المصطلح، وفي القاموس المحيط: "والصواران بالكسر: صماغا الفم" (الفيروزآبادي، 1993، ص 548).

ولم أطلع على من ذكر الواحد من الصوارين بهذا المعنى، وإنما قالوا: الصوار والصوار لغتان، ومعناها: الرائحة الطيبة، ويطلقان على القليل من المسك، وعلى القطيع من البقر، والجمع: صيران، والصورة شبه الحكمة يجدها الإنسان في رأسه حتى يشتهي أن يُفلى (ابن منظور، 2003: 475/4-476)، وضبط الزبيديّ الصوارين - بمعنى الصماغين - بتشديد الواو (الزبيدي، د.ت: 364/12)، والصوار لغة في الصوار، ويقال: عصفور صوار: للذي يجب إذا دعي (الجوهري، د.ت: 717/2).

ويخلص البحث إلى جواز استعمال الصوارين بهذا المعنى، وجاء الحديث في الحث على السواك: "نظفوا الصماغين، فإنهما مقعدا الملكين" (لخطابي، د.ت: 131/2)، وروي: "تعهدوا

الصّوارين، فإنهما مقعد الملك" (الزمخشري، د.ت: 316/2). وقد قال الزمخشري معلقاً: "والصماغان والصماغان والصواران: ملتقيا الشدقين" (الزمخشري، د.ت: 316/2).

### 5- الضّحّ والضّيح

نقل الأزهري عن الليث: يقال: الريح والضّيح، تقوية للفظ الريح، فإذا أفرذته فليس له معنى (الفراهيدي، 2003: 267/3). قال الأزهري: وغير الليث لا يجيز الضّيح. وقال أبو عبيد: جاء فلان بالضح والريح (ابن السكيت، د.ت ص 295، وابن قتيبة، 2003، ص 316)، قال: ومعنى الضّحّ: الشمس، أي: إنما جاء بمثل الشمس والريح في الكثرة. قال: والعامّة تقول: جاء بالضّيح والريح، وليس الضّيح بشيء (الأزهري، د.ت: 104/5).

ولفظ (الضّيح) في العين تقوية للريح وإتباع له، وإذا دُكر منفرداً- دون الريح- فلا معنى له. ويرى الأزهري أن غير الليث لا يجيز الضّيح، وجعله أبو عبيد من كلام العامة (الفراهيدي، 2003: 13/3)، وإنما الصحيح عنده أن يقال: الضّحّ والريح، ومعنى الضّحّ: الشمس.

والإتباع من سنن العرب، قال ابن فارس: للعرب الإتباع، وهو أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها، أو رومها إشباعاً وتوكيداً، كقولهم: جائع نائع، وساغب لاغب، وعطشان نطشان (ابن فارس، 1910، ص 69). وأنكر أبو الطيب اللغوي أن يقع الإتباع في كلمة تبدأ بالضاد، يقول: "ولم نجد في الإتباع ولا في التوكيد حرفاً أوله ضادٌ ولا طاءٌ ولا ظاءٌ" (ابن عباد، 1994: 156/3).

وعدّ أكثر اللغويين الضّيح من كلام العامة، منهم ابن السكيت (ابن السكيت، د.ت ص 295)، وابن قتيبة (ابن قتيبة، 2003، ص 316)، وابن دريد (ابن سيده، 1987: 99/1)، وابن فارس (ابن فارس، 1999: 359/3)، والجوهري (الجوهري، د.ت: 386/1)، وابن منظور (ابن منظور، 2003: 524/2)، وغيرهم.

يقول ابن سيده: "الضحّ: الشمس، وقيل: ضوؤها عامة، وقيل: هو ضوؤها إذا استمكن من الأرض، وقيل: هو قرنها يصيبك، وقيل: كل ما أصابته الشمس ضحّ، وجاء بالضح والريح، أي: بما طلعت عليه الشمس وجرت عليه الريح، ومن قال: الضّيح في هذا المعنى، فقد أخطأ عند أكثر أهل اللغة، وإنما قلنا: عند أكثر أهل اللغة، لأن أبا زيد قد حكاها (الفراهيدي، 2003: 13/3)، وإنما الضّيح عند أهل اللغة لغة في الضّح الذي هو الضوء" (ابن سيده، 1985: 490/2).

وممن أجاز إتباع لفظ الضّيح للريح الصحاح بن عباد، فقد جاء في المحيط: "ويقولون: ريحٌ ضّيحٌ، إنباعٌ. والضّاحة: البصر، ما أجود ضاحته، وكأنّه من الضّيح الذي هو نور الشمس" (ابن

عباد، 1994: 156/3)، وحكى ابن فارس: "ويقولون: جاء بالضحى والريح، الضحى: ضوء الشمس، والريح معروفة، أي: جاء بما طلعت عليه الشمس وما جرت عليه الريح. وأنشد (ابن فارس، د.ت، ص 37: الزبيدي، د.ت: 565/6؛ ابن فارس، 2010، ص 37):

والرِّيحُ لِهْ وَمَا فِي الرِّيحِ وَالشَّمْسُ فِي اللُّجَّةِ ذَاتُ الضَّيْحِ

ويمكن قبول الضحى منفرداً دون الريح على أن يكون لغة في الضحى، وقد جاء في العين: "الضحى والضحى: ضوء الشمس إذا استمكن من الأرض" (الفراهيدي، 2003: 13/3)، كما يمكن قبوله أيضاً تابعاً للريح، ويكون المراد بنحو قولهم: جاء بالريح والضحى، جاء بما جرت عليه الريح، وطلعت عليه الشمس، ولعله الأقرب في الوزن ليكون تابعاً للريح، وفي الحديث: "ولو مات يومئذ كعبٌ عن الريح والضحى لورثه الزبير" (لخطابي، د.ت: 211/2).

وورد لفظ (الضحى)- بالفتح- وهو مصدر ضحّت اللبن ضيحاً إذا مزجته بالماء (ابن سيده، 1987: 549/1)، وليس المعنى في هذه المسألة.

6- قَلِيَّةٌ مُطَجَّنَةٌ أَوْ مُطَنَجَّةٌ.

يقال للطابق الذي يُقلى عليه اللحم الطاجنُ وقَلِيَّةٌ مُطَجَّنَةٌ، والعامّة تقول: مُطَنَجَّة (الأزهري، د.ت: 334/10).

والذي يظهر أن هذا اللفظ معرّب، قال الجوهري: "الطَّيْنُ والطَّيْنُ يُقلى عليه، وكلاهما معرّب لأنّ الطاء والجيم لا يجتمعان في أصل كلام العرب" (الجوهري، د.ت: 2157/6).

7- رَجُلٌ مُعَوْرٌ، أَوْ مُعَوِزٌ.

جاء في التهذيب: أعورت: أمكنت، ومكان مُعَوِرٍ إذا كان مخوّفاً، وقال أبو حاتم عن الأصمعي: رجلٌ مُعَوِرٌ وزقاقٌ مُعَوِرٌ، والعامّة تقول: معوز- بالزاي- ولا يجوز ذلك (الأزهري، د.ت: 110/3، 116)، وفي الجمهرة: رجل مُعَوِرٌ: قبيح السريرة (ابن سيده، 1987: 775/2).

وفي حديث أبي بكر- ﷺ -: "رأيتُه وقد طَلَع في طريقِ مُعَوِرَةٍ حزنة" (الزمخشري، د.ت: 38/3)، أي: ذات عَوْرَةٍ يُخاف فيها الضلال والانقطاع (ابن منظور، 2003: 616/4).

وعدّ الأزهري إبدال الراء زايًا من كلام العامّة، فلا يقال: رجلٌ مُعَوِزٌ، لأن أصل العَوِز: الفقر، وأعَوِز الرجلُ فهو مُعَوِزٌ ومُعَوِزٌ: ساءت حاله وأعَوِزُهُ الدهرُ: أدخل عليه الفقر (ابن سيده، 1996: 358/4).

والذي يترجح للبحث أن الصواب أن يقال: رجلٌ مُعورٌ ومكانٌ مُعورٌ، للرجل والمكان اللذين يصيبان الشخص بالرعب والخوف الحسي، ولا يقال: مُعوزٌ، ولعلّ هذا التحريف من العامة ناتج عن الخوف المعنوي الموجود في العوز، وهو الفقر.

## 8-الفدّان أو الفدّان

ينقل الأزهري عن أبي عبيد عن أبي عمرو: "الفدّان واحد الفدّادين، وهي البقر التي يحرث بها"، ويقول بأن الفدّان، بتخفيف الدال لا بالتشديد؛ خلافاً لما ورد من قول الشاعر يصف الجعل (الزمخشري، 1992: 323/4):

أسودٌ كالليل وليس بالليل له جناحان وليس بالطير  
يجرُّ فدّاناً وليس بالثور

قال الأزهري: "فجمع بين الرء واللام في القافية وشدّد الفدّان، وروى أبو العباس عن ابن الأعرابي، قال: هو الفدّان بتخفيف الدال، وقال أبو حاتم: تقول العامة: الفدّان، والصواب الفدّان بالتخفيف" (الأزهري، د.ت: 100/14).

ويستخدم الفدّان؛ بتشديد الدال في لغتنا المعاصرة- خاصة في مصر والسودان- وحدة مساحة لقياس الأراضي الزراعية، وهذا يخالف ما ذكره الأزهري من طريقتين، الأولى تشديد الدال، والثانية استعماله بهذا المعنى.

والذي يرضيه البحث قبول هذه الدلالة للفدّان، بتشديد الدال أيضاً، ومما يؤيد قبوله ما ذكره الجوهري في معنى الفدّان: آلة الثورين للحرث، وهو فعّال بالتشديد (الجوهري، د.ت: 2176/5)، ونقل صاحب اللسان عن ابن بري: وأما الفدّان- بالتشديد- فهو المبلغ المتعارف، وهو أيضاً الثور الذي يحرث به، وحكى ابن بري عن أبي الحسن الصّقليّ في ترجمة عين قال: الفدّان بالتخفيف الآلة التي يحرث بها، (ابن منظور، 2003: 321/13).

وجاء في المعرّب للجواليقي: "قال أبو بكر: الفدان نبطي معرّب فإن شئت فشده وإن شئت فخففه" (الجواليقي، 1998، ص 476).

ولعل اللفظ اعتراه تطور دلاليّ انتقل فيه من هذه الدلالات التي وردت في المعاجم لتدل على معنى مساحة الأرض، وقد ورد من معاني الفدّان: المزرعة (ابن منظور، 2003: 321/13).

وقال الزبيدي: "ثم استعير منه الفدّان، بالتشديد، لجزء من الأرض المحدودة على أربعة وعشرين قيراطاً" (الزبيدي، د.ت: 499/35).



## 9- الفرصة والفرصة

يذكر الأزهري ما جاء في حديث قَيْلَة: أَنَّ جَوَيْرِيَةَ لَهَا كَانَتْ قَدْ أَخَذَتْهَا الْفَرَسَةَ (ابن سلام، 1964: 51/3)، ثم يذكر قول أبي عبيد: "العامّة تقول لها: الفرسة بالسّين، والمسموع من العرب بالصاد وهي رِيحُ الحدبة" (الأزهري، د.ت: 117/12). وأشار إلى ذلك ابن سلام في غريب الحديث. والفرصة عند أهل اللغة: الريح التي يكون منها الحذب (الأزهري، د.ت: 282/12؛ الجوهري، د.ت: 1048/3؛ ابن منظور، 2003: 65/7)، وقد ورد ذكر الفرسة بهذا المعنى أيضًا، قال ابن دريد: "والفرسة: ريح تصيب الإنسان في ظهره فتزِيلُ فقارَه فيحذب" (ابن سيده، 1987: 817/2؛ ابن سيده، 1996: 153/1؛ ابن سيده، 1985: 483/8)، والظاهر أن الفرصة والفرسة بهذا المعنى لغتان (ابن منظور، 2003: 65/7)، وجاء في المحيط: "وهي بالسّين أعرف" (ابن عباد، 1994: 131/8). وعليه فقبول اللغتين أولى من ردّ إحداهما.

## 10- القفان والقفان

جاء في التهذيب: "قال الأصمعي: قَفَّانٌ كَلِّ شَيْءٍ جِماعُهُ واستقصاء معرفته، يقول أبو عبيد: أكون على تتبّع أمره حتى أستقصي علمه وأعرفه، ولا أَحْسَبُ هذه الكلمة عربية، إنما أصلها قَبَّان، ومنه قول العامّة: فلان قَبَّانٌ على فلان إذا كان بمنزلة الأُمين عليه، والرئيس الذي يتبّع أمره ويحاسبه، ولهذا قيل لهذا الميزان الذي يقالُ لَهُ القَبَّانُ قَبَّان" (الأزهري، د.ت: 238/8). وقالوا: جاء على قَفَّانٍ ذلك: على أثره (ابن سيده، 1987: 1240/3؛ ابن سيده، 1985: 139/6)، وفي حديث عمر -رضي الله عنه- حين قال له حذيفة: إنك تستعين بالرجل الذي فيه، وبعضهم يرويه بالرجل الفاجر، فقال عمر: إني أستعمله لأستعين بقوته ثم أكون على قَفَّانه (ابن سلام، 1964: 239/3)، قال ابن الأثير: "يقال أتيت على قَفَّانٍ ذلك وقافيته، أي: على أثره، يقول: أستعين بالرجل الكافي القوي وإن لم يكن بذلك الثقة، ثم أكون من ورائه وعلى أثره أتبع أمره وأبحث عن حاله، فكفائته تنفعني ومراقبتي له تمنعه من الخيانة، وقَفَّانٌ فَعَّالٌ من قولهم: في القفا القفن، ومن جعل النون زائدة فهو قَفَّان، وذكره الهروي والأزهري في (قفف) (الأزهري، د.ت: 238/8) على أن النون زائدة، وذكره الجوهري في (قفن) فقال القَفَّان: القفا والنون زائدة (الجوهري، د.ت: 2184/6)، وقيل: هو معرّب قَبَّان الذي يوزن به، وقيل: هو من قولهم: فلان قبان على فلان وقفان عليه، أي أمين يتحفظ أمره ويحاسبه" (الجزري، 1979: 92/4).



11- النَّفِيَّةُ وَالتَّبَيَّةُ

نقل الأزهري عن ابن الأعرابي: "النَّفِيَّةُ، والتَّنْفِيَّةُ: سفرة مدوَّرة تتخذ من حوص النَّخْل، وعوام الناس بالحجاز يسمونها: التَّبَيَّةُ، وهي النَّفِيَّةُ" (الأزهري، د.ت: 341/15؛ ابن سيده، 1985: 4/496). والذي يظهر أن لفظ التَّبَيَّةُ فارسي معرب، وجاء في القاموس: التَّبَيَّةُ، كغنيَّة: سفرة من حوص، فارسية معربها: النفية بالفاء (الفيروزآبادي، 1993، ص 1722).

المبحث الثاني: المسائل الدلالية

المطلب الأول: المسائل الدلالية في الأفعال

1- عايرت المكاييل وعاورتها وعايرتها.

جاء في التهذيب أن أبا عبيد روى عن الكسائي والأصمعي وأبي زيد أنهم قالوا جميعاً: عايرتُ المكاييلَ وعاورتُها ولم يجيزوا عايرتها، وقالوا التَّغْيِيرُ بهذا المعنى لحن (الأزهري، د.ت: 107/3؛ ابن قتيبة، 2003، ص 294؛ ابن سيده، 1996: 3/440)، وفي العين: "عايرته، أي: سوّيته عليه، فهو المعيار والعيار، وعايرتُ الدنانيرَ تعبيراً إذا ألقيت ديناراً فتوازن به ديناراً ديناراً، والعيار والمعيار لا يقال إلا في الكيل والوزن" (الفراهيدي، 2003: 2/239).

قال الأزهري: "وفرق الليث بين عايرت وعايرت فجعلت عايرت في المكاييل وعايرت في الميزان. والصواب ما رويناه لأبي عبيد عن أصحابه في عايرت وعايرت فلا يكون عايرت إلا من العار والتعير" (الأزهري، د.ت: 107/3).

والذي يرتضيه البحث ما ذكره صاحب العين من أن العيار تقدير المكاييل والميزان، ومنه قيل: عايرت الدنانير، أي وزنتها واحداً واحداً، وعايرت فلاناً، أي ذمته من العار، وعلى ذلك سار بعض العلماء (ابن عباد، 1994: 2/144).

2- تيامن وتشاءم

ورد عن ابن السكيت (ابن السكيت، د.ت ص 294)، يقال: يامنُ بأصحابك، وشائمُ بهم، أي: خذ بهم يميناً وشمالاً، ولا يقال: تيامنُ بهم، ولا تياسرُ بهم، ويقال: تيامن القومُ وأيمنوا، إذا أتوا اليَمَنَ (الأزهري، د.ت: 299/11).



وقال ابن الأنباري: العامّة تغلط في معنى (تيامن) فتظن أنه أخذ عن يمينه، وليس كذلك معناه عند العرب، إنما يقولون: تيامن، إذا أخذ ناحية اليمين، وتشاءم، إذا أخذ ناحية الشام، ويامن، إذا أخذ عن يمينه، وشاءم، إذا أخذ عن شماله.

قال النبي -ﷺ-: "إذا نشأت بحريّة ثم تشاءمت فتلك عينٌ غدَيقة" (ابن الجوزي، 2004 - 2005: 140/2)، أراد: إذا ابتدأت السحابة من ناحية البحر ثم أخذت ناحية الشام، ويقال: أشأم الرجل وأيمن، إذا أراد اليمين، ويامن وأيمن أيضاً، إذا أراد اليمين، ويقال: لناحية اليمين: يمين، ويمن (الأزهري، د.ت: 378/15).

وفي الصحاح: "يقال: يامنُ يا فلان بأصحابك، أي: خذ بهم يمينه، ولا تقل: تيامنُ بهم، والعامّة تقولُه" (الجوهري، د.ت: 3220/6).

وخطأ الحريري أن يقال لمن أخذ يميناً: تيامن، ولمن أخذ شمالاً: تشاءم، وقال: الصواب فيهما: تيمّن وتشاءم (القرني، 1417، ص 213).

ولا يرى البحث مانعاً من قبول هذه الدلالات لتيامن وتياسر وتشاءم، فقد استشرت وسرت في أوساط الناس من قديم الزمان، وقد أجازها الزبيدي، (الزبيدي، د.ت: 445/32)، والمعجم الوسيط (1066/2)، واستدلّ الزبيدي بالحديث: "فأمرهم أن يتيامنوا عن الغميم" (الزمخشري، د.ت: 346/1)، أي يأخذوا عنه يميناً (الزبيدي، د.ت: 303/36).

وقال ابن بري: "لا ينكر أن يقال: تيامن إذا أخذ من ناحية اليمن أو اليمين؛ لأن الأصل فيهما واحد، وقال ابن الكلبي" (الذهبي، 1413: 102/10): وإنما سميت اليمن بهذا الاسم لتيامنهم إليها، وقال ابن عباس: "لما انتشرت الناس تيامنت العرب إلى اليمين فسميت بذلك" (القرني، 1417، ص 213).

### المطلب الثاني: المسائل الدلالية في الأسماء

#### 1- المأتم والمأتم

يبين الأزهري المراد بالمأتم، وهو النساء يجتمعن في فرح أو حزن، وليس المراد به النياحة والحزن، يقول: "قال أبو بكر: العامّة تغلط فتظن أنّ المأتم التّوح والنياحة، والمأتم: النساء المجتمعات في فرح أو حزن"، وأنشد (ابن قتيبة، 1958، ص 767):

عَشِيَّةَ قَامَ النَّائِحَاتُ وَشُقِّقَتْ      جُيُوبٌ بِأَيْدِي مَاتِمٍ وَخُدُودُ  
فجعل الماتم النساء ولم يجعله النياحة (الأزهري، د.ت: 242/14)، ثم ذكر بيت ابن مقبل في  
الفرح (العامري، 2004، ص 161):

وَمَاتِمٍ كَالدُّمَى حُورَ مَدَامِعِهَا      لَمْ تَيْأَسِ الْعَيْشُ أَبْكَارًا وَلَا عُونَا  
والماتم عند العامة: المصيبة، يقولون: كُنَّا فِي مَاتِمِ فُلَانٍ، والصواب أن يقال: كُنَّا فِي مَنَاحَةِ فُلَانٍ  
(ابن منظور، د.ت: 4/12).

وأجاز ابن بري إطلاق الماتم على النوح والحزن، يقول: لا يمتنع أن يقع الماتم بمعنى المناحة  
والحزن والنوح والبكاء؛ لأن النساء لذلك اجتمعن والحزن هو السبب الجامع، ويستدل على ذلك  
بقول الشاعر (ابن منظور، د.ت: 4/12):

وَالنَّاسُ مَاتِمُهُمْ عَلَيْهِ وَاحِدٌ      فِي كُلِّ دَارٍ رَتَّةٌ وَزَفِيرٌ  
وقول الآخر (سيبويه، د.ت: 129/1، 188/4، ابن منظور، د.ت: 4/12):  
أَفِي كُلِّ عَامٍ مَاتِمٌ تَبَعْتُونَهُ      عَلَى مِحْمَرٍ تَوْتَمُوهُ وَمَا رَضَا  
والذي يظهر أن الأصل في الماتم هو مجتمع الرجال والنساء في الحزن والسور، ثم خص به  
اجتماع النساء للموت والعزاء كما ذكر بعض العلماء، وقيل: هو للشوَاب منهن (ابن منظور، د.ت:  
3/12).

## 2- الجنازة: الميت أو السرير؟

ذكر الأزهري عن الأصمعي: الجنازة بالكسر هو الميت نفسه، والعوام يتوهمون أنه السرير،  
تقول العرب: تركته جنازة أي ميتًا، وقال أبو داود المصاحفي (المزي، د.ت: 4/380): قلت للنضر:  
الجنازة هو الرجل أو السرير؟ فقال: السرير مع الرجل، قال: وسمعت عبيد الله بن الحسن يقول:  
سميت الجنازة؛ لأن الثياب تجمع والرجل على السرير (الأزهري، د.ت: 329/10).

وفي العين: والجنازة- بنصب الجيم وجرها-: الإنسان الميت، والشيء الذي ثقل على قوم  
واغتموا به أيضا، وبعضهم أنكروا الفتح (الفراهيدي، 2003: 70/6).

والجنازة- بالكسر أيضا- تطلق على خشب الشرجع (ابن منظور، د.ت: 179/8)، وتطلق على  
المرئض. ويقال: رُمِيَ فِي جِنَازَتِهِ: أَي مَاتَ. وَسَمِيَتِ الْجِنَازَةُ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا مَجْمُوعَةٌ مَهْيَأَةٌ، مِنْ قَوْلِهِمْ: جِزَرَ

النَّبِيُّ فهو مَجْنُوزٌ، أي: جمعٌ، ومن جازتُ النَّبِيَّ، أي سَتَرْتَهُ (ابن عباد، 1994: 26/7)، وقال ثعلب:  
الجِنَازَةُ بالكسر السيرير، وبالفتح الميت (الأزهري، د.ت: 329/10).

ويقال للسيرير إذا سُوِّي عليه الميت وهَيَّي للدفن جِنَازَةً، بكسر الجيم، ولا يسمى جِنَازَةً حتى  
يشد الميت مكفناً عليه، وأما الجِنَازَةُ بفتح الجيم، فهو الميت نفسه، يقال: ضُرب فلانٌ حتى تُرِكَ  
جِنَازَةً (الأزهري، 1399، ص125). وقال ابن سيده: "ولا يقال لها جِنَازَةٌ إلا وفيها ميت وإلا فهي سيرير  
أو نَعَثٌ" (ابن سيده، 1996: 133/5).

ويظهر من هذا الاختلاف بين اللغويين أن الأمر في ذلك واسع، ولعلّ لفظ الجِنَازَةُ - بكسر  
الجيم وفتحها- اعتراه تطور في الدلالة ليشمل السيرير والميت معاً بعد أن كان يطلق على أحدهما.  
3- الحُمَّة أو الحُمَّة: إبرة العقرب أو السمّ.

يرى الأزهري أن الأصل في الحُمَّة تخفيف الميم، ومعناها: سمٌّ كل شيء يلدغ، وليست إبرة  
العقرب كما يظن العامة، وأورد ما جاء في العين: "والحمة عند العامة إبرة العقرب والزنبور  
ونحوهما، وإنما الحُمَّة: سم كل شيء يلدغ أو يلسع" (الفراهيدي، 2003: 313/3)، وروي عن ابن  
الأعرابي: يقال لِسَمِّ العقرب الحُمَّة والحُمَّة، قال الأزهري: "ولم أسمع التشديد في الحُمَّة لغير ابن  
الأعرابي ولا أحسبه رواه إلا وقد حفظه عن العرب (الأزهري، د.ت: 178/5).

وبناء عليه فالأصل أن يطلق على سُمِّ العقرب (الحُمَّة)، ولا بأس من التشديد (الحُمَّة) على ما  
رواه ابن الأعرابي.

#### 4- الزُّنْدِيق

تقول العرب: رجل زُنْدِيقٌ وزُنْدِيقِيٌّ إذا كان شديد البخل (الأزهري، د.ت: 298/9)، ثم تطورت دلالة  
هذا اللفظ ليعني من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية (الفراهيدي، 2003: 255/5)، فصارت الزندقة تعني  
الإلحاد، وكثر استعمال مصطلحات الزنديق والزندقة والزنادقة في كتب العقائد.

وينقل الأزهري كلام ثعلب أن استعمال الزندقة بهذا المعنى إنما هو من كلام العامة، يقول:  
"وليس في كلام العرب زُنْدِيقٌ وإنما تقول العرب: رجل زُنْدِيقٌ وزُنْدِيقِيٌّ، إذا كان شديد البخل، فإذا أرادت  
العرب معنى ما تقوله العامة قالوا: مُلْجِدٌ ودَهْرِيٌّ" (الأزهري، د.ت: 298/9). وفي اللسان: "الزنديق:

القائل ببقاء الدهر، فارسي معرّب، وهو بالفارسية زُنْدِ كِرَايِي، يقول بدوام بقاء الدهر" (ابن منظور، د.ت: 147/10)

ويميل البحث إلى صحة استعمال الزنديق بمعنى الملحد، وقد يكون اعتراه ما اعترى كثيراً من الألفاظ من تطور لغوي، حيث نرى في اللفظ توسيع الدلالة، ثم إن هذا اللفظ جرى على ألسنة كثير من العلماء، كالإمام الشافعي (الشافعي، د.ت: 45/7) والإمام أحمد (ابن حنبل، 1981: 430/1، 11/3) وغيرهما.

#### 5- الزوج والزوجان

الزوج في اللغة خلاف الفرد، وزوج المرأة بعلمها، وزوج الرجل امرأته (الجوهري، د.ت: 320/1) وقال ابن سيده: الزوج الفرد الذي له قرين (ابن سيده، 1985: 525/7)، وينقل الأزهري أن الزوج لا يطلق على الاثنين خلافاً لما هو دارج بين العامة، قال أبو بكر: "العامة تخطئ فتظنّ أنّ الزّوج اثنان، وليس ذلك من مذاهب العرب، إذ كانوا لا يتكلمون بالزوج موحّداً في مثل قولهم: زوج حمام، ولكنهم يثنّونه فيقولون: عندي زوجان من الحمام، يعنون ذكراً وأنثى، وعندي زوجان من الخفاف، يعنون اليمين والشمال. ويوقعون الزّوجين على الجنسيتين المختلفين، نحو: الأسود والأبيض، والحلو والحامض، قال الله تعالى: (وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى) [النجم: 45]، وقال: (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) [الأنعام: 143]، أراد ثمانية أفراد، دلّ هذا على ذلك" (الأزهري، د.ت: 105/11).

وقال ابن سيده: "ولا يقال للثنتين زوج، لا من طير ولا من شيء من الأشياء، ولكن كل ذكر وأنثى زوجان، يقال: زوجا حمام للثنتين، ولا يقال: زوج حمام للثنتين، هذا من كلام الجهال بكلام العرب" (ابن سيده، 1996: 147/5).

#### 6- العناد والمعاندة

ذكر الأزهري عن أبي حاتم عن الأصمعي: عند فلان عن الطريق يَعْنُدُ عُنُودًا إذا تباعد. ويقال: فلان يعاند فلاناً، أي: يفعل مثل فعله، وهو يعارضه ويباريه. قال: والعامة يفسرونه: يعانده: يفعل خلاف فعله. قال: ولا أعرف ذلك ولا أثبته، وأنشد (الأزهري، د.ت: 131/2) (24/5):

وقد يحبّ كلُّ شيءٍ ولَدَه  
حتى الحُبَارَى وتَدِفُّ عَنَدَه

ومعنى قولهم: (تدِفُّ عَنَدَه)، أي تطير عَنَدَه أي تُعارضه بالطيران ولا طيران له لضعف خوافيه وقوادمه (الأزهري، د.ت: 24/5).



قال الأزهري: "وهذا الذي يعرفه العوام. وقد يكون العناد معارضةً بغير الخلاف؛ كما قال الأصمعي" (الأزهري، د.ت: 131/2).

وجاء في العين: "عند الرجل يعند عندًا وعنودًا فهو عاند وعنيد، إذا طغى وعتا وجاوز قدره ومنه المعاندة، وهو أن يعرف الرجل الشيء ويأبى أن يقبله أو يقر به ككفر أبي طالب؛ لأنه عرف وأقر وأنف أن يقال تبع ابن أخيه فصار بذلك كافرا" (الفراهيدي، 2003: 42/2).

وفي مقاييس اللغة: "العين والنون والدال أصل صحيح واحد يدل على مجاوزة وترك طريق الاستقامة" (الشافعي، د.ت، 153/4).

وبناء عليه يرى البحث صحة هذا الاستعمال الدارج للعناد والمعاندة.

#### 7- القازوزة والقاقوزة والقاقرة

يستعمل الناس منذ زمن بعيد لفظ القازوزة والقاقوزة لما يسى بالقاقرة، وهي معربة، قال الأزهري عن الليث: "القاقرة: مشربةٌ دون القزقارة، ويقال: إنها معربةٌ، وليس في كلام العرب مما يفصل ألف بين حرفين مثلين، مما يرجع إلى بناء ققز ونحوه، وأما (بابل) فهو اسمٌ بلدةٍ، وهو اسمٌ خاصٌ لا يجري مجرى أسماء العوام" (الأزهري، د.ت: 215/8؛ الفراهيدي، 2003: 13/5).

وينقل الأزهري عن أبي عبيد في باب ما خالفت العامة فيه لغات العرب: هي قاقوزة وقازوزة التي تسمى قاقرة (الأزهري، د.ت: 215/8)، غير أننا نرى بعض العلماء عكس ذلك تمامًا، فيرون استعمال القاقوزة والقازوزة وترك القاقرة، يقول الخطابي: "القازوزة مشربة كالقاقوزة ويجمع على القوايز، فأما القاقرة فليست من كلام العرب، وقد استعملوها، قال الجعدي (الجعدي، 1998، ص180):

فَطَلْتُ كَأَنِّي نَادَمْتُ كِسْرِي      لَهُ قَاقِرَةٌ وَلِي اثْنَتَانِ

وأخبرني الغنوي عن أبي العباس ثعلب قال: هي القاقوزة والقازوزة ولا تقل قاقرة" (ابن سلام، 1964: 376/2)، ومثل ذلك قال الجوهري (الجوهري، د.ت: 891/3).

وعليه فلا مانع -فيما يرى البحث - من استعمال ما يجري على ألسنة الناس من نحو: القازوزة والقاقوزة والقاقرة، إضافة إلى اللفظ المعروف القارورة، وجمعها قوايرير.

## 8- القافلة

ينقل الأزهري عن الليث قوله: القفول: "رجوع الجند بعد الغزو، وقد قفلوا يقفلون قفولاً، وهم القفل بمنزلة القعد، اسمٌ يلزمهم، والقفل أيضاً: القفول، واشتقَّ اسمُ القافلة من ذلك؛ لأنهم يقفلون" (الأزهري، د.ت: 135/9؛ الفراهيدي، 2003: 165/5)، قال الأزهري: "سميت القافلة- وإن كانت مبتدئة السفر- قافلة تفاؤلاً بقفولها عن سفرها، وظنَّ القتيبي أنَّ عوامَّ الناس يغلطون في تسميتهم المنشئين سفرًا قافلةً، وقال: لا تسمى قافلة إلاً منصرفةً إلى وطنها، وهو عندي غلط؛ لأنَّ العرب لم تزل تسمى المنشئة للسفر قافلةً على سبيل التفاؤل، وهو سائغٌ في كلام فصحاءهم إلى اليوم" (الأزهري، د.ت: 135/9؛ ابن قتيبة، 2003، ص 20)

ويؤيد الباحث رأي الأزهري في تسويغ قبول وجه تسمية المنشئين للسفر قافلة، على سبيل التفاؤل بقفولهم، وهذا مما جرت عليه العرب، ففي اللسان: "يقال: رجلٌ مطبوب؛ أي: مسحور، كنا بالطَّبِّ عن السِّحْرِ تَفَاؤُلاً بِالْبُرِّ، كما كنَّا عن اللَّديغِ فقالوا: سليمٌ، وعن المَفَاذَةِ وهي مَهْلِكَةٌ فقالوا مَفَاذَةً تَفَاؤُلاً بِالْفَوْزِ وَالسَّلَامَةِ" (ابن منظور، 2003: 554/1).

## 9- المثانة

ذكر الأزهري عن ابن الأعرابي: يقال لمهبل المرأة: المحمل والمستودع، وهو المثانة أيضاً، وأنشد (ابن منظور، د.ت: 400/13):

وحاملةٍ مَحْمُولَةٍ مَسْتُكِنَةٌ لها كلُّ حافٍ في البلادِ وناعلٍ

يعني المثانة، التي هي المستودع، هذا لفظه، قال الأزهري: والمثانة عند عوامَّ الناس موضع البول، وهي عنده موضع الولد من الأنثى (الأزهري، د.ت: 79/15).

فالمثانة عند ابن الأعرابي هي موضع الولد من الأنثى ومُستودَعُه منها، أو موضع البول ومُستقرُّه عند غيره (الفراهيدي، 2003: 268/3؛ ابن سيده، 1985: 169/10)، وهذا هو الغالب عند أهل اللغة، ولم أقف على من استعمل لفظ المثانة على المعنى الذي ذكره ابن الأعرابي.

## 10- الميل أو المملول

جاء عن أبي حاتم عن الأصمعي: قول العامة الميل لما تكحل به العين، خطأ، إنما هو المملول (الأزهري، د.ت: 252/15)، ولم يخطئ ابن دريد هذه الدلالة للميل؛ فذكر في الجمهرة: الميل: الذي يكتحل به، والجمع أميال، ويقال له: المملول أيضاً (ابن سيده، 1987: 223/1).

وعند الجوهري: الميل من الأرض: منتهى مدّ البصر، وميل الكحل، وميل الجراحة، وميل الطريق، والفرسخ: ثلاثة أميال (الجوهري، د.ت: 1823/5).

وجاء في حديث عن المقداد بن الأسود مرفوعاً: "سمعتُ رسول الله -ﷺ- يقول: تَدْنَى الشَّمْسُ يومَ الْقِيَامَةِ من الخَلْقِ حتى تَكُونَ مِنْهُم كَمَقْدَارِ مِيلٍ، قال سَلِيمُ بن عَامِرٍ فَوَاللَّهِ ما أَذْرِي ما يعنى بِالْمِيلِ؟ أَمَسَافَةَ الأَرْضِ؟ أم المِيلَ الذي تَكْتَحِلُ بِهِ العَيْنُ؟..." (مسلم، د.ت: 2196/4).

وعلى هذا يظهر أن للميل استعمالات متعددة، ولا بأس من استعماله لما يُكْتَحِلُ به.

#### 11- التنزه

ينقل الأزهري خطأ العامة في استعمال التنزه في غير موضعه، فعن ابن السكيت قال: ومما تَضَعُه العامّة في غير موضعه قولهم: خرجنا نتنزه: إذا خرجوا إلى البساتين، وإنما التنزه: التّباعد عن الأرياف والمياه؛ ومنه قيل: فلان يتنزه عن الأقدار: أي يباعده نفسه عنها، ومنه قول الهدليّ (ابن السكيت، د.ت ص 287):

أَقْبَبَ طَرِيْدٍ بِنُزِهِ الْفَلَا      ةَ لَا يَرِدُ الْمَاءَ إِلَّا انْتِيَابَا

يريد ما تباعد من الفلاة عن المياه والأرياف، ويقال: ظَلَلْنَا مُتَنَزِّهِينَ: إذا تباعدوا عن المياه، وهو يتنزه عن الشيء: إذا تباعد عنه، وإنّ فلاناً لَنَزِيهٌ كريم: إذا كان بعيداً من اللؤم، وهو نزيه الخلق. ويقال: تَنَزَّهُوا بِحُرْمَتِكُمْ عن القوم، وهذا مكانٌ نزيهٌ: أي خلاءٌ ليس فيه أحد، فأَنْزَلُوا فيه حُرْمَتَكُمْ (ابن السكيت، د.ت ص 287؛ الأزهري، د.ت: 92/6).

ويؤكد الأزهري أنّ التنزه للتباعد لا الخروج للبساتين ونحوها، بقوله: "وتنزيه الله: تَبْعِيدُهُ، وتقديسه عن الأنداد، والأضداد وإنّما قيل للْفَلَاةِ الّتي نأت عن الرّيف والمياه: نَزِيهَةٌ؛ لُبْعُهَا عن غَمَقِ المياه، وذَبَانِ القُرى، ووَمدِ البحار، وفسادِ الهواء" (الأزهري، د.ت: 92/6).

والذي يميل إليه البحث قبول ما يجري على ألسنة الناس من استعمال التنزه والنزهة بمعنى الخروج للرياض والبساتين؛ ومرد ذلك إلى أن الأصل في معنى نزه: الخروج والتباعد، ثم تطورت دلالتة حتى صار يقصد به الخروج إلى الأرياف، وجاء في العين: "مكان نزهة وقد نزهة نزهةً وتنزهت، أي: خرجت إلى نزهة، وتنزهت عن كذا أي: رفعت نفسي عنه؛ تکرماً ورجبة عنه" (الفراهيدي، 2003: 15/4).

يؤيد ذلك ما ذكره ابن سلام في غريب الحديث: "ومنه قول عمر -رضي الله عنه- حين كتب إلى أبي عبيدة -رضي الله عنه-: إنّ الأردن أرضٌ غَمِقةٌ، وأنّ الجابية أرضٌ نَزِهَةٌ، فإظهر بمن معك من المسلمين إليها. قال أبو



عبيد: وإنما أراد بالغمقة ذات الندا والوباء، وأراد بالنزهة البعد من ذلك ثم كثر استعمال الناس النزهة في كلامهم حتى جعلوها في البساتين والخضر ومعناه راجع إلى ذلك الأصل" (ابن سلام، 1964: 81/3).

وكثيراً ما نجد هذا الاستعمال يجري على ألسنة عدد من علماء اللغة (الصفغاني، 1978: 233/1؛ ابن منظور، د.ت: 259/7)، منهم الأزهرى نفسه، حيث قال: "وأخبرني المنذري عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: التبسَط: التنزّه يقال: خرج يتبَسَّط، مأخوذ من البساط، وهي الأرض ذات الرياحين" (الأزهرى، د.ت: 242/12، 243).

### 12- النَّاصِيَةِ

اعترض الأزهرى على ما جاء في العين: "الناصية: هي قصاصٌ من الشَّعر في مقدّم الرأس" (الفرهيدى، 2003: 159/7)، ونقل كلام الفراء في قول الله- جل وعز-: (نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ) [العلق: 16] ناصيته: مُقدّم رأسه، أي: لِنَهْضِهَا، لِنَأْخِذَنَّ بِهَا، أي: لنقيمته ولنذلّنه (الفراء، 2003: 286/3). قال الأزهرى: والناصية عند العرب: منبتُ الشعر في مقدّم الرأس، لا الشَّعر الذي تسمّيه العامّة الناصية، وسمّي الشعرُ ناصيةً؛ لنباتِه في ذلك الموضع. وقد قيل في قوله: (لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ)، أي: لِنَسْوِدَنَّ وَجْهَهُ، فَكَفَّتِ النَّاصِيَةُ؛ لِأَنَّهَا مِنْ الْوَجْهِ (الأزهرى، د.ت: 171/12). وأكثر اللغويين على أنّ الناصية قُصاصُ الشعرِ، ويقال: نصوتُ فلاناً: قبضتُ على ناصيته؛ أنصو نصواً، وكذلك نصيئته (ابن عباد، 1994: 192/8؛ ابن سيده، 1985: 379/8).

وورد في حديث عائشة حين سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت: علامَ تنصونَ ميتكم؟ (ابن سلام، 1964: 314/4)، قال الجوهرى: "أي تمدون ناصيته، كأنها كرهت تسريح رأس الميت" (الجوهرى، د.ت: 2510/6).

وعلى هذا يصحّ أن يقال: المراد بالناصية منبت الشعر في مقدم الرأس، ثم تطورت دلالتها فأصبحت تدل على الشعر نفسه.

### النتائج:

يمكن إيجاز نتائج البحث فيما يأتي:

1- تنوّعت مصادر الأزهرى في التهذيب، حيث جمع فيها بين السماع المباشر عن العرب، والرواية عن علماء اللغة الثقات، والنقل مما صح من كتبهم، ومن أبرزهم: الأصمعي وأبو حاتم السجستاني، والليث، وابن السكيت وأبو عبید القاسم بن سلام وغيرهم.

- 2- عناية الأزهري بدراسة ما يطرأ على اللغة مما يجري على ألسنة العامة، وعرضه على كلام العرب والاحتجاج بما صحّ منه، والإفادة من روايات العلماء وآرائهم في قبوله ورده؛ لذا كان الغالب في حكمه أنه اتخذ منهج الصرامة في قبول ألفاظ العامة.
- 3- بلغ عدد المسائل اللغوية التي وصفها بلحن العامة وعرضها في معجمه سبعاً وعشرين مسألة، منها ثلاث عشرة مسألة معجمية، وأربع عشرة مسألة في الدلالة.
- 4- أغلب الاستدراكات التي نقلها الأزهري كانت من كتاب العين، ويظهر أنه كان قاسياً في نقده لليث بن المظفر؛ لذا كانت أغلب آرائه مرجوحةً لا راجحة.
- 5- الغالب في النصوص المروية عن العامة أنها جاءت لبيان الخطأ الجاري على الألسنة، وقد يريد باستعمال العامة الدلالة على الاستعمال الشائع على الألسنة.
- 6- تنوّعت مصطلحات الأزهري وتعبيراته في الحكم على استعمالات العامة، ومن ذلك وصفها بالخطأ، أو باللحن، أو أنها ليست من كلام العرب، أو العامة تقول كذا، والصواب كذا، أو ليس بشيء، أو يقول: ومما تضعه العامة في غير موضعه... ونحو ذلك من الأوصاف.

## المراجع

- الأزهري، محمد بن أحمد. (1399). *الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي* (محمد جبر الألفي، تحقيق) (ط.1). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الأزهري، أبو منصور. (د.ت). *تهذيب اللغة* (عبد العظيم محمود، تحقيق)، الدار المصرية للتأليف.
- الأنباري، أبو بكر. (1992). *الزاهر في معاني كلمات الناس* (حاتم صالح الضامن، تحقيق) (ط.1). مؤسسة الرسالة.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح. (1981). *المطلع على أبواب المقنع* (محمد بشير الأدلبي، تحقيق)، المكتب الإسلامي.
- الجزري، المبارك بن محمد. (1979). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، تحقيق)، المكتبة العلمية.
- الجعدي، النايفة. (1998). *ديوانه* (واضح الصمد، تحقيق) (ط.1). دار صادر.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (2005). *غريب الحديث* (عبد المعطي أمين قلعي، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- الجواليقي، أبو منصور. (1998). *المعرب من الكلام الأعجمي* (خليل عمران المنصور، تحقيق) (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (د.ت). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبدالغفور عطار، تحقيق)، دار العلم للملايين.
- الحموي، ياقوت. (1993). *معجم الأدباء* (إحسان عباس، تحقيق) (ط.1). دار الغرب الإسلامي.



- ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. (1981). مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله (زهير الشاويش، تحقيق) (ط.1). المكتب الإسلامي.
- الخطابي، أحمد بن محمد. (د.ت). غريب الحديث، جامعة أم القرى.
- ابن خلكان. (د.ت). وفيات الأعيان، (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر.
- درويش، عبد الله. (د.ت). المعاجم العربية مع اعتناء خاص بمعجم الخليل بن أحمد، مكتبة الشباب.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1413). سير أعلام النبلاء (شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، تحقيق) (ط.9). مؤسسة الرسالة.
- الزبيدي، محمد مرتضى. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة.
- الزركلي، خير الدين. (1995). الأعلام (ط.11). دار العلم للملايين.
- الزمخشري، أبو القاسم. (1992). ربيع الأبرار (عبدالمجيد دياب، تحقيق) (ط.1). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (د.ت). الفائق في غريب الحديث (علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم تحقيق)، دار المعرفة.
- السيكي، تاج الدين. (د.ت). طبقات الشافعية الكبرى، دار المعرفة (ط.2). بيروت.
- ابن السكيت. (د.ت). إصلاح المنطق (أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، تحقيق)، دار المعارف.
- أبو سكين، عبد الحميد محمد. (1981). المعاجم العربية، مدارسها ومناهجها، (ط.2)، دار الفاروق.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1987). جمهرة اللغة (رمزي منير بعلبكي، تحقيق) (ط.1)، دار العلم للملايين.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1996). المخصص (خليل إبراهيم جفال، تحقيق) (ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1985). المحكم والمحيط الأعظم (مصطفى السقا، وحسين نصار، تحقيق) (ط.1)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (د.ت). الكتاب (عبد السلام هارون، تحقيق) (ط.1). دار الجيل.
- السيوطي. (1979). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق) (ط.2). دار الفكر.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (د.ت). الأم، بيت الأفكار الدولية.
- الشيبياني، إسحاق بن مزار. (1975). الجيم (إبراهيم الأبياري، تحقيق) (ط.1)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- الصغاني، الحسن بن محمد. (1978). العباب الزاخر (فير محمد حسن، تحقيق) (ط.1). المجمع العلمي.
- العامري، لبيد بن ربيعة. (2004). ديوانه شرح الطوسي (حمدو طماس، تحقيق) (ط.1). دار المعرفة.
- ابن عباد، الصاحب. (1994). المحيط في اللغة (محمد حسن آل ياسين، تحقيق) (ط.1). عالم الكتب.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (1910 م). الصحاح في فقه اللغة (المكتبة السلفية، تحقيق) (ط.1). مطبعة المؤيد.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (1999). معجم مقاييس اللغة (عبد السلام هارون، تحقيق) (ط.2). دار الجيل.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (د.ت). الإتياع والمزاوجة (كمال مصطفى، تحقيق)، مكتبة الخانجي.



- الفراء، يحيى بن زياد. (2003). *معاني القرآن* (ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد. (1988). *العين* (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق) (ط.1). مؤسسة الأعلي للمطبوعات.
- الفيروزآبادي، مجد الدين. (1993). *القاموس المحيط* (ط.3). مؤسسة الرسالة.
- القرشي، أبو زيد. (د.ت). *جمهرة أشعار العرب* (عمر فاروق الطباع، تحقيق)، دار الأرقم.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. (2003). *أدب الكاتب* (ط.2)، دار الكتب العلمية.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. (2003). *غريب الحديث* (عبد الله الجبوري، تحقيق) (ط.1). مطبعة العاني.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. (1958). *الشعر والشعراء* (أحمد محمد شاكر، تحقيق) (ط.2). دار المعارف.
- القيرواني، إبراهيم بن علي. (1997). *زهر الآداب وثمر الألباب* (يوسف على طويل، تحقيق) (ط.1). دار الكتب العلمية.
- المبرد، محمد بن يزيد. (1997). *الكامل* (محمد أحمد الدالي، تحقيق) (ط.3). مؤسسة الرسالة.
- ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. (د.ت). *مجاز القرآن*، مكتبة الخانجي.
- المزي، جمال الدين. (د.ت). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (عمر شوكت، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- مسلم، بن الحجاج. (د.ت). *المسند الصحيح المختصر من السنن*، (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، دار إحياء التراث العربي.
- مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار محمد. (د.ت). *المعجم الوسيط*، دار الدعوة.
- ابن منظور. (2003). *لسان العرب*، دار الحديث.
- الهروري، القاسم بن سلام. (1980). *الأمثال* (عبد المجيد قطامش، تحقيق)، دار المأمون للتراث.
- الهروري، القاسم بن سلام. (1396). *غريب الحديث* (محمد عبد المعيد خان، تحقيق) (ط.1). دار الكتاب العربي.

## References

- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1399). *al-zāhir fī Gharīb alfāz al-Shāfi'ī* (Muḥammad Jabr al-Alfī, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Wizārat al-Awqāf & al-Shu'ūn al-Islāmiyah, (in Arabic).
- al-Azharī, Abū Maṣṣūr. (N D). *Tahdhib al-lughah* ('Abd al-'Azīm Maḥmūd, taḥqīq), al-Dār al-Miṣriyah lil-Ta'lif, (in Arabic).
- al-Anbārī, Abū Bakr. (1992). *al-Zāhir fī ma'ānī kalimāt al-nās* (Ḥātim Ṣālīh al-Ḍāmin, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, 'Abd Allāh ibn Aḥmad. (1981). *Masā'il Aḥmad ibn Ḥanbal riwāyah ibnihi 'Abd Allāh* (Zuhayr al-Shāwish, taḥqīq) (1st ed). al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Khallikān. (N D). *Wafayāt al-a'yān*, (Iḥsān 'Abbās, taḥqīq), Dār Ṣādir, (in Arabic).



- al-Ba‘li, Muḥammad ibn Abī al-Faṭḥ. (1981). *al-Muṭli‘ ‘alā abwāb al-Muqni‘* (Muḥammad Bashīr al’dlby, taḥqīq), al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Jazarī, al-Mubārak ibn Muḥammad. (1979). *al-Nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-athar* (Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, & Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān. (2005). *Gharīb al-ḥadīth* (‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Jawālīqī, Abū Maṣṣūr. (1998). *al-Mu‘rrib min al-kalām al-‘jamī* (Khalīl ‘Umrān al-Manṣūr, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).
- al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. (N D). *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah & ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah* (Aḥmad ‘bdalghfwr ‘Aṭṭār, taḥqīq), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Ḥamawī, Yāqūt. (1993). *Mu‘jam al-Udabā‘* (Iḥsān ‘Abbās, taḥqīq) (1st ed). Dār al-Gharb al-Islāmī, (in Arabic).
- al-Khaṭṭābī, Aḥmad ibn Muḥammad. (N D). *Gharīb al-ḥadīth*, Jāmī‘at Umm al-Qurā, (in Arabic).
- Darwish, ‘Abd allah. (N D). *al-Ma‘ājim al-‘Arabīyah ma‘a i‘tinā‘ khāṣṣ b-mu‘jam al-Khalīl ibn Aḥmad*, Maktabat al-Shabāb, (in Arabic).
- al-Dhahabī, Muḥammad. (1413). *Siyar A‘lām al-nubalā‘* (Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, & Muḥammad Na‘īm al-‘Arqaswī, taḥqīq) (9th ed). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Zabydī, Muḥammad Murtaḍā. (N D). *Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Dār Maktabat al-Ḥayāh, (in Arabic).
- al-Zarkalī, Khayr al-Dīn. (1995). *al-A‘lām* (11th ed). Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim. (1992). *Rabī‘ al-abrār* (‘Abd-al-Majīd Diyāb, taḥqīq) (1st ed). al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, (in Arabic).
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. (N D). *al-Fā‘iq fī Gharīb al-ḥadīth* (‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, & Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm taḥqīq), Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- al-Subkī, Tāj al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā*, Dār al-Ma‘rifah (2<sup>nd</sup>. Ed.). Bayrūt, (in Arabic).
- Ibn al-Sikkīt. (N D). *Iṣlāḥ al-manṭiq* (Aḥmad Muḥammad Shākir, & ‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq), Dār al-Ma‘ārif, (in Arabic).
- Abū Sikkīn, ‘Abd-al-Ḥamīd Muḥammad. (1981). *al-Ma‘ājim al-‘Arabīyah*, madārisihā & manāhijuhā, (2<sup>nd</sup> ed.), Dār al-Fārūq, (in Arabic).
- Ibn Sydah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (1987). *Jamharat al-lughah*, (Ramzī Munīr Ba‘labakki, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, (in Arabic).



- Ibn Sydah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (1996). *al-Mukhaṣṣ*, (Khalil Ibrāhīm Jaffāl, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Ibn Sydah, ‘Alī ibn Ismā‘īl. (1985). *al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A‘zam*, (Muṣṭafá al-Saqqā, & Ḥusayn Naṣṣār, taḥqīq) (1st ed), Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī & Awlāduh, (in Arabic).
- Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (N D). *al-Kitāb*, (‘Abdussalām Hārūn, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Jīl, (in Arabic).
- al-Suyūṭī. (1979). *Bughyat al-wu‘āh fi Ṭabaqāt al-lughawīyīn & al-nuḥḥāh*, (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq) (2nd. ed). Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. (N D). *al-Umm*, Bayt al-afkār al-Dawlīyah, (in Arabic).
- al-Shaybānī, Ishāq ibn Murrār. (1975). *al-Jym*, (Ibrāhīm al’yabāry, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.), al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Shu‘ūn al-Maṭābī‘ al-Amīriyah, (in Arabic).
- al-Ṣaghānī, al-Ḥasan ibn Muḥammad. (1978). *al-‘Ubāb al-zākhīr*, (Fīr Muḥammad Ḥasan, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). al-Majma‘ al-‘Ilmī, (in Arabic).
- al-‘Āmirī, Labīd ibn Rabī‘ah. (2004). *Dīwānīh, sharḥ al-Ṭūsī*, (Ḥamdū ṭmas, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Dār al-Ma‘rifah, (in Arabic).
- Ibn ‘Abbād, al-Ṣāhib. (1994). *al-muḥīṭ fi al-lughah*, (Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). ‘Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Ibn Ḥanbal, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. (1981), *Masā’il al-Imām Aḥmad riwāyah ibnihi ‘Abd Allāh*, (Zuhayr al-Shāwish, taḥqīq), al-Maktab al-Islāmī, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā. (1910). *al-Ṣāhibī fi fiqh al-lughah* (al-Maktabah al-Salafīyah, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed.). Maṭba‘at al-Mu‘ayyad, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā. (1999). *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (‘Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq) (2<sup>nd</sup> ed.). Dār al-Jīl, (in Arabic).
- Ibn Fāris, Ḥamad ibn Zakarīyā. (N D). *Al-‘Atbā‘ & al-mazāwajah* (Kamāl Muṣṭafá, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Farrā’, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Ziyād. (2003). *ma‘ānī al-Qur’ān* (1<sup>st</sup> ed.). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1988). *al-‘Ayn*, (Mahdī al-Makhzūmī, & Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, taḥqīq) (1st ed). Mu’assasat al-‘Ālamī lil-Maṭbū‘āt, (in Arabic).
- al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn. (1993). *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, (3<sup>rd</sup> ed.). Mu’assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Qurashī, Abū Zayd. (N D). *Jamharat ash‘ār al-‘Arab*, (‘Umar Fārūq al-Ṭabbā‘, taḥqīq), Dār al-Arqam.
- Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. (2003). *Adab al-Kātib* (2nd. ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, (in Arabic).



- Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. (2003). *Gharīb al-ḥadīth*, (‘Abd Allāh al-Jubūrī, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed). Maṭba‘at al-‘Ānī, (in Arabic).
- Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. (1958). *al-shi‘r & al-shu‘arā’* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, taḥqīq) (2<sup>nd</sup> ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- al-Qayrawānī, Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Ḥuṣarī. (1997). *Zahr al-Ādāb & thamar al-Albāb* (Yūsuf ‘alā Ṭawīl, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd. (1997). *al-Kāmil*, (Muḥammad Aḥmad al-Dālī, taḥqīq) (3<sup>rd</sup> ed.). Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- Ibn al-Muthannā, M‘mar. (N D). *Mujāz al-Qur‘ān*, Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- al-Mizzī, li-Imām. (N D). *Tahdhīb al-kamāl fī Asmā’ al-rijāl*, (‘Umar Shawkat, taḥqīq), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj. (N D). *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-sunan*, (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Baqī, taḥqīq), Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (in Arabic).
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, & al-Zyāt, Aḥmad, & ‘Abd al-Qādir, Ḥāmid, & al-Najjār Muḥammad. (N D). *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Dār al-Da‘wah, (in Arabic).
- Ibn Manzūr. (2003). *Lisān al-‘Arab*, Dār al-ḥadīth, (in Arabic).
- al-Ja‘dī, al-Nābighah. (1998). *Dīwānīh*, (Wādīh al-Ṣamad, taḥqīq) (1<sup>st</sup> ed). Dār Ṣādir, (in Arabic).
- al-Harawī, al-Qāsim ibn Sallām. (1980). *al-Amthāl*, (‘Abd al-Majīd Qaṭāmīsh, taḥqīq), Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth, (in Arabic).
- al-Harawī, al-Qāsim ibn Sallām. (1396). *Gharīb al-ḥadīth*, (Muḥammad ‘Abd al-Mu‘īd Khān, taḥqīq) (1st ed). Dār al-Kitāb al-‘Arabī, (in Arabic).





## Accusative Cases of the Two Parts with (*Inna*) and Its Sisters: An Applied Study of Limited Evidence from the Holy Qur'an and the Heritage

Mesha'an Bin Farhan Bin Abdullah Al-Anzi\*

[Mashan1396@hotmail.com](mailto:Mashan1396@hotmail.com)

### Abstract

This research aims to reveal the function of (*Inna*) and its sisters in the accusative in the two parts of the nominal sentence (the noun and the predicate) together, contrary to the general rule that stipulates that it puts the noun in the accusative and nominates the predicate and citing evidence of this through Qur'anic readings, and the narration contained in hadith books, and knowing the extent of its authenticity, and knowing the tribes that speak this language. It was divided into a preface, an introduction that touched on talking about the work of (*Inna*) and its sisters, then talking about the grammarians' sayings regarding their accusative case for the two parts together, and two topics; the accusative case of the two parts with (*Inna*) and its sisters in Qur'anic readings and the accusative case of the two parts with (*Inna*) and its sisters in the narrations mentioned in the hadith books. The research concluded that the accusative case of the two parts (the noun and the predicate) with (*Inna*) and its sisters is the doctrine of some Kufans and some scholars, and they attributed this to the Tamim tribe, which is the tribe of Ru'bah ibn al-Ajaj. However, the majority did not accept this statement.

**Keywords:** Arabic Grammar, Qur'anic Readings, Hadith Books, The Function of Inna and its sisters, The Accusative Case of the Two Parts.

\* Ph.D scholar in Linguistic Studies, Department of Philosophy and Linguistic Studies, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Anzi, Mesha'an Bin Farhan Bin Abdullah. (2024). Accusative Cases of the Two Parts with (*Inna*) and Its Sisters: An Applied Study of Limited Evidence from the Holy Qur'an and the Heritage, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 567 -593.

© 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.



## نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها: دراسة تطبيقية لشواهد محدودة من القرآن الكريم والأثر

مشعان بن فرحان بن عبدالله العنزي\*

[Mashan1396@hotmail.com](mailto:Mashan1396@hotmail.com)

### الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن عمل (إن) وأخواتها النصب في جزأي الجملة الاسمية (الاسم والخبر) معاً، خلافاً للقاعدة العامة التي تقضي بأنها تنصب الاسم وترفع الخبر، والاستشهاد على ذلك من خلال القراءات القرآنية، والآثار الواردة في كتب الحديث، ومعرفة مدى صحة ذلك، ومعرفة القبائل التي تتكلم بهذه اللغة، وتم تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد تطرق إلى الحديث عن عمل (إن) وأخواتها، ثم الحديث عن أقوال النحاة في نصبها للجزأين معاً، ومبشرين: الأول: نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها في القراءات القرآنية. والثاني: نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها في الآثار الواردة في كتب الحديث، وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج، منها: أن نصب الجزأين (الاسم والخبر) ب(إن) وأخواتها هو مذهب بعض الكوفيين، وبعض العلماء، وقد نسبوا ذلك إلى قبيلة تميم، التي هي قبيلة ربيعة بن العجاج. وأن المنكرين لذلك، وهم الجمهور، لم يقبلوا هذا القول، ولهذا فقد تأولوا تلك الشواهد، وخرجوها تخريجات أخرى، فأروا أن المنصوب الثاني (الخبر) ليس العامل فيه الحرف الناسخ، وإنما هو معمول لعامل آخر.

الكلمات المفتاحية: النحو العربي، القراءات القرآنية، كتب الحديث، عمل إن وأخواتها،

نصب الجزأين.

\* طالب دكتوراه في الدراسات اللغوية - قسم الفلسفة والدراسات اللغوية - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العنزي، مشعان بن فرحان بن عبدالله. (2024). نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها: دراسة تطبيقية لشواهد محدودة من القرآن الكريم والأثر، *آداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 567-593.

© 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.

## المقدمة:

حظيت اللغة العربية بالعناية الفائقة من النحاة واللغويين، وقد وصلت إلينا اللغة الفصحى العالية من خلال الكتب والمدونات التي ورثناها عن سبقونا، وكان أشهر هذه الكتب وأفصحها وأصدقها هو القرآن الكريم، بقراءاته المختلفة، وكذا الحديث النبوي، وكلام العرب المنثور والمنظوم في عصور الاحتجاج.

وقد قام النحاة باستخلاص القواعد التي تضبط هذه اللغة الكريمة من خلال استقراء الفصحح والشائع من لغات العرب، وأخذوا ذلك عن القبائل العربية التي لم تختلط بغيرها من الأعاجم، ولم يشب لسانها شائبة اللحن، وكان من ضمن معاييرهم القياس على المشهور من لغة العرب، فصنّفوا المصنّفات، وقعدوا القواعد، وضبطوا اللغة؛ حتى لا تتعرض للتبديل والتغيير، أو الانحراف.

إلا أن تلك القواعد التي استنبطوها ليست مطردة دائماً، فقد يؤثر عن بعض العرب أنهم يتكلمون بخلاف المتعارف عليه والمشهور من اللغة، نظراً لتعدد القبائل التي أخذت عنها اللغة، ولاتساع المساحة المكانية والزمانية للقبائل المحتج بها، في جزيرة العرب، الأمر الذي أدى إلى ذلك التباين، وقد نتج عن ذلك التباين عدد من الاستعمالات اللغوية الشاذة التي تخالف القاعدة اللغوية العامة، ومن ذلك نصب جزأي الجملة الاسمية (المبتدأ والخبر) بالحروف الناسخة (إنّ) وأخواتها بعد أن تدخل عليها، وهو ما سيتناوله هذا البحث.

وتنبع أهمية الموضوع من كونه يخالف ما شاع في النحو العربي من أنّ (إنّ) وأخواتها تنصب المبتدأ وترفع الخبر؛ وبناء عليه فالموضوع يبحث مسألة خارجة عما ألفه طلاب العربية، فقد ورد عدد من النصوص المروية من القراءات القرآنية ومن الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، ومن الشعر العربي يمكن تخريجها على هذه اللغة، ومن ثم الاستشهاد بها، والبحث يُمحص هذه الشواهد ويدرسها، مما يثري البحث في الشاهد النحوي.

ومن أهداف البحث، معرفة هذه اللغة -نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها- والقبيلة التي تكلمت بها، وتبسيط الضوء على هذه اللغة، وإبراز شواهدا وإثبات أنها وردت عن العرب، والتوثيق لهذه اللغة وربطها بأدلتها المروية عن العرب، ومعرفة الشواهد الصحيحة التي يمكن الاعتماد عليها في هذه اللغة، ومعرفة من قال بهذه اللغة من العلماء، وعرض أقوالهم وآرائهم وتوثيقها، والحكم على هذه اللغة من حيث القبول أو الرفض، والتقوية أو التضعيف.

ومما دعاني لاختيار الموضوع، الرغبة الشديدة في جمع الشواهد النحوية لمسألة نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها التي تعد غير معروفة عند الدارسين، ومحاولة إيجاد مجال لتوسيع أساليب القول معتمداً على أصل عربي وهو لغة من لغات العرب، وأنه لا يوجد بحث سابق تناول هذا الموضوع -على حد علمي القاصر-؛ إذ لم أجد من تناول الموضوع بدراسة علمية خاصة، والوقوف على هذه اللغة الواردة عن بعض قبائل العرب، وهي نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها، وهذا مما شجعني على دراسته، والبحث فيه.

لقد انتظم البحث في مقدمة وتمهيد، يليهما مبحثان، ثم خاتمة، فقائمة بالمصادر والمراجع، وتفصيل ذلك كما يأتي:

المقدمة: شملت أهمية البحث، وأهدافه، وأسباب اختياره، وخطته، والمنهج المتبع.

التمهيد: تطرق إلى أقوال النحاة في عمل (إن) وأخواتها في الاسم والخبر.

المبحث الأول: نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها في القراءات القرآنية.

المبحث الثاني: نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها في الآثار الواردة في كتب الحديث.

ثم ختمتُ البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج والتوصيات، ثم كتابة مصادر البحث ومراجعته في ختام البحث.

وفيما يخصّ القراءات القرآنية في البحث، فهي خمس قراءات قرآنية، وسوف أعرضُ كل قراءة من هذه القراءات بتوثيقها وتخريجها من كتب القراءات، ثم أعرض موضع الشاهد، وتوجهات علماء التفسير والقراءات والنحو لها؛ دارساً ومقارناً ومناقشاً لكل ذلك، مع ترجيح ما أراه بعد ذلك وفق أصول الترجيح. أما الآثار الواردة في البحث فهما أثران، خرّجتهما من كتب الحديث، بذكر الكتاب والباب، أو الكتاب ورقم الحديث الذي ورد فيه الأثر، من مدوناته المعتمدة، وأعرض رواياته إن أمكن ذلك، ثم أعرض أقوال العلماء فيه؛ دارساً ومقارناً ومناقشاً لكل ذلك، مع ترجيح ما أراه بعد ذلك وفق أصول الترجيح.

التمهيد:

إنّ المشهور المتواتر في لغة العرب: شعرها، ونثرها أنّ الحروف الناسخة (إنّ وأخواتها) تدخل على الجملة الاسمية، فتنصب الاسم وترفع الخبر، وهذا هو ما ثبت في المتواتر من لغة العرب، والمنقول عن النحويين فيما أثبتوه من قواعدهم.

ولذلك سميت الحروف المشبهة بالفعل، أي أنها ترفع الاسم وتنصب الخبر، قال سيبويه: "هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده... هذه الحروف منزلتها من الأفعال وهي: أنّ، ولكنّ وليت ولعل وكأَنَّ، وذلك قولك إنّ زيدًا منطلق، وإنّ عمراً مسافر، وإنّ زيدًا أخوك، وكذلك أخواتها، وزعم الخليل أنها عملت عملين الرفع والنصب" (سيبويه، 1988: 131/2).

وهذا هو قول جمهور النحاة، إذ المشهور في العربية أنّ هذه الحروف مشبهات في عملها بالأفعال، وهي تدخل على الجملة الاسمية فتنصب الاسم وترفع الخبر، فهذا ابن مالك يقرّر عمل هذه الحروف (إنّ وأخواتها)، فيقول: "باب: الحروف الناصبة الاسم الرافعة الخبر" (ابن مالك، 1402: 132/1).

وهذا المرادي يذكر أنّها: "تنصب الاسم وترفع الخبر. نحو: إنّ زيدًا ذاهب" (المرادي، 1992: 394/1). والسيوطي يوضح أن عملها عكس عمل (كان)، فيقول: "عمل (إنّ) وأخواتها عكس عمل (كان)" (السيوطي، 1399: 157/2).

وقد جاء عمل هذه الحروف في القرآن الكريم، وحديث النبي ﷺ، وشعر العرب في غالبه على هذا النحو، فمما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173] ومما جاء في الحديث: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ رَبَّكُمْ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ، أَنْ يَرُدَّهُمَا صِهْرًا» (أبو داود، د.ت: 78/2).

ومما جاء في الشعر العربي:

كَأَنَّ زَيْدًا عَالِمٌ بَأَنِي... كَفَاءٌ وَلَكِنْ ابْنُهُ ذُو ضَعْفٍ (الصبيان، د.ت: 396/1).

فقد دخلت (إنّ) على الجمل الاسمية فنصبت الأول (الاسم)، ورفعت الثاني (الخبر). وعلى الرغم من أن جمهور النحاة قد ذهبوا إلى أن (إنّ) وأخواتها تعمل عمل الفعل، حين تدخل على الجملة الاسمية، فتنصب المبتدأ ويكون اسمها، وترفع الخبر ويكون خبرا لها، فإن عددا من النحاة واللغويين قد ذهبوا إلى خلاف ذلك، فأروا أن هذه الحروف الناصخة تدخل على الجملة الاسمية فتنصب جزأها، أي إنّها تنصب المبتدأ والخبر معا، فيصير الأول اسمها، والثاني خبرها، ويكونان منصوبين.

ولم يقوموا بذلك جزافا دون دليل، أو تخريج، أو تأويل، وإنما كان لهم عدد من الشواهد الرفيعة التي تؤيد صحة ما ذهبوا إليه، وكان من جملة ما احتجوا به على صحة رأيهم هذا، بعض القراءات القرآنية، وعدد من أبيات الشعر الفصيح المحتج به، وبعض المرويات عن فصحاء العرب.



وممن ذهب إلى هذا الرأي بعض الكوفيين، وابنُ سلام الجمحي، حيث أجازوا نصب الخبر ب(إنّ) وأخواتها كلها، أما الفراء فقد خصص ذلك ب(ليت) وحدها، يقول (المراذبي، 1992، ص 393-394):

"وأجاز بعض الكوفيين نصب الاسم والخبر معاً، ب(إن) وأخواتها. وأجازه الفراء في (ليت) خاصة. ونقل ابن أصبغ عنه أنه أجاز في (لعل) أيضاً. قال ابن عصفور: وممن ذهب إلى جواز ذلك، في (إنّ) وأخواتها، ابن سلام في طبقات الشعراء. وزعم أنها لغة ربيعة وقومه. وقال ابن السيد: نصب خبر إن وأخواتها لغة قوم من العرب. وإلى ذلك ذهب ابن الطراوة. والجمهور على أن ذلك لا يجوز. ومن شواهد نصب خبر إن قول عمر بن أبي ربيعة:

إذا اسودَّ جنحُ الليلِ فلتأتِ، ولتكنْ خُطَاكَ خِفَافًا، إنْ حُرَّاسَنَا أُسْدَا

وهناك لغويون ذكروا أن نصب الجزأين لا يكون إلا مع (إنّ) المكسورة وحدها، واستشهدوا ببيت ابن أبي ربيعة السابق، فقالوا: إنَّ (إنّ) و(أنّ): حَرْفَانِ يَنْصِبَانِ الْأَسْمَ، وَيَرْفَعَانِ الْخَبَرَ، وَقَدْ تَنْصِبُهُمَا الْمَكْسُورَةُ، كَقَوْلِهِ:

إذا اسودَّ جنحُ الليلِ فلتأتِ ولتكنْ خُطَاكَ خِفَافًا إنَّ حُرَّاسَنَا أُسْدَا

فالحُرَّاسُ اسْمُهَا وَالْأُسْدُ خَبَرُهَا، وَكِلَاهُمَا مَنْصُوبَانِ (الفيروزآبادي، 2005، 1177، الزبيدي، د.ت، 34/198).

وفي ذلك يقول محمد "محيي الدين عبد الحميد"، محقق شرح ابن عقيل (العقبلي، 1980: 1/347-348):

وقد حكى جماعة من العلماء أن قوما من العرب ينصبون ب(إن) وأخواتها الاسم والخبر جميعاً، واستشهدوا على ذلك بقول عمر بن أبي ربيعة (الذي لم أجده في ديوانه):

إذا اسود جنح الليل فلتأت ولتكن خطاك خفافاً إن حراسنا أسدا

وقول الراجز:

يا ليت أيام الصبا رواجعا

وزعم ابن سلام أن نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها لغة جماعة من تميم، هم قوم ربيعة بن العجاج، ونسب ذلك أبو حنيفة الدينوري إلى تميم عامة.

وهذان الشاهدان الشعريان رغم شهرتهما، فإن البيت الأول منسوب لعمر بن أبي ربيعة في كثير من المصادر والمراجع، ولكني لم أجده في ديوانه. وأما قول الراجز، فإنه غير منسوب إلى شاعر

معين في المصادر والمراجع التي ذكرته، ومن المصادر المراجع التي أوردت هذين الشاهدين: (المرادي، 1992، 393-394. والعقيلي، 1980، 347/1-348).

أما المانعون، وهم جمهور النحاة، فإنهم لم يسلموا ذلك كله، فقد أوّلوا المنصوب الثاني (الخبر) على أنه حال، والخبر محذوف، أي: تلقاهم أسداً، أو أنّه خبر (كان) محذوفة، أي: كانوا أسداً. أو أنه منصوب بعامل محذوف، وذلك العامل المحذوف هو خبر (إن)، وكأنه قال: إن حراسنا يشبهون أسداً، ومثله: يا ليت أيام الصبا تكون رواجع (المرادي، 1992، 393-394، والعقيلي، 1980: 347/1-348).

المبحث الأول: نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها في القراءات القرآنية  
الشاهد الأول:

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ قَالَوَا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾

[المائدة:109]. بنصب (علّام).

تخريج القراءة:

قرأ جماعة لفظ (علّام) بنصب الميم" (العكبري، 1996: 463/1). ومن هؤلاء القراء (ابن

خالويه، 1413، ص 41، 42): ابن عباس رضي الله عنه، وابن حيّوة، ويعقوب.

موضع الشاهد:

في قراءة النصب: ﴿علّام﴾ فتكون على قولٍ للنحويين خبراً للحرف الناسخ (إنّ).

توجيه العلماء لهذه القراءة:

اختلف العلماء في توجيه قراءة النصب في ﴿علّام﴾ على تخريجات عدّة يمكن حصرها فيما

يأتي:

التوجيه الأول:

أنّ ﴿علّام﴾ منصوب على الحال، وهذا وجه ابن خالويه، قال في كتابه مختصر في شواذ

القرآن: "إنك أنت علّام الغيوب، بالنصب عن يعقوب على الحال تقديره إنك أنت إله علّام وإنك

أنت المعبود إلهاً"، فهو يجعله منصوباً على الحال ويجعل الخبر محذوفاً تقديره (إله) أو (المعبود)"

(ابن خالويه، 1413، ص: 41، 42).



## التوجيه الثاني:

أَنَّ «عَلَامَ» منصوب على الاختصاص، وهو أول توجيهات الزمخشري، قال في الكشف: "وقرئ (علام الغيوب) بالنصب على أَنَّ الكلام قد تم بقوله: "إِنَّكَ أَنْتَ" أي: إنك الموصوف بأوصافك المعروفة من العلم وغيره" (الزمخشري، 1977: 311/2). وعنه نقله الرازي في تفسيره (الفخر الرازي، 1420: 458/12).

## التوجيه الثالث:

أَنَّ «عَلَامَ» منصوب على النداء، وهذا ثاني توجيهات الزمخشري، فقال: "... نصب عَلَامَ الغيوب على... أو على النداء" (الزمخشري، 1977: 311/2).

## التوجيه الرابع:

وهو للزمخشري أيضا وفيه أَنَّ «عَلَامَ» منصوب على أَنَّهُ صفة لاسم (إِنَّ) (الزمخشري، 1977: 311/2).

وقد اعترض أبو حيان على هذا القول، فقال: "وَهَذَا الْوَجْهُ الْأَخِيرُ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ ضَمِيرَ الْمُتَكَلِّمِ وَضَمِيرَ الْمُخَاطَبِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ وَأَمَّا ضَمِيرُ الْغَائِبِ فَفِيهِ خِلَافٌ شَادُّ، لِلْكَسَائِيِّ" (أبو حيان، 1413: 54/4).

وبناء على ذلك، فإن هذا التوجيه لهذه القراءة ضعيف، قال السيوطي: "لا ينعت الضمير ولا ينعت به مطلقا" (السيوطي، 1399: 175/5، 176).

## التوجيه الخامس:

أَنَّ «عَلَامَ» منصوب على البدلية من الضمير المتصل الكاف في (إِنَّكَ)، وبهذا الوجه تأوَّل السمين الحلبي كلام الزمخشري في أَنَّهُ منصوب على أَنَّهُ صفة من الضمير، وقال: "ولكن يَبْقَى فِيهِ الْبَدَلُ بِالْمَشْتَقِ وَهُوَ أَسْهَلُ مِنَ الْأَوَّلِ" (السمين الحلبي، د.ت: 489/4).

وتضعيف هذا التوجيه من عدة أوجه:

الأول: أَنَّ حمل كلام الزمخشري على ذلك لا يستقيم، ولا يمكن قياس كلامه على كلام سيبويه رحمه الله؛ إذ الزمخشري في عصرٍ بانته فيه المصطلحات النحوية واتضح الفروق بينها، أما سيبويه فالمصطلحات النحوية في عصره -رحمه الله-، لم تكتمل بعد ولم تتمايز كما هي في عصر الزمخشري.

الثاني: أنّ الأصل في البديل أن يكون جامداً، قال الرضي: "والأغلب أن يكون البديل جامداً، بحيث لو حذفت الأول لاستقل الثاني، ولم يحتج إلى متبوع قبله" (الرضي، د.ت، ص 1077). وهذا الوجه نبّه عليه السمين الحلبي في آخر كلامه السابق، لكنّه جعله أسهل من وصف الضمير.

الثالث - وهو وجه لم يذكره السمين الحلبي ولم ينبّه عليه -: "أنّ الجمهور على أنّ الاسم الظاهر لا يُبدل من الضمير الحاضر (المتكلم والمخاطب) إلا إذا أفاد إحاطة أو اشتمالاً أو بعضاً" (السيوطي، 1399: 216/5، 217). فيمتنع عند الجمهور إبدال الظاهر من الضمير بدل كلٍ من كلٍ إذا لم يفد الإحاطة (الأزهري، 1421: 199/2).

#### التوجيه السادس:

أنّ «عَلَامٌ» منصوب على أنّه خبرٌ للحرف الناسخ (إنّ) على لغة من ينصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها. ولم يقل من المتقدمين بذلك -فيما وقفت عليه- إلا السمين الحلبي، قال رحمه الله: "ولم أرهم خرّجوها على لغة من ينصب الجزأين بأنّ وأخواتها ولو قيل به، لكان صواباً" (السمين الحلبي، د.ت: 489/4).

#### تحديد الخبر في الآية الكريمة:

الخبر الذي ذكره العلماء هنا على أحد توجيهين:

الأول: أن يكون خبر الحرف الناسخ الضمير المنفصل (أنت)، وتنصب (عَلَامٌ) على الاختصاص، أو النداء، أو أنها وصف لاسم إنّ، وهذا تقدير الزمخشري، قال: "والتَّقْدِيرُ أَنَّ الْكَلَامَ قَدْ تَمَّ بِقَوْلِهِ إِنَّكَ أَنْتَ، أَي: أَنْتَ الْمُوصُوفُ بِأَوْصَافِكَ الْمُعْرُوفَةِ، مِنَ الْعِلْمِ وَغَيْرِهِ. ثُمَّ نَصَبَ (عَلَامُ الْعُيُوبِ) عَلَى الْإِخْتِصَاصِ، أَوْ عَلَى النَّدَاءِ، أَوْ وَصْفًا لاسم إنّ" (الفخر الرازي، 1420: 458/12).

الثاني: أنّ الخبر محذوف، وهذا التقدير ذكره أبو حيان، قال رحمه الله: "وَقَرَأَ عَلَامٌ بِالنَّصْبِ وَهُوَ عَلَى حَذْفِ الْخَبَرِ لِقِيَمِ الْمَعْنَى فَتَيَمُّ الْكَلَامُ بِالْمُقَدَّرِ فِي قَوْلِهِ إِنَّكَ أَنْتَ أَي: إِنَّكَ الْمُوصُوفُ بِأَوْصَافِكَ الْمُعْرُوفَةِ مِنَ الْعِلْمِ وَغَيْرِهِ" (أبو حيان، 1413: 54/4).

#### رأي الباحث:

وبناء على ما سبق فالأحق بالاتباع والأخذ القول أنّ الخبر واحد في قراءتي الرفع والنصب وهو كلمة (عَلَامٌ)؛ لكونه أليق بالمعنى المراد في الآية الكريمة وأنسب لسياقها، وسبب الترجيح عندي أمران:

الأمر الأول: دلالي.

والأمر الثاني: نحوي.

أما عن الأول فإن اختيار كون (علام) خبرًا هو الأليق بالمعنى، فإنَّ الله تعالى حين يجمع الرسل يوم القيامة يسألهم سبحانه ماذا أجابكم قومكم فيسندون العلم له سبحانه وأنَّه يعلم كل ذلك، قال ابن جرير رحمه الله: "وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: معناه: لا علم لنا إلا علم أنت أعلم به منا، لأنه -تعالى ذكره- أخبر عنهم أنهم قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ أي: إنك لا يخفى عليك ما عندنا من علم ذلك ولا غيره من خفي العلوم وجلها. فإنما نفي القوم أن يكون لهم بما سئلوا عنه من ذلك علم لا يعلمه هو تعالى ذكره، لا أنهم نفوا أن يكونوا علموا ما شاهدوا... وأما الذي قاله ابن جريج من أنَّ معناه: ماذا عملت الأمم بعدكم؟ وماذا أحدثوا؟ فتأويل لا معنى له، لأنَّ الأنبياء لم يكن عندها من العلم بما يحدث بعدها، إلا ما أعلمها الله من ذلك" (الطبري، 2001: 112/9).

وإذا كان المعنى كذلك فإنَّ الأنسب والأقوى للمعنى أن يكون (علام الغيوب) خبرًا؛ ليكون إسناد علم الغيب إليه سبحانه أقوى دلالة في إثبات المعنى الذي ذكره رحمه الله. والأصل أن تحمل قراءة النصب على قراءة الرفع فيكون الخبر فيهما واحدًا؛ إذ الأصل اتفاق المعنى فيهما. وأما عن الثاني: جانب النحو، فليس من توجيه اختاره بعض النحويين في تخرج النصب لكلمة (علام) إلا كان متعقبًا، فمثلاً:

- التوجيه الأول: الذي جعل (علام الغيوم) حالًا معترضًا عليه بأشياء منها أنَّ الحال لا يأتي معرفة، وقالوا: "فيه نظر" (العكبري، 1996: 463/1). وهذا التوجيه يفرُّ من القول بنصب الجزأين بـ (إنَّ) إلى القول بمجيء الحال معرفة، والأصل في الحال أن تكون نكرة، ولا تجيء معرفة إلا مؤولة بالنكرة (ابن مالك، 1420: 734/2).
- والتوجيه الثاني: وهو القول بالنصب على الاختصاص والحمل على المدح قد يُعدُّ من أقرب الوجوه لو سلِّم له تحديد خبر (إنَّ)، وهو لم يسلم.
- والتوجيه الثالث: القول بأن (علام) تعرب منادى، فبالرغم من أنَّ فيه تقديرًا بحذف حرف النداء؛ فإنَّ المعنى لا يستقيم على النداء.

- والتوجيه الرابع: من قولهم إنّ (علامة) منصوبٌ على أنّه صفة لاسم (إنّ) وقد اعترض أبو حيان على هذا القول، فقال: " وَهَذَا الْوَجْهُ... لَا يَجُوزُ لِأَنََّّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ ضَمِيرَ الْمُتَكَلِّمِ وَضَمِيرَ الْمُخَاطَبِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ وَأَمَّا ضَمِيرُ الْغَائِبِ فَفِيهِ خِلَافٌ شَادُّ " (أبو حيان، 1413: 54/4).

- والتوجيه الخامس: أنّ «علامة» منصوب على البدلية من الضمير اسم (إنّ)، وردّ ذلك «بأنّ» اسمها هنا ضمير مخاطب، والمضمر لا يوصف (ابن جني، د.ت: 21/2). مطلقاً عند البصريين، ولا يوصف به (الرضي، 1966: 310/2) وأجيز عند الكسائي وصف ضمير الغائب لإيهامه في قولهم: مررت به المسكين (السمين الحلبي، د.ت: 489/4). فيمتنع عند الجمهور إبدال الظاهر من الضمير بدل كلٍ من كلٍ إذا لم يفد الإحاطة (الأزهري، 1421: 199/2). فلم يبق إلا التوجيه السادس، على إعراب (علامة) خبر، وهي لغة لبعض العرب ثابتة صحيحة. بلا إعراف إلى تأويل أو تقدير.

### الشاهد الثاني

قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْثِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف:54]. بنصب لفظ الجلالة (الله).

### تخريج القراءة:

قال ابن خالويه - رحمه الله تعالى -: " (إنّ ربكم الله) بالنصب عند بعض المدنيين " (ابن خالويه، 1413، ص 44).

ونقل السمين الحلبي في الدر المصون (السمين الحلبي، د.ت: 338/5 ، 339): إنها قراءة بكار.

### موضع الشاهد:

هو مجيء لفظ الجلالة (الله) منصوباً، شاهداً في هذه القراءة لقول بعض النحويين بأنّ (إنّ)

قد تنصب المبتدأ والخبر.

### توجيه العلماء لهذه القراءة:

اختلف العلماء - رحمهم الله - في توجيه قراءة النصب في لفظ الجلالة (الله) على تخريجات

عدة يمكن حصرها فيما يأتي:



## التوجيه الأول:

(إنّ ربكم الله) بنصب الهاء، عطف بيان. وبه قال أبو حيان في البحر المحيط (أبو حيان، 1413: 309/4).

## التوجيه الثاني:

ومنهم من وجّه النصب في لفظ الجلالة (الله) بالنصب على البدلية من اسم (إنّ). قال السمين الحلبي في الدر المصون: "ويتقوّى هذا بنصب الجلالة في قراءة بكار، فإنها فيها بدلٌ..." (السمين الحلبي، د.ت: 338/5، 339).

## التوجيه الثالث:

ومن العلماء من وجّه النصب في لفظ الجلالة (الله) بالنصب على المدح. ذكر ذلك السمين الحلبي في الدر المصون في أحد تخريجاته للآية الكريمة بأن الاسم الموصول (الذي) في الآية الكريمة معطوفاً على المدح، قال: "ويجوز أن يكون معطوفاً على المدح رفعاً أو نصباً" (السمين الحلبي، د.ت: 339/5). ونقل هذا التوجيه أيضاً ابن عادل الحنبلي (ابن عادل، 1998، 140/9).

## التوجيه الرابع:

إنّ لفظ الجلالة (الله) منصوب على أنه خبر للحرف الناسخ (إنّ) على لغة من ينصب الجزأين (بإنّ) وأخواتها (السمين الحلبي، د.ت: 339/5).

وفي معجم القراءات للدكتور عبداللطيف في أحد توجيهاته للآية الكريمة أنها: "على نصب (إنّ) الاسم والخبر على مذهب من قال به" (الخطيب، د.ت: 70/3). واحتج ببعض شواهد هذه اللغة. رأي الباحث:

يختار الباحث في هذه القراءة توجيه نصب لفظ الجلالة (الله) على أنّ الخبر جاء على لغة من ينصب ب(أنّ) الجزأين، والذي حملني على ذلك أمران: الصنعة النحوية والدلالة. فأما الصنعة النحوية فحملُ قراءة النصب في لفظ الجلالة (الله) على أنه عطف بيان لا أرّجحه لسببين:

الأول: أنّ عطف البيان لا بد من جموده (السيوطي، 1399: 190/5)، ولفظ الجلالة (الله) مشتق، ولأنّ البيان يجري مجرى النعت (المبرد، 1994: 211/4).

والثاني: أن عطف البيان سُيِّيَ به؛ لأنه تكرر الأول لزيادة بيان (السيوطي، 1399: 190/5)، وليس لفظُ الجلالة هنا تكرارًا، بل هو معنى مقصود مختلفٌ أشمل من اللفظ السابق في دلالته؛ إذ إن معنى الربوبية يختلف عن معنى الألوهية.

وكذلك القول بأن لفظ الجلالة (الله) بدلًا لا أُرَجِّحُه؛ لأنَّ البديل هو تابع مقصود بالحكم (ابن هشام، 1383، ص308)، وليس المُبدل منه، أما الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ﴾ [الأعراف:54]. فلفظ الربوبية مقصود ومراد، ولفظ الألوهية مقصود ومُراد، وهذه من طرائق القرآن الكريم؛ إذ يُقيم الحُجَّة على الناس بالاستدلال بالربوبية على الألوهية فإن الربَّ الذي فَعَلَ، وفَعَلَ هو الإله الذي يجبُ أن يُعْبَد؛ فكلاهما مقصودان في الحكم.

فالذي أختاره في توجيه قراءة النصب أنه يُعرب لفظ الجلالة (الله) خبرًا؛ فالمُخْبَر عنه (الرب) والخبر في الآية الكريمة هو لفظ الجلالة (الله) و (الذي..) صفة لاسم الجلالة، كما ذكر ذلك محمد بن الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير: "وَقَدْ جُعِلَ الْمُخْبَرُ عَنْهُ الرَّبُّ، وَالْخَبَرُ اسْمُ الْجَلَالَةِ: لِأَنَّ الْمَعْنَى أَنَّ الرَّبَّ لَكُمْ الْمَعْلُومُ عِنْدَكُمْ هُوَ الَّذِي اسْمُهُ الدَّالُّ عَلَى ذَاتِهِ: اللَّهُ، لَا غَيْرُهُ مِمَّنْ لَيْسَ لَهُ هَذَا الْاسْمُ" (ابن عاشور، 1984: 8 / 158).

وقال: "وَقَوْلُهُ: الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ صِفَةً لِاسْمِ الْجَلَالَةِ، وَالصِّلَةُ مُؤَدِّنَةٌ بِالْإِيمَاءِ إِلَى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ الْمُتَقَدِّمِ، وَهُوَ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ لِأَنَّ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَكْفِيهِمْ دَلِيلًا عَلَى انْفِرَادِهِ بِالْإِلَهِيَّةِ" (ابن عاشور، 1984: 8 / 158).

فيكون قد دل معنى الآية الكريمة على أن الخبر في الآية هو لفظ الجلالة (الله)، وهذا قد أفاد في تحديد الموقع الإعرابي للكلمة، ففي قراءة الرفع الخبر هو لفظ الجلالة (الله)، وفي قراءة النصب في أحد التوجهات الخبر هو لفظ الجلالة (الله)، فهنا تحدد الخبر في الآية الكريمة في قراءة الرفع والنصب على لفظ الجلالة (الله) من الناحية الإعرابية، فتوافق معنى الآية مع توجيهها الإعرابي.

الشاهد الثالث:

قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأعراف:194]. بنصب (عبادًا).



## تخريج القراءة:

قال ابن خالويه في مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع في قوله تعالى: "(عباد أمثالكم) بنصب اللام (ابن خالويه، د.ت: 48). ونسبها إلى سعيد أيضاً ابنُ جني في المحتسب (ابن جني، 1999: 270 / 1).

## رد القراءة:

حاول بعض المعربين للقرآن وهو أبو جعفر النحاس ردَّ هذه القراءة، لمخالفتها السواد من القراء، والمشهور من قول النحويين، فقال: "وهذه القراءة لا ينبغي أن يقرأ بها... أنها مخالفة للسواد والثانية أن سيوييه يختار الرفع في خبر (إن) إذا كانت بمعنى (ما)، والثالثة أن الكسائي زعم أن (إن) لا تكاد تأتي في كلام العرب بمعنى (ما) إلا أن يكون بعدها إيجاب" (النحاس، 1988: 168/2). واعترض أبو حيان على ذلك، فقال: "وكلام النحاس هذا هو الذي لا ينبغي؛ لأنها قراءة مروية عن تابعي جليل، ولها وجه من العربية..." (أبو حيان، 1413: 440/4).

## موضع الشاهد:

على قراءة النصب تكون (عبادًا) خبراً ل(إن)، فتنصب (إن) الجزأين المبتدأ والخبر، وفي قراءة سعيد بن جبير موطن الشاهد بتخفيف النون من (إن) على أن تكون بمعنى (ما) وبنصب قوله (عبادًا) وأمثالكم) والمعنى بهذه القراءة، كما ذكر ابنُ عطية في المحرر الوجيز هو "تحقير شأن الأصنام ونفي مماثلتهم للبشر، بل هم أقل وأحقر إذ هي جمادات لا تفهم ولا تعقل (ابن عطية، 1982: 489/2).  
توجيه العلماء لهذه القراءة:

لقد اختلف العلماء في توجيه قراءة النصب في كلمة (عبادًا) على تخريجات عدة يمكن حصرها فيما يأتي:

## التوجيه الأول:

أن (عبادًا) بالنصب خبر ل(إن) النافية التي بمنزلة (ما) الحجازية، وقد وجّه الزمخشري بذلك في الكشف فقال: "ما الذين تدعون من دون الله عبادًا أمثالكم، على إعمال (إن) النافية عمل (ما) الحجازية" (الزمخشري، 1977: 544/2).

ويبدو أن هذا هو اختيار المفسرين، قال أبو حيان: "وَأَتَّفَقَ الْمُفَسِّرُونَ عَلَى تَخْرِيجِ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ عَلَى أَنَّ إِنْ هِيَ النَّافِيَةُ أَعْمِلَتْ عَمَلَ مَا الْحِجَازِيَّةِ فَرَفَعَتِ الْإِسْمَ وَنَصَبَتِ الْخَبَرَ" (أبو حيان، 1413: 440/4).

وإعمال (إن) النافية عمل (ليس) أو (ما) الحجازية مسألة خلافية عند النحويين، قال ابن مالك في شرح التسهيل: "وأكثر النحويين يزعمون أنّ مذهب سيبويه في (إن) الإهمال، وكلامه مشعرٌ بأن مذهبه فيها الإعمال" (ابن مالك، 1990: 375/1)، وقد قال بعمل (إن) عمل (ليس) الكسائي، والمبرد، وأكثر الكوفيين، وابن السراج، والفارسي، وابن جني، وابن مالك، ومنع إعمالها الفراء، وأكثر البصرية (السيوطي، 1399: 116/2).

### التوجيه الثاني:

ومتهم من وجه (عبادًا) بالنصب على الحال، وهذا توجيه العكبري قال في إعراب القراءات الشواذ: "ويقراً على هذا الوجه (عبادًا) بالنصب على الحال" (العكبري، 1996: 579/1).  
وَيُفَصِّلُ هَذَا الْوَجْهَ أَبُو حِيَانَ فِي الْبَحْرِ الْمَحِيطِ فَيَجْعَلُ (عِبَادًا): "عَلَى أَنَّهُ حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ الْمُحذُوفِ الْعَائِدِ مِنَ الصِّلَةِ عَلَى (الَّذِينَ) وَ(أَمْثَالِكُمْ) بِالرَّفْعِ عَلَى الْخَبَرِ أَي: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُوهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ فِي حَالِ كَوْنِهِمْ عِبَادًا أَمْثَالَكُمْ فِي الْخَلْقِ أَوْ فِي الْمَلِكِ فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونُوا آلِهَةً" (أبو حيان، 1413: 4/440).

فهذا التوجيه يحمل على أن تكون (إن) المخففة مهمله ومن ثم يكون (الذين) مبتدأ (وتدعون) صلتها، والعائد محذوف و(عبادًا) حال من ذلك العائد المحذوف، وأمثالكم الخبر. وقضية مجيء الحال من الضمير المحذوف أجازها بعض النحويين (الخرائط، 1426، ص 16).

### التوجيه الثالث:

أنّ (عبادًا) بالنصب هنا على إضمار فعلٍ وتقدير ذلك: "إنّ الذين تدعون من دون الله تدعون عبادًا أمثالكم". قال أبو حيان: "إنهم تأولوا المنصوب على إضمار فعل" (أبو حيان، 1413: 4/440). وكذا ذكرها السمين الحلبي (السمين الحلبي، د.ت: 5/541).

### التوجيه الرابع:

أن يكون (عبادًا) بالنصب خبرًا ل(إن) على لغة نصب الجزأين ب(إن) وأخواتها. وهي المخففة من الثقيلة، قال أبو حيان في التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل عند تخريجه للآية، واستبعاده لتخريج ابن جني بأنّ (إن) هي النافية: "ولا يتعين هذا التخريج، بل تحتمل هذه القراءة الشاذة أن تكون هي المخففة من الثقيلة، ويكون قد عملها ونصب الخبر بها على حد ما جاء ذلك في (إن) المشددة في قول عمرو بن أبي ربيعة: (إنّ حراسنا أسدًا). وهذا التخريج أحسن، بل يتعين لتوافق القراءتين، وأما تخريج أبي الفتح ففيه تنافي القراءتين ولا يناسب هذا التنافي في القرآن، بل يستحيل

ذلك، إذ قراءة التشديد تقتضي أن يكونوا عبادًا أمثالهم، وقراءة التخفيف على تخريج أبي الفتح تقتضي أن لا يكونوا عبادًا أمثالهم، وهو محال في كلام الله تعالى" (أبو حيان، 1421: 278/4). وفي روح المعاني قال الألوسي: "وقيل إنها المخففة من المثقلة وأنها على لغة من نصب بها الجزأين" (الألوسي، 1415: 135/5).

## رأي الباحث:

فيما يخص التوجيه الأول وهو عمل (إن) النافية عمل (ما) الحجازية، فلا أختاره لما يأتي: فقد اختلف النحويون في المسألة، فأجازها بعضهم ومنعها آخرون وفي إجازتها ضعف من جهة الصناعة، وبهذا وجه ابن جني في المحتسب، فقال: "فكأنه قال: ما الذين تدعون من دون الله عبادًا أمثالكم، فأعمل (إن) (إعمال) (ما)، وفيه ضعف؛ لأن (إن) هذه لم تختص بنفي الحاضر اختصاص (ما) به، فتجري مجرى (ليس) في العمل، ويكون المعنى: إن هؤلاء الذين تدعون من دون الله إنما هي حجارة أو خشب، فهم أقل منكم، لأنكم أنتم عقلاء ومخاطبون، فكيف تعبدون ما هو دونكم؟" (ابن جني، 1999: 270/1).

- وأما النصب على الحالية على أن (إن) مخففة من الثقيلة وأهملت، فمذهب النحاة في ذلك الإهمال غالباً، وفيها الاحتياج إلى تقدير ولا حاجة إلى القول بالتقدير.
- وأما في التوجيه الثالث، وهو النصب على إضمار فعل، فهو مقبول على مذهب البصريين في تقدير مثل ذلك، لكن لا إعواز إلى إضمار خبر هنا، ما دام المعنى واضحاً.
- وأما القول بردّ القراءة كما فعل النحاس فأقول: لا يصلح بل لا يصح أن تُعامل قراءة قرآنية بهذا ولو وضفت بالشذوذ، ما دامت أنها واردة بسند صحيح، وكيف يُقبل أن تُردّ قراءة قرآنية لمخالفتها قول النحاة مع أنهم قد يحتجون بقول مجهول من العرب (عيد، 1976، ص 97).
- وأجمل بقول ابن حزم: "والعجب ممن إن وجدَ لأعرابي جلفٍ أو لأمريء القيس أو الشماخ أو الحسن البصري لفظاً في شعر أو نثر جعله في اللغة، واحتج به وقطع به على خصمه، ولا يستشهد بكلام خالق اللغات ولا بكلام الرسول ﷺ - وهو أفصح العرب" (ابن حزم، د.ت: 36/4).
- ولذا فاختيار الباحث أن تكون القراءة جائية على لغة من ينصب بالحرف الجزأين. فأرى أنه الأولى فلا تأويل أو تمحل؛ ولأنّ فيه توافقاً بين القراءتين في المعنى، قراءة الرفع، وقراءة النصب التي هي موضع الشاهد.

### الشاهد الرابع:

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السجدة: 22]. بنصب (منتقمين).

### تخريج القراءة:

قراءة الجماعة (منتقمون) بالرفع، خبراً ل(إنّ). وقرئ بالشاذ (منتقمين) بالياء. ففي معجم القراءات لعبد اللطيف الخطيب: "وقرئ في الشاذ (منتقمين) بالياء" (الخطيب، د.ت: 233 / 7).

### موضع الشاهد:

على قراءة النصب (منتقمين) بالياء، يكون خبراً ل(إنّ)، والاسم والخبر منصوبان على لغة من ينصب الجزأين (بيّاناً) وأخواتها عند من يُجيز ذلك.

### توجيه العلماء لهذه القراءة:

لم أقف إلا على توجيهين ذكر أحدهما الدكتور عبد اللطيف الخطيب في معجم القراءات، والآخر ذكره الفيومي في المصباح المنير:

### التوجيه الأول:

وهو بإضمار فعل يكون خبراً، وهذا جار على طريقة علماء البصرة ومن تابعهم، عند توجيهاتهم للغة نصب الجزأين، يكون المنصوب الثاني عندهم منصوباً بعامل محذوف، وقد أولوا كثيراً من الشواهد كما في أكثر شواهد بحثي هذا.

قال العلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي في المصباح المنير: "وفي الشاذ (إننا من المجرمين منتقمين) وهو مؤول والتقدير: إننا نكون من المجرمين منتقمين" (الفيومي، 1987).

### التوجيه الثاني:

أنّ (منتقمين) بالنصب على لغة من ينصب الجزأين (بيّاناً) وأخواتها، عند بعض النحويين، وممن وقفت عليه قد نص على هذا التوجيه الدكتور عبداللطيف الخطيب في معجم القراءات فقال: "وقرئ في الشاذ (منتقمين) بالياء، ولعله من نصب (إنّ) الاسم والخبر (الخطيب، د.ت: 223 / 5).

فيكون تخريج هذه القراءة في التوجيه الثاني على لغة من ينصب الجزأين (بيّاناً) وأخواتها، الذي زعم بعض العلماء أنها لغة جماعة من تميم، كابن سلام، وأبي حنيفة الدينوري.

## رأي الباحث:

أرى أنّ توجيه النصب بإضمار فعل أبعد، لاعتماده على التقدير، وهذا التقدير تبنّاه المخالفون لهذه اللغة، وهي لغة ثابتة عن بعض العرب ينصبون فيها الجزأين (بإنّ) وأخواتها.

## الشاهد الخامس:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالْعِزِّ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾. [الطلاق: 3]. بنصب (بالغاً).

## تخريج القراءة:

هي قراءة المفضل، قاله الزمخشري (الزمخشري، 1977: 6/145)، وكذا القرطبي (القرطبي، 1964: 18/162) وضبط التركيب أبو حيان، فقال: "(بِالْغَا) بِالنَّصْبِ، (أَمْرُهُ) بِالرَّفْعِ" (أبو حيان، 1413: 8/279). وتبعهم على إثبات القراءة بنصب بالغ السمين الحلبي في الدر المصون (أبو حيان، 1413: 8/279).

## موضع الشاهد:

الشاهد على القراءة بالنصب هو قوله (إِنَّ اللَّهَ بِالْغَا...). حيث جاء خبر (إِنَّ) منصوبًا على لغة من ينصب الاسم والخبر بها، عند من يُجيز ذلك من النحويين.

## توجيه العلماء لهذه القراءة:

اختلف العلماء في توجيه قراءة النصب في (بالغاً) على تخريجات عدة يمكن حصرها فيما يأتي:

## التوجيه الأول:

أَنَّ (بِالْغَا) مَنْصُوبٌ عَلَى الْحَالِ، قَالَ الزَّمْخَشَرِيُّ فِي الْكَشَافِ: "وَقَرَأَ الْمَفْضَلُ: (بِالْغَا) أَمْرُهُ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ) خَبْرٌ (إِنَّ)، وَ(بِالْغَا) حَالٌ" (الزمخشري، 1977: 6/145).

وقال أبو حيان في البحر المحيط: "والمفضل أيضًا: (بِالْغَا) بِالنَّصْبِ، (أَمْرُهُ) بِالرَّفْعِ، فَخَرَّجَهُ الرَّزْمَخَشَرِيُّ عَلَى أَنَّ (بِالْغَا) حَالٌ، وَخَبْرٌ (إِنَّ) هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ)" (أبو حيان، 1413: 8/279).

واستظهره السمين الحلبي في الدر المصون من قولي الزمخشري فقال: "وفيه وجهان، أظهرهما: وهو تخريج الزمخشري أنّ يكون (بالغاً) نصبًا على الحال، و (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ) هو خبرٌ (إِنَّ) تقديره: إنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا بِالْغَا أَمْرُهُ..." (السمين الحلبي، د.ت: 10/353، 354).

### التوجيه الثاني:

أن (بالغاً) منصوب على أنه خبر للحرف الناسخ (إنّ) على لغة من ينصب الجزأين (بإنّ) وأخواتها. نص عليه أبو حيان رحمه الله في البحر المحيط: "وَيَجُوزُ أَنْ تُخْرَجَ هَذِهِ الْقِرَاءَةُ عَلَى قَوْلِ مَنْ يَنْصِبُ بَأَنَّ الْجُزْأَيْنِ" (أبو حيان، 1413: 8/279). وتبعه على جواز هذا الوجه السمين الحلبي في الدر المصون " (السمين الحلبي، د.ت: 354/10). وشهاب الدين الألوسي في روح المعاني (الألوسي، 1415: 332/14).

### رأي الباحث:

في هذا الشاهد ذكر النحويون التوجيهين السابقين في نصب (بالغاً)، إما على الحالية أو على أن تكون خبراً ل(إنّ) على لغة من ينصب بها الجزأين، والمختار عندي هو الأخير، لسببين:  
الأول: يخص الصنعة اللغوية:

وهو أنّ تقدير الكلام على الحالية سيجعل الأسلوب رقيقاً، على النحو الآتي: (إنّ الله - بالغاً أمره - قد جعل الله لكل شيء قدرًا). فلفظ الجلالة (الله) اسم (إنّ). وجملة (قد جعل الله لكل شيء قدرًا) هي الخبر. وفيه مجيء الاسم الظاهر لفظ الجلالة موضع المضمرة، وكان الأصل أن يقال: ((إنّ الله - بالغاً أمره - قد جعل لكل شيء قدرًا)).  
الثاني: يخص الدلالة:

وهو أنّ الدلالة على تقدير الحالية ليست واضحة؛ وأوضح منها الدلالة على تقدير الخبر، ففيه تحقق بلوغ أمره سبحانه في كل أمر يُقدّره.

### المبحث الثاني: نصب الجزأين ب(إنّ) وأخواتها في الآثار الواردة في كتب الحديث

لم أقف على شواهد كثيرة في هذا الباب، والذي وقفت عليه أثاران جاء عن صحابييين اثنين:

### الأثر الأول:

قول أبي هريرة -رضي الله عنه- في حديث الشفاعة الكبرى الذي رواه: (والذي نفسُ أبي هريرة بيده إنَّ قَعَرَ جَهَنَّمَ لَسَبْعِينَ خَرِيْفًا) (مسلم، 1955).

### قال السيوطي:

" في أكثر الأصول لسبعين بالياء" (السيوطي، 1996: 266/1). يقصد أصول كتاب صحيح مسلم، فقد ورد الأثر في أكثرها بالياء (لسبعين خريفاً).



الشاهد في الأثر:

قوله: "إنَّ قعر جهنم لسبعين"؛ إذ نصب كلمة (سبعين) مع أنَّها خبر لـ(إنَّ) على لغة من ينصب الجزأين بـ(إنَّ) وأخواتها على ما سيأتي بحثه.  
توجهات العلماء لهذا الشاهد:  
التوجيه الأول:

وهو مذهب الجمهور بحمل الكلام على غير ظاهره بأحد تقديرين:  
- حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مكانه، والتقدير (قعر جهنم لسير سبعين).  
- أن يكون سبعين ظرف زمان منصوبًا، ويكون (قعر) مصدرًا، فيخبر بالظرف عن المصدر، وفيه خبر إن محذوف تقديره كائن أو مستقر، أي إنَّ قعر جهنم لكائن في سبعين خريفًا.  
واختار ابن مالك مذهب الظرفية فقال: "ولسبعين خريفًا على أنه ظرف، و(قعر) مصدر وأُخبر به عن المصدر" (ابن مالك، 1990: 10/2). أي بالظرف.

التوجيه الثاني:

أن يكون على مذهب بعض الكوفيين ومن تابعهم في كونها جاءت على لغة من ينصب بالحرف (إنَّ) كلا الجزأين.  
سراي الباحث:

إنَّ الشاهد لا يحتاج إلى جميع هذه التأويلات التي ذكرها أصحاب الرأي الأول، وأنَّ الأثر يُعدُّ - في نظري- شاهدًا صحيحًا يَعْضُدُّ هذه اللغة الجائية عن بعض العرب في نصب الجزأين بالحرف الناسخ؛ فلا نحتاج إلى تأويل أو تقدير وما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إلى تقدير.

الأثر الثاني

قول ورقة بن نوفل: "ليتني فيها جذعًا".

الشاهد في الأثر:

في قوله (ليتني...جذعًا) حيث نصب كلمة (جذعًا) على قولٍ لبعض النحويين، فتكون خبرًا لـ(ليت).

توجهات النحويين للأثر:

اختلفت تخرجات العلماء لهذا الشاهد على النحو الآتي:

### التوجيه الأول:

يرى أصحابه تأويل شاهد النصب (جدعًا) على جهة لا تخرج التركيب عن قاعدته المشهورة، ولهم في ذلك تأويلان:

الأول: على أنّ (جدعًا) خبر كان المحذوفة، وكان بجملتها هي خبر (ليت)، قال القاضي عياض: "والتقدير: يصح أن يكون جدعًا منصوبًا على أنه خبر كان المحذوفة، والتقدير: يا ليتني أكون فيها جدعًا، وهذا على طريقة الكوفيين" (القاضي عياض، 1998: 488/1).

الثاني: على أن يكون (جدعًا) حالًا من خبر محذوف مقدر، وهذا مذهب جماهير النحويين من البصريين ومن تابعهم. ويختره القاضي فيقول: "ووجه النَّصْب عندي فيه وأظهره: كونه على الحال، وخبر ليت مُضمَّرٌ في "فما"، تقديره: ليتني في أيَّام نبوتك حيٌّ، أو لأيامها مدرك، وفي حال شببية وقوة وصحة لُنصرتك، إذ كان قد أسنَّ وعي عند قوله هذا، كما جاء في الحديث (القاضي عياض، 1998: 488/1).

### التوجيه الثاني:

يرى أصحابه أن ورود كلمة (جدعًا) منصوبة إنما هو لإعرابها خبرًا ل(ليت) على لغة من ينصب بها الاسم والخبر، فقد ذكر الشاهد ابن الطيب الفاسي ضمن ما استدل به على هذه اللغة، فقال: "وفي الحديث قال (ورقة): "يا ليتني فيها جدعًا". وهي فاشية في الحديث جدًا" (السيوطي، 2002: 680/1).

ويبدو لي أن معنى قول الفاسي: "وهي فاشية في الحديث جدًا" أنه يقصد الرواية (يا ليتني فيها جدعًا) ولا يقصد بالفشو كثرة الورد في الحديث؛ لأنّ شواهد من الحديث قليلة، فيُحتمل قوله بكثرة الفشو أي انتشار وصحة مجيء رواية (ليتني فيها جدعًا).

### رأي الباحث

أولاً: الرواية (ليتني فيها جدعًا) ثابتة صحيحة بالنصب، ولم أقف على قول لأحد يطعن فيها، قال القاضي: "كذا وقع الحرف في أكثر الروايات في الأم، وفي كتاب البخاري جدعًا بالنصب" (القاضي عياض، 1998: 488/1).

ثانياً: القول بتقدير كان كما نُقل عن الخليل، والكسائي في مثل هذه المواضع محتمل قريب؛ إذ كثرة ورود كان في هذه المواضع تستجيز حذفها، فحذف ما يعلم جائز (العقيلي، 1980: 243/1).



ثالثا: الذي أُرِجِحُه هو قبول الأثر على لغة من ينصب بليت الجزأين، فهي لغة ثابتة عن بعض

العرب.

النتائج:

بعد الانتهاء من هذا البحث الموسوم بـ (نصب الجزأين بـ(إنّ) وأخواتها: دراسة نحوية تطبيقية لشواهد محدودة من القرآن الكريم والأثر)، ومن خلال تطبيق ذلك على القراءات القرآنية والآثار الواردة في كتب الحديث، فقد تم التوصل إلى النتائج الآتية:

- أن الخلاف بين النحاة لم يقتصر على جواز نصب الخبر بهذه الحروف الناسخة؛ كونها تشبه الفعل، وإنما امتد الخلاف بينهم إلى ما هي الحروف التي ورد نصب خبرها بها، فممنهم من قصر ذلك على (إنّ) مكسورة الهمزة، وممنهم من قصره على ليت، وممنهم من جعله من عملها كلها.
- أن نصب الجزأين (الاسم والخبر) بـ(إنّ) وأخواتها هو مذهب بعض الكوفيين، وبعض العلماء، وقد نسبوا ذلك إلى قبيلة تميم.
- أن المنكرين لنصب الجزأين بـ(إنّ) وأخواتها، وهم الجمهور، لم يقبلوا هذا القول، ولهذا فقد تأولوا تلك الشواهد، وخرجوها تخريجات أخرى، فرأوا أن المنصوب الثاني (الخبر) ليس معمولا للحرف الناسخ، وإنما هو معمول لعامل آخر.
- كان من أبرز التخريجات أن الجزء الثاني المنصوب إنما هو معمول الخبر المحذوف، أو أنه حال، أي إنّه إما خبرا لـ(كان) المحذوفة والتي هي خبر (إن)، أو إنه حال.
- استشهد القائلون بالجواز بعدد من الشواهد الشعرية، وكان أبرزها بيت عمر بن أبي ربيعة، إلا أن ما يؤخذ عليهم في هذا أن هذا الشاهد غير موجود في ديوان الشاعر، كما ذكر محمد محيي الدين عبد الحميد.
- نالت القراءات القرآنية نصيبا وافرا من الشواهد على نصب الخبر بـ(إنّ) وأخواتها، وعلى الرغم من ذلك فقد تأول بعض المفسرين ذلك، وخرّجوا الشواهد تخريجا آخر.
- ليس لنا أن نحكم على لغة صحّت عن العرب الفصحاء بالرّد أو الغلط، فاللغات الواردة عن هؤلاء كلها حجة كما قرر النحاة، وربما نقول إنها خلاف الأولى.
- هذه اللغة بالشواهد التي صحّت عن العرب الفصحاء، وإنّ كانت تخالف المشهور من لغات العرب من ناحية نصبها لجزأي الجملة الاسمية، فإنها تُقبل على أن تكون لغة أقلّ فصاحة من المشهورة.

- قبول هذه اللغة يوسّع أساليب الاستخدام العربي، ويُيسر على الناطقين، ويفتح أساليب القول، فيزيد اللغة جمالاً فوق جمال.

## المراجع:

- الأزهري، خالد بن عبدالله. (1421). *شرح التوضيح على التصريح* (محمد باسل عيون السود، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- الأزهري، محمد بن أحمد. (1976). *تهذيب اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق) الدار المصرية.
- الألوسي، شهاب الدين. (1415). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (علي عبد الباري عطيه، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1400). *صحيح البخاري - المسمى (الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسننه وأيامه)* (محب الدين الخطيب، تحقيق ط.1). دار إحياء التراث.
- ابن جني. (1999). *المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها* (علي النجدي ناصف، وأخران. تحقيق)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية.
- ابن جني. (د.ت). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق)، دار الهدى للطباعة والنشر.
- ابن جني. (د.ت). *حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك*، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (د.ت). *الإحكام في أصول الأحكام* (الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق)، دار الآفاق الجديدة.
- أبو حيان. (1413). *البحر المحيط* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- أبو حيان. (1421). *التنزيل والتكميل* (حسن هندراوي، تحقيق ط.1)، دار القلم.
- ابن خالويه. (1992). *إعراب القراءات السبع وعللها* (عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، تحقيق)، مكتبة الخانجي.
- ابن خالويه. (د.ت). *مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع*، مكتبة المتنبي.
- الخراط، أحمد بن محمد. (1426). *مُشكّل إعراب القرآن*، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الخطيب، عبداللطيف. (د.ت). *معجم القراءات*، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). *سنن أبي داود* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق). المكتبة العصرية.
- الرضي. الشريف. (د.ت). *شرح كافية ابن الحاجب* (حسن الحفظي، تحقيق)، جامعة الإمام محمد بن سعود.
- الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي. (1966). *شرح الرضي لكافية ابن الحاجب*، (حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، ويحي بشير مصطفى، تحقيق ط.1)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الزبيدي، محمد مرتضى. (1994). *تاج العروس من جواهر القاموس* (علي شيري، تحقيق)، دار الفكر.
- الزركلي، خير الدين. (2002). *الأعلام* (ط.15). دار العلم للملايين.



- الزمخشري، محمود بن عمر. (1977). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (مجد مرسي عامر، تحقيق ط.2)، دار المصنف.
- السمين الحلبي. (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (أحمد الخراط، تحقيق)، دار القلم.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب* (عبد السلام هارون، تحقيق ط.3)، مكتبة الخانجي.
- ابن سيده، علي. (د.ت). *المحكم والمحيط الأعظم*، دار الكتب العلمية.
- السيوطي، جلال الدين. (1399). *ممع الهوامع شرح جمع الجوامع* (عبد العال سالم مكرم، تحقيق)، دار البحوث العلمية.
- السيوطي، عبد الرحمن. (1996). *الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج* (أبو اسحق الحويبي الأثري، تحقيق ط.1)، دار ابن عفان للنشر والتوزيع.
- السيوطي، عبد الرحمن. (2002). *فيض نشر الانشراح من طي روض الاقتراح ومعه الاقتراح في أصول النحو وجدله* (محمود فجال، تحقيق ط.2)، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
- الشلوبين، أبو علي. (1413). *المقدمة الجزولية* (تركي بن سهو العتيبي، تحقيق)، مكتبة الرشد.
- الطبري، محمد بن جرير. (2001). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- ابن عادل، عمر بن علي. (1998). *اللباب في علوم الكتاب* (تفسير ابن عادل)، (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (1982). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (المجلس العلمي بفاس، تحقيق ط.2)، مطابع فضالة.
- العقيلي، بن عقيل. (1980). *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق ط.20)، دار التراث.
- العكبري، أبو البقاء. (1995). *اللباب في علل البناء والإعراب* (غازي مختار طليمات، وعبدالإله نهمان، تحقيق ط.1)، دار الفكر.
- العكبري، أبو البقاء. (1996). *إعراب القراءات الشواذ* (محمد السيد أحمد عزوز، تحقيق ط.1)، عالم الكتب.
- عيد، محمد. (1976). *الرواية والاستشهاد باللغة: دراسة... في ضوء علم اللغة الحديث*، عالم الكتب.
- الفخر الرازي. (1420). *التفسير الكبير* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (1998). *القاموس المحيط* (ط.6). مؤسسة الرسالة.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (1987). *المصباح المنير على الشرح الكبير*، مكتبة لبنان.
- القاضي عياض. (1998). *إكمال المعلم بفوائد مسلم*، (يعني إسماعيل، تحقيق ط.1)، دار الوفاء.



- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. (1964). الجامع لأحكام القرآن، (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق ط.2)، دار الكتب المصرية.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1995). الجامع لأحكام القرآن (هشام سمير البخاري، تحقيق ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- ابن مالك، جمال الدين. (1402). شرح الكافية الشافية (عبد المنعم هريدي، تحقيق ط.2)، دار المأمون.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله. (1990). شرح التسهيل (عبد الرحمن السيد، وبدوي المختون، تحقيق ط.1)، دار هجر المبرد. (1994). /مقتضب (محمد عبد الخالق عضيمة، تحقيق)، المجلس الأعلى للثئون الإسلامية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. (1955). صحيح مسلم، (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1994). لسان العرب (ط.3) دار صادر.
- النحاس، أحمد بن محمد. (1988). إعراب القرآن (زهير غازي زاهد، تحقيق ط.3)، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية.
- ابن هشام، عبد الله. (1383). شرح قطر الندى وبل الصدى (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق)، القاهرة.

## References

- Ibn Jinnī. (1999). *al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh Shawādh al-qirā'āt & al-īdāh 'anhā* ('Alī al-Najdī Nāṣif & Ākhrān. taḥqīq), al-Majlis al-A'lá lil-Shu'ūn al-Islāmiyah bi-Jumhūriyat Miṣr al-'Arabiyah, (in Arabic).
- Ibn Jinnī. (N. D). *al-Khaṣā'is* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq), Dār al-Hudá lil-Tibā'ah & al-Nashr, (in Arabic).
- Ibn Jinnī. (N. D). *Ḥāshiyat al-Ṣabbān 'alá Sharḥ al-Ushmūnī 'alá Alfīyat Ibn Mālik*, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, (in Arabic).
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd. (N. D). *al-Iḥkām fī uṣūl al-Aḥkām* (al-Shaykh Aḥmad Muḥammad Shākir, taḥqīq), Dār al-Āfāq al-Jadīdah, (in Arabic).
- Ibn Khālawayh. (1992). *īrāb al-qirā'āt al-Sab' & 'ilāliḥā* ('Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Uthaymīn, taḥqīq), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).
- Ibn Khālawayh. (N. D). *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī'*, Maktabat al-Mutanabbī, (in Arabic).
- Ibn Sīdah, 'Alī. (N. D). *al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A'zam*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn 'Ādil, 'Umar ibn 'Alī. (1998). *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb (tafsīr Ibn 'Ādil)*, ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, & 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir. (1984). *al-Taḥrīr & al-tanwīr*, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, (in Arabic).
- Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. (1982). *al-Muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Aziz* (al-Majlis al-'Ilmī bi-Fās, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed.), Maṭābi' Faḍālah, (in Arabic).
- Ibn Mālik, Jamāl al-Dīn. (1402). *sharḥ al-Kāfiyah al-shāfiyah* ('bdālmn 'm Harīdī, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed), Dār al-Ma'mūn, (in Arabic).



- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (1990). *Sharḥ al-Tashīl* (‘Abd al-Raḥmān al-Sayyid, & Badawī al-Makhtūn, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār Hajar, (in Arabic).
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1994). *Lisān al-‘Arab* (3<sup>rd</sup> ed) Dār Ṣādir, (in Arabic).
- Ibn Hishām, ‘Abd Allāh. (1383). *Sharḥ Qaṭar al-Nadā & ball al-Ṣadā* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqīq), al-Qāhirah, (in Arabic).
- Abū Ḥayyān. (1413). *al-Baḥr al-Muḥīt* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Abū Ḥayyān. (1421). *al-Tadhīl & al-takmil* (Ḥasan Hindāwī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- Abū Dā‘ūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath. (N. D). *Sunan Abī Dā‘ūd* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqīq). al-Maktabah al-‘Aṣriyah, (in Arabic).
- al-‘Azharī, Khālīd ibn ‘Abd Allāh. (1421). *Sharḥ al-Tawḍīḥ ‘alā al-Tasrīḥ* (Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-‘Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1976). *Tahdhib al-lughah* (‘Abd al-Salām Ḥarūn, taḥqīq) al-Dār al-Miṣriyah, (in Arabic).
- al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. (1415). *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm & al-Sab‘ al-mathānī* (‘Alī ‘bdālbāry ‘Aṭīyah, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1400). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī-al-musammā (al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūl Allāh-ṣallā Allāh ‘alayhi & sallam-wsnnh & ayyāmuḥ* (Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed) Dār Iḥyā‘ al-Turāth, (in Arabic).
- al-Kharrāt, Aḥmad ibn Muḥammad. (1426). *Mushkil Ṭ-rāb al-Qur‘ān*, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭībā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, (in Arabic).
- al-Khaṭīb, ‘Abd al-Laṭīf. (N. D). *Mu‘jam al-qirā‘āt*, Dār Sa‘d al-Dīn lil-Ṭībā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, (in Arabic).
- al-Raḍī. al-Sharīf. (N. D). *sharḥ Kāfiyah Ibn al-Ḥājib* (Ḥasan al-Ḥifzī, taḥqīq), Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, (in Arabic).
- al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Istrābādī. (1966). *Sharḥ al-Raḍī li-Kāfiyat Ibn al-Ḥājib*, (Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥifzī, wyḥy Bashīr Muṣṭafá, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyah, (in Arabic).
- al-Zabidī, Muḥammad Murtaḍá. (1994). *Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (‘Alī shyry, taḥqīq), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-Zarkalī, Khayr al-Dīn. (2002). *al-A‘lām* (15 ed). Dār al-‘Ilm lil-Malāyin, (in Arabic).
- al-Zamaksharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. (1977). *al-Kashshāf ‘an ḥaqā‘iq al-tanzīl & ‘uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta‘wīl* (Muḥammad Mursī ‘Āmir, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed), Dār al-Muṣḥaf, (in Arabic).
- al-Samīn al-Ḥalabī. (N. D). *al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn* (Aḥmad al-Kharrāt, taḥqīq), Dār al-Qalam, (in Arabic).
- Sibawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (1988). *al-Kitāb* (‘Abd al-Salām Ḥarūn, taḥqīq 3<sup>rd</sup> ed), Maktabat al-Khānjī, (in Arabic).



- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1399). *Ham' al-hawāmi' sharh jam' al-jawāmi'* ('Abd al-'Āl Sālim Mukarram, taḥqīq), Dār al-Buḥūth al-'Ilmiyah, (in Arabic).
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān. (1996). *al-Dībāj 'alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Abū Ishāq al-Ḥuwaynī al-Atharī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār Ibn 'Affān lil-Nashr & al-Tawzī', (in Arabic).
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān. (2002). *Fayḍ Nashr alānshrah min Ṭayy Rawḍ al-Iqtirāḥ & ma' ahu al-Iqtirāḥ fi uṣūl al-naḥw & jadaliḥ* (Maḥmūd Fajjāl, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed), Dār al-Buḥūth lil-Dirāsāt al-Islāmiyah & Iḥyā' al-Turāth, (in Arabic).
- al-Shalawbīn, Abū 'Alī. (1413). *al-Muqaddimah al-Juzūliyah* (Turkī ibn Sahw al-'Utaybī, taḥqīq), Maktabat al-Rushd, (in Arabic).
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Dār Hajar lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī' & al-I'ān, (in Arabic).
- al-'Aqīlī, ibn 'Aqīl. (1980). *Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyat Ibn Mālik* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, taḥqīq 20 ed), Dār al-Turāth, (in Arabic).
- al-'Ukbarī, Abū al-Baqā'. (1995). *al-Lubāb fi 'Ilal al-binā' & al-i'rāb* (Ghāzī Mukhtār Ṭulaymāt, & 'Abd al-'Ilāh Nabḥān, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Fikr, (in Arabic).
- al-'Ukbarī, Abū al-Baqā'. (1996). *i'rāb al-qirā'āt al-shawādhdh* (Muḥammad al-Sayyid Aḥmad 'Azzūz, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- 'Īd, Muḥammad. (1976). *al-riwāyah & al-istishhād bi-al-lughah : dirāsah ... fi ḍaw' 'ilm al-lughah al-ḥadīth*, 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- al-Fakhr al-Rāzī. (1420). *al-tafsīr al-kabīr* (3<sup>rd</sup> ed). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1998). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (6<sup>th</sup> ed). Mu'assasat al-Risālah, (in Arabic).
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. (1987). *al-Miṣbāḥ al-munīr 'alā al-sharḥ al-kabīr*, Maktabat Lubnān, (in Arabic).
- al-Qādī 'Iyāḍ. (1998). *Ikmāl al-Mu'allim bi-fawā'id Muslim*, (Yaḥyā Ismā'īl, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār al-Wafā'. (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. (1964). *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, (Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq 2<sup>nd</sup> ed), Dār al-Kutub al-Miṣriyah, (in Arabic).
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1995). *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* (Hishām Samīr al-Bukhārī, taḥqīq 1<sup>st</sup> ed), Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (in Arabic).
- al-Mibrad. (1994). *al-Muqtaḍab* (Muḥammad 'Abd al-Khālīq 'Uḍaymah, taḥqīq), al-Majlis al-'Alā lil-Shu'ūn al-Islāmiyah, (in Arabic).
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī, taḥqīq), Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī & Shurakāh, (in Arabic).
- al-Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad. (1988). *I'rāb al-Qur'ān* (Zuhayr Ghāzī Zāhid, taḥqīq 3<sup>rd</sup> ed), 'Ālam al-Kutub, Maktabat al-Naḥḍah al-'Arabīyah, (in Arabic).





## Ellipsis in the Translation of Meaning of the Holy Quran: A Linguistic Analysis

Dr. Muhammad Abdulmohsen Al-Rayes\*

[malrayes@ksu.edu.sa](mailto:malrayes@ksu.edu.sa)

### Abstract

This study focuses on the rhetorical analysis of translation of meaning in the Quranic text which is a rich area of investigation particularly of Quranic translation of meaning in English language. The specific level of analysis is ellipsis which is the emphasis of the current study. A handful verses of the Quranic text have been selected and analyzed based on their elliptical use. The data analysis process goes through three main areas of analysis: semantic, syntactic and context levels of analysis which shapes the whole process of investigation. Finally, the findings suggest how those three aspects of analysis collaborate in creating meaning with a special reference to ellipsis. Also, the findings provide answers to the three research questions of the current study.

**Keywords:** Arabic Rhetoric, Ellipsis, English translation, Linguistics, Quran, Semantics.

---

\* Assistant Professor of Applied Linguistics, Department of English, Faculty of Languages and Sciences, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Al-Rayes, Muhammad Abdulmohsen. (2024). Ellipsis in the Translation of Meaning of the Holy Quran: A Linguistic Analysis, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 594-607.

© 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.



## ظاهرة الحذف في ترجمة معاني القرآن: تحليل لغوي

\* د. محمد عبدالمحسن الرئيس  
[malrayes@ksu.edu.sa](mailto:malrayes@ksu.edu.sa)

### الملخص

ترتكز هذه الدراسة على تحليل البيان اللغوي لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية. وتختص بتحليل ظاهرة الحذف اللغوي والبلاغي في دراسة لبعض الآيات القرآنية؛ وتم اختيار ثمان آيات قرآنية بطريقة عشوائية متنوعة تُلائم دراسة هذه الظاهرة اللغوية المحددة للوصول إلى النتائج المرجوة من البحث. وقد تمت عملية التحليل مروراً بثلاث مراحل: الأولى هي تحليل المعنى للألفاظ بشكل مباشر؛ والثانية هي تحليل التراكيب المؤثرة في وجود ظاهرة الحذف في الآية المختارة؛ وأخيراً التحليل السياقي للآية المرادة مع التركيز على دور ظاهرة الحذف في تكوين هذا المعنى. وقد توصلت النتائج إلى تكامل الدور بين هذه المستويات في التحليل في الوصول للمعنى المراد مع التركيز على الدور الذي كانت فيه ظاهرة الحذف فاعلة بشكل مباشر في المعنى المقصود؛ وكما أجابت على أسئلة البحث المحددة.

الكلمات المفتاحية: اللغويات، ظاهرة الحذف، الدلالة، علم المعاني، البلاغة، ترجمة معاني

القرآن.

\* أستاذ اللغويات التطبيقية المساعد - قسم اللغة الإنجليزية - كلية اللغات وعلومها - جامعة الملك سعود - الرياض، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الرئيس، محمد عبدالمحسن. (2024). ظاهرة الحذف في ترجمة معاني القرآن: تحليل لغوي، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 594-607.

© 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 أُجريت عليه.



## 1.1 Introduction

The Holy Quran is the divine book for Muslims since the time of revelation to prophet Muhammad (peace be upon him) fourteen centuries ago. One of the distinct features of the Quran is that, its message is meant to address all human beings particularly Muslims regardless of their mother tongue. Moreover, it was sent down in Arabic language and can only be recited in that language in many instances including acts of worship. The Quran also has a miraculous side on its linguistic features, i.e. it challenged Arabs at the time of the prophet who were famous for their eloquent skills; moreover, the challenge includes writing a similar text till the day of judgement. This research is not going to be about the miraculous sides of the Quran, rather it sheds a light on specific areas of a linguistic device found in the Quran called Ellipsis.

Previous studies by Al-Hilfy (2014), Al-Salami (2022), Ariffin & Mansor (2022), and Mohammed (2022) investigated various aspects of translating the Holy Quran by focusing on different topics and language pairs. Mohammed (2022) examined the impact of translation variances on reader comprehension and proposed solutions for discrepancies. Furthermore, Ariffin and Mansor (2022) delved into the challenges faced in translating the Quran into Malay. Al-Salami (2022) explored ellipsis use in the Quran, thus emphasizing its effect on narrative style and reader engagement. Despite these studies, there is a need to analyze ellipsis translation at semantic, syntactic, and contextual levels for a comprehensive understanding of this research topic.

Therefore, this study aims to present this kind of analysis in English language to enrich the field of translation of meaning of Quranic linguistics in English. The study also aims to examine the cohesion and coherence structures with particular reference to ellipsis as a rhetorical device and to explore the intensified, prolific and creative meaning of some Quranic verses. Finally, the study focuses on how certain elements are ellipted in specific verses, and what kind of meaning contributions have been added. Since this study deals with the Quranic text, the author will always refer to previous Islamic linguists and scholars to support his analysis.

## 1.2 Significance of the study

We can trace the significance of the study from the significance of the Quranic text itself, i.e. the Quranic text is the most sacred text in the entire world.



Not only that, even people who do not embrace the religion of Islam have a great interest to study and understand the Quran for many reasons. Furthermore, being a native speaker of Arabic gave me a higher responsibility to deliver the deeper understanding of the Holy text in the original language in which it was revealed compared to translators' attempts. Finally, we do not say that we are going to cover all sides of the Quranic verses, yet it is an attempt to address one side of its linguistic features to non-Arabic speakers in particular.

### 1.3 Research questions

The key research questions investigated in the current study in order to achieve the objectives of the study are as follows:

1. What ellipsis devices and rhetorical features are found in the selected verses of the Holy Quran in this study?
2. How do the context and ellipsis devices interact in creating meaning in the selected verses of the Holy Quran in this study?

## 2. Literature

### Review

#### 2.1 Ellipsis (Rhetoric vs. Grammar)

Ellipsis is used to mean the omission of constituent elements in specific verses in the holy Quran for the purpose of intensifying and beautifying meaning. Thus, the process of analysis will operate on two levels; rhetorical and grammatical levels. One of the common techniques of analyzing ellipsis by rhetoricians and grammarians is through comparing two examples where an element is ellipted in one structure and is present in another. The main job of grammarians when studying ellipsis is emphasized on when ellipsis should and should not be applied, whereas rhetoricians focus on when ellipsis is more expressive of the meaning (Al-Liheibi, 1999).

#### 2.2 Theoretical framework

Latif (2010) categorized ellipsis into two types: apparent (explicit) and implicit ellipsis. Apparent ellipsis is explicit, with a specific time reference like "a few years ago," but is uncommon in the Qur'anic narrative. On the other hand, implicit ellipsis, more prevalent in usage, involves omitting events understood from the context. Allaithy (2020) argued that ellipses maximizes the linguistic complexities in the Qur'anic text and challenges its translatability. Some scholars like Halliday (2006) and Leech and Short (2007) set some levels and categories for text analysis.



Halliday (2006) states that any type of literary text can be analyzed using various categories of linguistics methods. Halliday's approach is concerned with interpretation of linguistic features mainly through the descriptive linguistics and not the historical linguistics nor the institutional linguistics. Likewise, Leech and Short (2007) specified categories for linguistic analysis including: lexical categories, syntactic or grammatical categories, use of figures of speech and context and cohesion.

Studying the syntactic and semantic sentence analysis from rhetoric perspective is quite rare area of research particularly with the emphasis on ellipsis as a focus of the study. This linguistic aspect has been studied before in the Quranic text by ancient Arab scholars, however, not many recent empirical researchers studied this phenomenon as it deserves. One of the recent studies was by El Rays (2017) looked at three translations of meaning of the holy Quran with a focus on examining the cohesive devices of ellipsis utilizing the Halliday and Hassan's (1976) theory. Al-Hroot (1987). The researcher offered a detailed analysis of several aspects of deletion in Modern Standard Arabic utilizing Chomsky's transformational grammar.

### 2.3 Previous studies

Previous studies investigated the translation of meaning of the Holy Quran (Al-Hilfy, 2014; Shurafa, 1995; Al-Salami, 2022; Ariffin, A., & Mansor, 2022; Mohammed, 2022). These studies have focused at different topics and different language pairs. For instance, Mohammed (2022) explored the variances in translations of the Holy Quran and assessed their impact on the comprehension of general readers. Additionally, the study proposed solutions to address issues arising from these discrepancies. Ariffin and Mansor (2022) analyzed the challenges in translating the language of the Qur'an into Bahasa Malay. Furthermore, Al-Salami (2022) analyzed the use of ellipsis in linguistic discourse, focusing on omitting time segments in the Qur'anic narratives that did not impact the narrative style or story development. By examining this technique, the study explored how rapid event progression enhances reader engagement, excitement, and tension, thus leading to a heightened sense of pleasure and interaction. Despite the significance of these previous studies, there seems a need to analyze the translation of ellipses at different levels, (i.e., semantic, syntactic and context).



Al-Shurafa (1995) investigated the role of syntax and semantics in the translation of meaning of the Quran. The study attempted to compare/contrast different translations of meaning of Quran with regard to bringing different cultural and environmental backgrounds to the text through which syntactic and semantic choices are filtered. Ali (1992) examined the translation of ellipted structures in the Quran into English and the potential comprehension problems they may cause in the target language.

Most of the recent studies have investigated the sematic/syntactic elements of the Quranic verses using technological tools such the natural language processing (NLP) approach. Durie (2022) looked at four Quranic words and investigated their Semantic features using the NLP. The study provides explicit semantic explanations for core Islamic lexical terms crucial to the spiritual worldview of over two billion Muslims worldwide. It contrasts the NSM explication of rasūl with biblical Hebrew terms, highlighting the nuances that are often lost in English translation. By employing Natural Semantic Metalanguage, the study offered precise semantic explications for challenging Quranic concepts like shirk, kāfir, and ittaqā, thus enhancing understanding across languages.

Another study by Alduhaim (2021) compared between three translations of the meaning of Quran. Her findings suggest that the three translations failed to capture the accurate meaning throughout the Quran, leading to a semantic void, so it was a challenging mission for translators. She stated “each translator chose their own approach based on their translational goal or their educational and personal backgrounds”.

Gunawan and Boulahnane (2022) employed a critical qualitative-cased study investigating one translation of meaning of Quran by Muhammad Thalib. The authors touched on techniques, methods, and ideology in the translation of Surah al-Wāqiah into the Indonesian language. Findings showed that this translation is not dependable and therefore, they urged translators to be more competent in declarative and procedural translation as well as in bilingual and cultural transfer. Another recent study was by Al-Salami (2022) who examined Quranic narratives using random sampling from the holy Quran. The minimum of two or more times mentioned of the story was the only criterion. This research relied on the descriptive analytical approach of ellipsis as a linguistic model which is the approach used in the current study.



### 3. Methodology

#### Research design

The study utilized an analytical approach to analyze ellipsis, specifically the rhetorical devices with a special emphasis on the syntactic-semantic aspects used in the data. The study compares texts on two languages; i.e. Arabic (as being the original language of the Holy text), and English (as the target language of study). It is a descriptive kind of research that describes the assigned data and then analyzes them using a rhetorical analysis with an emphasize on the syntactic-semantic levels in each verse selected. This kind of analysis aimed to find the function of each linguistic item selected in the data of the study.

#### *Instrument and data collection methods*

Data for the study were gathered purposefully. Eight verses of the Holy Quran were selected along with their translation.. Rhetorical analyses with emphasis on syntactic and semantic aspects including: structure, lexicography, meaning and content were used. The prominent translation selected in this study is called Sahih International. Although the researcher benefited from the translation largely, the original Arabic text was studied as being a native speaker of Arabic language, an investigation of other translations where necessary was performed. The current research is descriptive; both the original Arabic text and the translation of the meaning of Quranic selected verses are used as primary data.

#### Procedures for data analysis

After data collection, the procedure of data analysis was conducted. Each verse was written in Arabic along with the transliteration and English translation. A deep analysis was introduced to the verse depending on the interpretation of some scholars. The researcher unfolded the ellipses and how the rendering was dealt with such linguistic phenomena.

### 4. Findings

#### - The first verse from Surah Azzumar 39:9

أَمَّنْ هُوَ قَنِتٌ ءَانَاءَ أَلَيْلٍ سَاجِدًا وَقَانِمًا يَحْدُرُ أَلْجَاِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَلْمُونَ وَالَّذِينَ لَا  
يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّهُمْ يَتَذَكَّرُ أُولُوا أَلْبَابٍ

**Transliteration:** Amman huwa qanitun anaallayli sajidan waqa-iman yahtharu al-akhiratawayarjoo rahmata rabbihi qul hal yastawee allatheenayaAAlamoona wallatheena la yaAAlamoonainnama yatathakkaru oloo al-albab-



**Saheeh International Translation:** Is one who is devoutly obedient during periods of the night, prostrating and standing [in prayer], fearing the Hereafter and hoping for the mercy of his Lord, [like one who does not]? Say, "Are those who *know* equal to those who do not know?" Only they will remember [who are] people of understanding. —

### Analysis:

The transitive verb *know* in this verse should have an object; however, the object is ellipped for deeper meaning. According to the linguistic context of the sentence that preceded the verb *know*, it seems obvious that the meaning intended here is the knowledge about the Hereafter and Lord's mercy. Thus, the rhetorical-semantic aspect here indicates that the ellipped object used to emphasize the significance of knowledge about religion; i.e. this ellipsis use would indicate that who does not know about religion *knows nothing*. The meaning of *nothing* can be extracted from the omission of the required *object* for rhetorical and meaning purposes.

### - 2<sup>nd</sup> verse 2:91

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُنُومُنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

**Transliteration:** Wa-itha qeela lahum aminoo bimaanzala Allahu qaloo nu/minu bima onzilaAAalayna wayakfuroona bima waraahu wahuwa alhaqqumusaddiqan lima maAAahum qul falima taqtuloonaanbiyaa Allahi min qablu in kuntum mu/mineen —

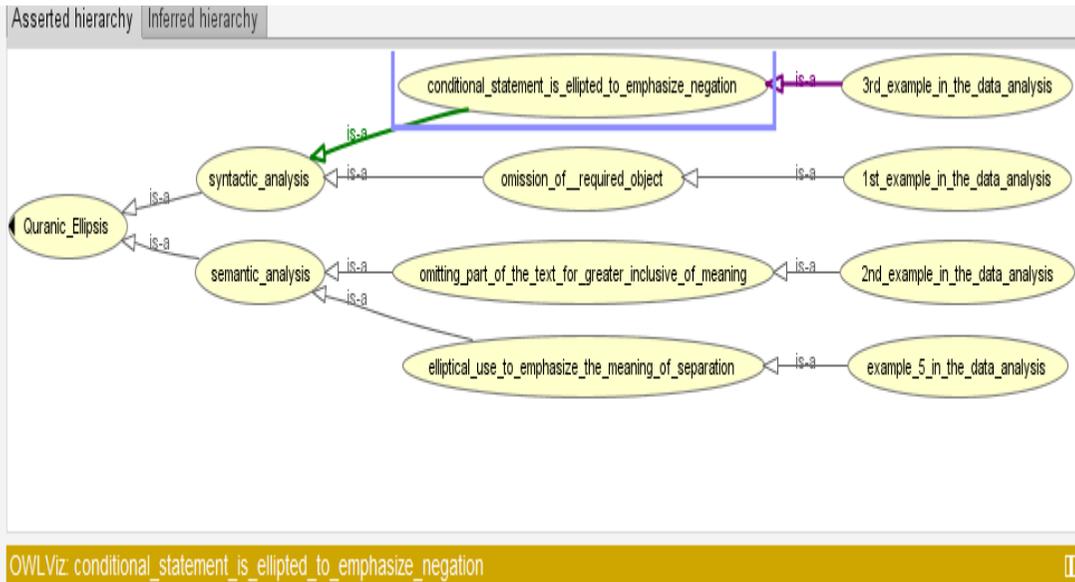
**Saheeh International Translation:** And when it is said to them, "*Believe in what Allah has revealed*," they say, "We believe [only] in what was revealed to us." And they disbelieve in what came after it, while it is the truth confirming that which is with them. Say, "Then why did you kill the prophets of Allah before, if you are [indeed] believers?" —

### Analysis:

The part of the verse which says 'believe in what Allah has revealed' without specifying the name of that revelation was used for rhetorical-semantic purposes. This was done to signify the nature of the religion of Islam as not a religion of splitting or arguments; rather it is a religion of unifications which calls to the belief in all the previous books and prophets of God.

### - 3<sup>rd</sup> verse 23:91

مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ



**Transliteration:** Ma ittakhatha Allahumin waladin wama kana maAAahu min ilahin ithanlathahaba kullu ilahin bima khalaqa walaAAalabaAAaduhum AAala baAAadin subhana AllahiAAamma yasifoon-

**Saheeh International Translation:** Allah has not taken any son, nor has there ever been with Him any deity. [If there had been], *then each deity would have taken* what it created, and some of them would have [sought to] overcome others. Exalted is Allah above what they describe [concerning Him]. —

### Analysis:

The statement that starts with “*then each deity would have taken*” is called a conditional response in Arabic language; i.e. it usually comes after a conditional statement. In this verse however, the conditional statement is ellipted for rhetorical-semantic purposes. The meaning is intensified due to the use of ellipsis in the sentence. In the beginning of the verse, God the Almighty negates firmly any existence of other deity; then He elaborated logically how this cannot even be imagined. The rhetorical-semantic aspect here is obvious where He neither mentioned the word deity nor the entire conditional statement which usually precedes the conditional response statement. This usage could be explained rhetorically to emphasize the impossibility of the existence of another god besides Him the Almighty.

Figure 1.

- 4<sup>th</sup> verse 34:51

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ

**Transliteration:** Walaw tara ith faziAAoo falafawta waokhithoo min makanin qareeb-

**Saheeh International Translation:** *And if you could see when they are terrified* but there is no escape, and they will be seized from a place nearby.

**Analysis:**

Here is another conditional statement that says “*if you could see when they are terrified*”; the addressee here is the prophet Muhammad to visualize how terrified the situation of the disbelievers in the day of judgement. Unlike the previous example, the response here to the conditional statement is ellipted for rhetorical-semantic purposes. The meaning is intensified by this usage, i.e. the prophet cannot imagine how severe their situation, therefore a rhetorical style is more powerful than a direct description.

- 5<sup>th</sup> verse 6:94

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرْدَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَؤَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

**Transliteration:** Walaqad ji/tumoonā furadakama khalaqnakum awwala marratin wataraktum makhawwalnakum waraa thuhoorikum wamanara maAAakum shufaAAakumu allatheenazaAAamtum annahum feekum shurakao laqad taqattaAAabaynakum wadalla AAankum ma kuntum tazAAumoon—

**Saheeh International Translation:** [It will be said to them], "And you have certainly come to Us alone [i.e., individually] as We created you the first time, and you have left whatever We bestowed upon you behind you. And We do not see with you your 'intercessors' which you claimed that they were among you associates [of Allah]. *It has [all] been severed between you*, and lost from you is what you used to claim." —

**Analysis:**

In a previous example, we have seen the use of ellipsis with a transitive verb “*know*” where the object was ellipted. However, in this example the subject was ellipted for semantic-rhetorical purposes when God the Almighty says “*It has [all] been severed between you*”, we can see the translator put the subject between brackets to indicate that it is added by him and not found in the original text. In the original Arabic text, the subject of the verb *severed* is ellipted to intensify the meaning of separation and disconnection between those people and whom they worshiped beside God the Almighty. Then the next sentence continues “and lost from you is what you used to claim”; i.e. what you claimed to be gods during life, now you lost them and have no connection what so ever with them.

- 6<sup>th</sup> verse 6:19

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ - وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَتَشْهَدُونَ  
أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا أُخْرَى - قُلْ لَا أَشْهَدُ - قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

**Transliteration:** Qul ayyu shay-in akbaru shahadatanquli Allahu shaheedun baynee wabaynakum waohiyailayya hatha alqur-anu li-onthirakum bihiwaman balagha a-innakum latashhadoona anna maAAa Allahi alihatanokhra qul la ashhadu qul innama huwa ilahunwahidun wa-innane baree-on mimma tushrikoon—

**Saheeh International Translation:** Say, "What thing is greatest in testimony?" Say, "Allah is witness between me and you. And this Qur'ān was revealed to me that I may warn you thereby and whomever it *reaches*. Do you [truly] testify that with Allah there are other deities?" Say, "I will not *testify* [with you]." Say, "Indeed, He is but one God, and indeed, I am free of what you associate [with Him]."

**Analysis:**

Two examples of the ellipsis used here in this verse. The first one with a transitive verb “*reach*” where the object was ellipated. However, the ellipsis used for semantic-rhetorical purposes when God the Almighty says “And this Qur’ān was revealed to me that I may warn you thereby and whomever it reaches”. In the original Arabic text, the object of the verb *reach* is ellipated to intensify the meaning of extension and expansion in time, space, and creation of man and jinn until the day of judgment.

The second example is with the verb testify when God says “*I will not testify [with you]*”. We can see the translator put the object between brackets to indicate that it is added by him and not found in the original text. In the original Arabic text, the subject of the verb *testify* is ellipated to intensify the meaning of negating any testimony about the existence of other gods beside God the Almighty; i.e. this ellipsis usage can add to the meaning of negating this kind of testimony whether it is with them or with anyone else.

- 7<sup>th</sup> verse 56:82

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكذِّبُونَ

**Transliteration:** WatajAAaloona rizqakum annakum tukaththiboon

**Saheeh International:** And make [the thanks for] your provision that you deny [the Provider]?

**Analysis:**

This example is with the word thanks for when God says “*[the thanks for] your provision*”. We can see the translator put the word between brackets to indicate that it is added by him and not found in the original text. In the original Arabic text, this elliptical use to intensify the meaning of ungratefulness that you repay the One who gave you provision with denial.

- 8<sup>th</sup> verse 38:32

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ

**Transliteration:** Faqala innee ahabtu hubbaalkhayri AAan thikri rabbee hatta tawaratbilhijab

**Saheeh International:** And he said, "Indeed, I gave preference to the love of good [things] over the remembrance of my Lord until it [i.e., the sun] disappeared into the curtain [of darkness]."

**Analysis:**

This example is with the word the sun when God says “*I gave preference to the love of good [things] over the remembrance of my Lord until it [i.e., the sun] disappeared into the curtain [of darkness]*”. We can see the translator put the word the sun between brackets to indicate that it is added by him and not found in the original text. In the original Arabic text, this ellipsis was used to appropriate the meaning of forgetting the remembrance of Lord to the disappearing of the sun compared to preferring love of good things to intensify the significance of the remembrance of God the Almighty. Below are figures 1&2 to visualize the analysis above using OWL Ontology visualization.

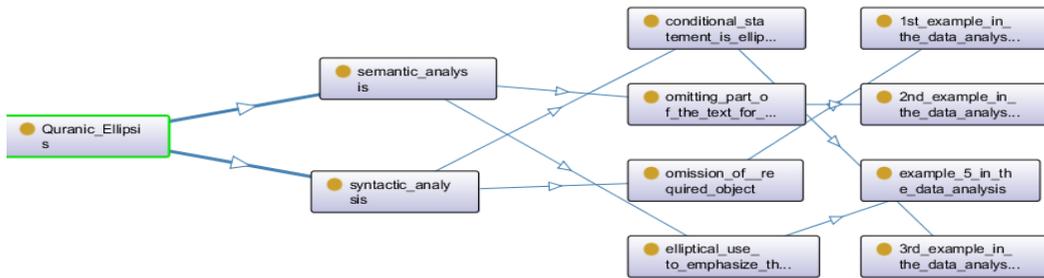


Figure 2.

**6. Discussion and Conclusion of the Study**

This study is a descriptive kind of study as mentioned above, therefore, most of the analysis had to have a subjective level of analysis. The study reported that ellipses are used for rhetorical-semantic purposes with the purpose of intensifying the meaning. This finding aligns with previous studies which asserted the linguistic intricacies of the Quran and its rhetorical devices (Al-Khawalda, 2011; Daraz, 2015). By highlighting the ellipsis and its rhetorical and thematic aspects, this study provides valuable insights into the Quranic text, particularly for non-Arabic speaking readers (Ali, 1992; Al-Shurafa, 1995; Al-Khawalda, 2011; Daraz, 2015) and thus provides a better understanding of the verses of the Muslims’ Holy book.



The study revealed that context plays a major role in understanding ellipses. This is confirmed by various studies, such as Al-Khawalda (2011) and Daraz (2015) who highlighted the importance of ellipsis in the Arabic language and its impact on the interpretation of Quranic verses. Al-Khawalda (2011) provided an overview of ellipsis in Arabic, while Daraz (2015) conducted an applied study on the influence of linguistic ellipsis on the interpretation of Quranic verses.

The implications of this study are significant for a few reasons. First, the Quranic text holds immense importance in the Islamic world and attracts interest from individuals beyond the Islamic faith, who study and seek to understand the Quran for various reasons. Second, as native Arabic speakers, the authors of this study bear a heightened responsibility to convey a deeper understanding of the Holy text in its original language, as compared to the attempts of translators. While this study does not claim to cover all aspects of the Quranic verses, it aims to shed light on one of its linguistic features, particularly for non-Arabic speakers (Ali, 1992; Al-Shurafa, 1995; Al-Khawalda, 2011; Daraz, 2015).

### Conclusion

This study has clear objectives and goals to achieve. The main purpose was to link between the rhetorical level of specific verses in the Quran with regard to its syntactic-semantic structures. Also, it has a micro level of analysis which was the elliptical usage to serve the meaning of the selected verses. The study concludes that the rhetorical aspect of the Quranic text is a rich area of investigation particularly in English language. One of such aspects was ellipsis; this study selected randomly around ten examples of verses that have elliptical use. Three major areas influence the analysis of the data; they are semantic, syntactic and context levels of analysis shaped the process of investigating how they collaborated in creating meaning with a special reference to ellipsis.

### Recommendation and future studies

It seems clear the gap of studying the translation of meaning of Quran from linguistics is quite big and needs to be further studied from both translation and language studies in general. Also, it is worth mentioning here that this research covered only handful verses of the Quran which focus on Ellipsis. Therefore, further research should be conducted on the same topic with more comprehensive covering of the entire holy text.

### References

Al Shurafa, N. S. D. (1995). The role of syntax and semantics in the translation of the Quran Six English versions of the last verse of Surat Al-Baqara. *Turjuman Magazine*, 4(2), 43-55. <https://search.mandumah.com/Record/592266>



- Alduhaim, A. (2021). Translating near-synonyms in the Quran: A semantic analysis of three near-synonyms and their English translations. *3L: Southeast Asian Journal of English Language Studies*, 27(1), 76 – 89.
- Al-Hroot, A. K. (1987). *Some aspects of deletion in Arabic*. Indiana University.
- Ali, S. S. (1992). Misrepresentation of some ellipited structures in the translation of the Qur'ān (Analytical Study). *Meta (Montréal)*, 37(3), 487-490. 10.7202/001871ar
- Al-Khawalda, M. (2011). Ellipsis in the Arabic language. *Journal of Language Teaching and Research*, 2(5), 1172-1177.
- Allaithy, A. (2020). Challenges in translating the Qur'ān – translating the untranslatable: omission/ellipsis. In: Brunn, S., Kehrein, R. (eds) *Handbook of the Changing world language map*. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-02438-3\\_211](https://doi.org/10.1007/978-3-030-02438-3_211)
- Al-Liheibi, F. M. M. (1999). *Aspects of sentence analysis in the Arabic linguistic tradition, with particular reference to ellipsis* <http://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.313489>
- Al-Salami, A. A. A. R. (2022). Ellipsis as a linguistic discourse technique in Qur'anic Narratives. *Eurasian Journal of Applied Linguistics*, 8(1), 203-216.
- Daraz, F. U. (2015). Linguistic Ellipsis and its Impact on Interpretation: An Applied Study on Quranic Verses. *Journal of the Faculty of Education, Menoufia University*, 28(1), 25-62.
- Diraz,, M. (2019). *The Great News: New Insights into the Holy Quran*. Dar Ibn Rajab for printing, publishing and distribution / Dar Al-Fawaed.
- El Rays, E. (2017). Ellipsis as a translation barrier in selected translations of the Holy Quran. *Journal of the Faculty of Arts - Helwan University*, 46(1), 80-119.
- El Rays, E. (2017). Ellipsis as a translation barrier in selected translations of the Holy Quran. *Journal of the Faculty of Arts - Helwan University*, 46(1), 80-119.
- Gunawan, F., & Boulahnane, S. (2023). Translating the Qur'an in Indonesia: Marrying the Concept of Transcreation and Critical Discourse Analysis. *Indonesian Journal of English Language Teaching and Applied Linguistics*, 8(2), 117-131.
- Halliday, M. & Hassan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman
- Halliday, M. A. K. (2006). *Linguistic studies of text and discourse* (Vol. 2). A & C Black.
- Latif, Y. A. S. (2010). *Jamaliyat al-Talaqi fi al-Sard al-Qurtani (Aesthetics of Receiving in Quranic Narrative)* (1st ed.). Damascus: Dar Al-Zaman li- al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Twawzi
- Leech, G. N., & Short, M. (2007). *Style in fiction: A linguistic introduction to English fictional prose* (No. 13). Pearson Education.
- Mark, D. (2022). Semantic decomposition of four Quranic words. *Russian Journal of Linguistics*, 26(4), 937-969.
- Mohammed, E. (2022). The differences in translations of the meaning of the Holy Quran: a case study of three different translations of Sarah Alnur and Alhujrat. *International Journal of Linguistics, Literature and Translation*, 5(2), 01-08. <http://doi.org/10.32996/ijllt>.





## Analytical Imagination: An Exploration of Imagination in Ancient and Contemporary Writings

Dr. Amjad Alshalan\*

[amalshalan@ksu.edu.sa](mailto:amalshalan@ksu.edu.sa)

### Abstract:

The paper examines the concept of imagination from a creative perspective, focusing on a central question concerning the author's level of control over the imaginative nature of his work. Using a comparative textual analysis approach, the discussion looks at specific writings to find similarities and differences in order to clarify the complex relationship between literature and imagination. The paper is organized into an introduction, two analytical subsections titled "Imagination" and "Analytical Imagination," and a conclusion. The introduction included a brief literature review as well as the methodological approach, which guided the main research questions about the relationships between literature and imagination and how those connections affect the interpretation process. It concludes with a reflection on the evolution of the Romantic notion of the poetic imagination in modern times (as envisioned by Pound and Beckett) and establishes a link between Aristotle's Mimesis and the concept of analytical imagination.

**Keywords:** Imagination, Analytical Imagination, Literary Creation, Literary Interpretation

---

\* Assistant Professor of English Literature, Department of English, College of Language Sciences, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

**Cite this article as:** Alshalan, Amjad. (2024). Analytical Imagination: An Exploration of Imagination in Ancient and Contemporary Writings', *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(1): 608 -622.

© 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.



## الخيال التحليلي: استكشاف الخيال في الكتابات القديمة والمعاصرة

د. أمجاد الشعلان\*

[amalshalan@ksu.edu.sa](mailto:amalshalan@ksu.edu.sa)

ملخص:

يتناول البحث مفهوم الخيال من منظور إبداعي، مع التركيز على سؤال مركزي يتعلق بمستوى سيطرة المؤلف على الطبيعة الخيالية لعمله، ذلك باستخدام منهج التحليل النصي المقارن للبحث في كتابات محددة للعثور على أوجه التشابه والاختلاف من أجل توضيح العلاقة المعقدة بين الأدب والخيال. وتم تقسيمه إلى مقدمة وجزئين تحليليين تحت مسمى "الخيال" و"الخيال التحليلي" وخاتمة، حيث تضمنت المقدمة نبذة عن دراسات سابقة ومنهجية البحث والأسئلة التي تطرق إليها التحليل المتعلق بالصلة بين الأدب والخيال وكيف تؤثر هذه الروابط على عملية التفسير، وتوصل إلى جملة من النتائج منها عكس تطور الفكر الرومانتيكي للخيال الشعري في العصر الحديث (كما تصورها باوند وبيكيت) ووجود ترابط بين مفهوم أرسطو للخيال و مفهوم الخيال التحليلي في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: الخيال، الخيال التحليلي، الإبداع الأدبي، التفسير الأدبي.

\* أستاذ الأدب الإنجليزي المساعد - قسم اللغة الإنجليزية - كلية اللغات و علومها - جامعة الملك سعود، الرياض - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشعلان، أمجاد. (2024). الخيال التحليلي: استكشاف الخيال في الكتابات القديمة والمعاصرة، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(1): 608-622.

© 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 أُجريت عليه.



## Introduction

Imagination has always been linked with the experience of rendering literature and is a crucial element in literary criticism since it relies on the ability to form mental images, concepts, and ideas that help readers interpret and analyze literary works. Imagining the details of a fictional world can also bring greater understanding to the subtle nuances of the text, which can ultimately inform the reader's interpretation. No matter how an author tries to paint the imagination of the reader, the reader is the one in control of painting the whole image of the literary text he or she reads on pages into his or her imagination. A simplified understanding of imagination can be simply translated into creating vivid mental images of characters and settings and making connections between various elements of a literary text that may not be immediately apparent. From such a perspective, the concept of 'analytical imagination' would help in shedding new light on imagination, going beyond its interpretive nature, and seeing how authors can systematize their process of creating an imaginative text. Instead of tackling its interpretive quality, this paper attempts to explore the creative nature of imagination from the author's point of view by using the concept of 'analytical imagination'.

In a more specific sense, the paper will focus on tackling imagination from a creative point of view by relying on two focal questions: how can the author control the imaginative nature of his work and how can imagination hold an interpretive quality inside a creative work? To tackle such questions, the paper intends on examining the process of writing a literary text from the viewpoint of various writers who address the creative expression of literature, such as Aristotle, Wordsworth, Coleridge, Pound, and Beckett. The examination aims to synthesize the understanding of both the creative process of literary composition and the interpretive quality of literary texts. The methodological analysis of the discussion follows a comparative textual approach. This method allows for the investigation of wide literary theoretical topics by attempting to explain the differences or similarities between two or more texts (Pickvance, 2001). It also entails investigating the fundamental assumptions and principles governing the nature and value of literature (Ipsen, 2009). Through the use of a comparative textual analysis approach, the discussion will look at specific writings to find similarities and



differences in order to clarify the complex relationship between literature and imagination. Using this method would facilitate a more profound comprehension of imagination in a literary context. The selected authors play a major role in establishing literary trends, so it would be beneficial to study their perspectives on imagination in order to establish the notion of "analytical imagination" within a literary framework. Studying literary imagination can lead to a number of issues and difficulties for researchers, particularly when it comes to deciphering the author's meaning behind imaginative elements and how readers understand and interpret them. But because the goal of this paper is to examine the concept of "analytical imagination," it reframes the debate in terms of how some writers approached the idea in order to show how imagination works within a creative process.

Some studies have examined the connection between literature and imagination, concentrating on the ideas of artistic fabrication, constructive activity, and mimesis-all of which are impacted by reason, emotions, and actual experiences. Marshall (1982) refers to the idea of mimesis as the main characteristic of literature to discuss the productive activity of imagination. Literature, according to Mooij (1993), is an imaginative work that defies reality, and writing well requires a balance between the author's creativity and mimesis. Imagination enables readers to engage in active reading of literature, which can foster introspection, empathy, and awareness (Koopman & Hakemulder, 2015). Some academics contend that there is a relationship between imagination, emotions, and reason in the writing process because of certain aspects of imagination (Pardales, 2002). According to other studies, mimesis -rather than imagination- is more crucial to the creation of literature because it helps to organize literature, create effective fictional simulations, and make connections between different facets of literary thought and human language. Aristotle's concept of catharsis gave rise to the idea of mimesis, which Oatley (1995) contends is essential to the creation of successful fictional catharsis because it stimulates readers' imaginations and causes them to undergo emotional and cognitive changes. By separating imagination from mimesis-which is under the control of the reader-Oatley (1995) establishes a clear distinction between the two. Riffaterree (1984) draws attention to this distinction by arguing that literary mimesis requires the reader to complete the sensory details of the mind by verifying the existence of an object outside the text. Reinert (2010) offers a



psychological perspective on mimesis by arguing that it is necessary to produce thrilling action as well as give it psychological and moral significance. By making mimesis the catalyst for creating new traditions, connecting material and symbolic identities, and establishing connections between images in memory and outside reality, Babuts (2011) expands the concept of mimesis into the domain of the cognitive part of the brain. Since imagination is a crucial term in literature and art and was strongly endorsed by British empiricism philosophy, which had figures like Hobbes, Locke, and Hume as proponents, this paper sees mimesis as an extension of imagination rather than as two distinct concepts. The idea of mimesis gained popularity thanks to Aristotelian doctrines that outlined the function of imagination in literature. It is the interpretive quality of imagination and its relationship to the author's intentions that are the main topics of the paper, which will be covered in the following sections.

### **Imagination**

Imagination is one of the concepts or ideas that have received attention from various disciplines, emphasizing its multifaceted process that includes mental stimulation, mental imagery, and the ability to generate alternative scenarios. The psychological knowledge of imagination as a cognitive function is based on the observations of Lev Vygotsky and Jean Piaget. Vygotsky's theory emphasizes imagination and abstract thought as the sources of creative activity, while Piaget's constructivism proposes reflective abstraction as the mechanism for creativity (Kim, 2006). Based on an ontological perspective, the influential contemporary Greek-French philosopher Cornelius Castoriadis sees imagination as a creative force associated with subjectivity and autonomy within social and cultural contexts (Rundell, 2001). Northrop Frye (an influential literary theorist) views imagination through metamorphosis and metaphysics, which enable the creation of literary archetypes and symbols (Armand, 1975). It would be challenging to explain how imagination works within a literary framework; nevertheless, Adam Smith's (1976) account of how readers interpret the experiences of fictional characters offers one of the most concise explanations of how imagination works with literary texts. He writes: "By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments [...] and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations" (Smith, 1976, p 9). Given that imagination occupies a central space in the process of consuming



creative works, there is a sense of resonance between what Smith is discussing and what Gaston Bachelard (2014) addresses. In terms of the subject-object relationship, Bachelard commented on poets' ability to "help us discover" ourselves by creating "an extension of our intimate space" in what he calls a poetic image, which refers to the imagery produced by the imagination (Bachelard, 2014, p 216). According to Bachelard's investigation of the poetic image, the creative process between the reader and the writer is reciprocal. Bachelard indicates that the creative process is reciprocal between the reader and the writer (Bachelard, 2014, p 119).

The significance of imagination in the creation and reception of art is emphasized in Aristotle's *Poetics* (330 B.C.E/1996), a seminal work in literary theory. Marshall (1982) points out that when discussing the creative process, Aristotle's *Poetics* (330 B.C.E/1996) uses the term mimesis rather than 'imagination'. Malcolm Heath states in the introduction to *Poetics* that he chose to translate Aristotle's mimesis into 'imitation' while acknowledging that the chosen word does not fully reflect what Aristotle means because the original word encompasses representation, imitation, and imagination (Aristotle, 330 B.C.E/1996, p xiii). Imagination is the source of mimesis, which allows writers to replicate reality and create a convincing, emotionally charged portrayal. According to Aristotle, the production of fiction and the audience's engagement with it depend on the use of imagination (Aristotle, 330 B.C.E/1996, p 27). The writer must imaginatively portray human actions, emotions, and consequences within the confines of a well-written plot. He states that "the best recognition of all is that which arises out of the actual course of events, where the emotional impact is achieved through events that are probable" (Aristotle, 330 B.C.E/1996, p 27). Here, imagination includes the representation of universal truths about morality, human nature, and the state of humanity, as well as the invention of fantastical elements. He refers to this later as the "poetic effect, or idealisation of the truth" (Aristotle, 330 B.C.E/1996, p 27). In response, the audience appreciates the aesthetic and relates to the poetic portrayal through their creative abilities. Aristotle emphasizes the importance of catharsis, or emotional purging or cleansing, in tragedies "through pity and fear" (Aristotle, 330 B.C.E/1996, p10). Imagination generates a cathartic experience using the sympathetic bond between the characters and the audience. As his definition of tragedy emphasizes, viewers not only feel an emotional release that leads to a sense of emotional equilibrium, but they also



imaginatively participate in tragic events. In a sense, Aristotle's *Poetics* (330 B.C.E./1996) suggests a 'poetic syllogism' that takes into account aesthetic validity along with community and moral validity (Kemal, 1988).

Aristotle defined imagination, or "phantasia" in Greek, as the ability of the mind to form mental representations or images of objects that are not physically present. In his work *De anima* (On the Soul) (350 B.C.E./1930), Aristotle investigates the nature of the soul, including the faculty of imagination. O'Brien (1993) asserts that Aristotle's chapter on imagination in *De anima* (350 B.C.E./1930) is his most thorough examination of the nature and functions of the imagination, which is vital to the mind's ability to process sensory information. Aristotle distinguished two types of imagination in Chapter 3 of Book III: passive and active. Passive imagination is what happens when the mind uses its senses to take in information from the outside world. It is the capacity to retain and recall sensory experiences. When someone sees a tree and then imagines or recalls it, for instance, passive imagination plays a role in helping them recall the sensory image. Active imagination refers to the mind's ability to modify and blend sensory inputs to create new mental images. This kind of imagination is more inventive and allows for the synthesis of various sensory elements into unique and creative combinations. Active imagination is very beneficial to the creative process because it enables the mind to create representations that may not exactly match experiences in the real world. According to Kast (2014), active imagination is characterized by the formation of symbols and the creation of a fantasy life. It also entails the observation of inner images and communication with inner figures. The cognitive processes of learning, memory, and artistic expression, among others, depend on imagination, according to Aristotle (350 B.C.E./1930). It serves as a link between sensory perception and higher cognitive functions, aiding in the formation of concepts and the production of creative works such as art, literature, and other forms of expression. Imagination, for Aristotle (350 B.C.E./1930), is an integral part of the human psyche, connecting our sensory experiences with our capacity for intellectual and creative endeavors.



## Analytical Imagination

Analytical imagination can be broadly defined as the cognitive capacity to process information critically and methodically, recognize patterns, and produce insights through careful analysis. The capacity to approach problems or information in a perceptive and creative manner is usually associated with this concept. Although the phrase "analytical imagination" may not be used frequently in scholarly works, the concept is consistent with more general talks about critical thinking, solving problems, and creative reasoning. Active imagination can be described as the analytical imagination's catalyst because it provides a distinct Jungian understanding of some types of countertransference that may activate the analyst's symbolic function and contribute to the mediation of emergent consciousness (Schaverien 2007). Academics in fields such as psychology, education, and philosophy frequently investigate the relationship between analytical and creative thinking, emphasizing the importance of combining logical analysis with original and creative thought. In contrast to just conjuring up images in the mind when reading a work of fiction, Hacker (2010) demonstrates the cognitive and creative nature of imagination when it comes to producing meaning. The important role that writers play in the process of crafting a literary experience is introduced by the scholarly investigation of imagination as a process that involves meaning-making and the analysis of written text into meaningful ideas. A term like "analytical imagination," which offers a more comprehensive understanding of the creative process, highlights the connection between writers and readers. The term "analytical imagination" refers to "a single process" that would represent the process through which authors and artists produce their works (Beckett 1983, 89). The process focuses on four figurative devices found in literature: allegory, symbolism, satire, and landscape. The formula's emphasis on the four figurative devices makes it a tool for writers to use when crafting a creative visual text that evokes a shared experience. It reflects our modern understanding of the visual nature of texts, as demonstrated by Elaine Pagels (1988), who states, "The text became a shimmering surface of symbols, inviting the spiritual adventurous to explore its hidden depths, to interpret the story by drawing upon their own inner experience-what artists call the creative imagination" (Pagels, 1988, p 64).



In general, the secondary imagination of William Coleridge offers an early perspective on the visual aspect of the authorial intention behind imagination. In **Biographia Literaria** (1817), Coleridge explores the role of imagination in poetry. He asserts that the process of imagination is transforming and aids poets in constructing a coherent image of a specific experience they wish to depict. He claims that imagination operates within two frameworks, one passive and the other active, reflecting the "mind's self-experience in the act of thinking" (Coleridge, 1817, Chapter VII). In doing so, he makes a distinction between two kinds of imagination: the "secondary" imagination, which is more analytical and reflective and "dissolves, diffuses, and dissipates to re-create," and the "primary" imagination, which is more spontaneous and creative and defined "as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite" (Coleridge, 1817, Chapter XIII). He contends that poetry requires both kinds of imagination, but he emphasizes the importance of the primary imagination. While both types are similar, they are not the same because the latter is conscious and the former is unconscious. However, according to Coleridge, the poet's secondary imagination is what enables them to depict the world freshly and distinctly. It is the poet's creative wellspring and enables them to make connections between seemingly unconnected ideas to produce a cohesive form of imagery. In **Lyrical Ballads** (1800), William Wordsworth famously states:

Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings; it takes its origin from emotion recollected in tranquilly; the emotion is contemplated till, by a species of reaction, the tranquilly gradually disappears, and an emotion, similar to that which was before the subject of contemplation, is gradually produced and does itself actually exist in the mind. (Wordsworth, 1800, Preface).

In his earlier remarks, Wordsworth expressed his conviction that poetry is intimately associated with feelings and that the imagination is essential to converting those feelings into creative expressions. Nevertheless, he too stresses the vital role of imagination in connecting and linking different feelings with ideas to create a new, unified object.

Wordsworth, Coleridge, and Aristotle all offer distinctive viewpoints on imagination that are influenced by their respective philosophical and historical



backgrounds. Aristotle's descriptions of imagination in his works *De anima* (350 B.C.E./1930) and *Poetics* (330 B.C.E/1996) involve the creation of mental images based on sensory experiences. He makes a distinction between active imagination, which modifies sensory impressions to create new mental images, and passive imagination, which absorbs sensory impressions. Aristotle emphasizes the use of imitation, or mimesis, in poetry and art, suggesting that the creator uses imagination to capture aspects of reality. Wordsworth, however, argued in favor of a broader and more sentimental interpretation of imagination. Wordsworth argued in favor of the poetic imagination in his **Lyrical Ballads** (1800), seeing it as a potent force that could raise common experiences to the sublime. He emphasized the connection between emotion, the natural world, and imagination, contending that the mind actively shapes and gives meaning to the world through imaginative processes. Working with Wordsworth on **Lyrical Ballads** (1800), Coleridge was a contemporary of Wordsworth and contributed to the development of the Romantic imagination theory. In **Biographia Literaria** (1817), Coleridge delves into the idea of the "primary" and "secondary" imaginations. The former refers to a creative force that is universal to all people, while the latter is the creative and transformative potential of the individual. Beyond mere imitation, Coleridge emphasizes the value of imagination in generating original and creative ideas. While Aristotle focuses on the cognitive aspects of imagination and its role in imitation, Wordsworth and Coleridge, who were influenced by Romantic ideals, emphasize imagination's creative and transformative abilities. Wordsworth regards imagination as a source of emotional and spiritual connection with nature, whereas Coleridge proposes a more nuanced understanding that encompasses both universal and individual dimensions of imaginative power.

In contrast to Wordsworth and Coleridge, Beckett's imagination is primarily visual rather than emotional, as evidenced by the four components he selected to form the basis of his "analytical imagination": satire, landscape, symbolism, and allegory. He does this by expanding on the Romantic notion that imagination is a process that unites disparate elements to create a new object. Allegory and symbol, in contrast to satire and landscape, are literary devices that can draw attention to the points where literary and artistic expressions converge. Allegory is defined as "the single series of imaginative transactions" marked by a "double entry," while satire is simply defined as a paradox that would emphasize the theme of the work through



an "imaginative fact" and landscape as a "stage" that holds the still life of the setting (Beckett, 1983, p 90). Despite how convoluted that statement may sound, Beckett starts the allegory section by denying the existence of an allegory and then provides an explanation and an example from Jack B. Yeats's work (an Irish painter and writer) to emphasize how the work can stand by itself. He clarifies that the story subtly employed the allegory, saying that "the island is not throttled into Ireland, nor the city into Dublin" (Beckett, 1983, p 90). He described artists as accountants, and his use of the terms "double entry," "credit" and "debit" expands on this idea by elaborating on the conventional definition of an allegory as a medium for artists. For Beckett, a symbol is what ties the other elements together because it catalyzes to weaving of a network of images with specific meanings together, or as "stages of an image." The relationship between the images is not hierarchical but progressive, as he clarifies: "The cream horse that carries Gilfoyle and the cream coach that carries Gilfoyle are related, not by the rule of three, as two values to a third, but directly, as stages of an image" (Beckett, 1983, p 90). Symbols in this kind of setting encourage "the adventurous spirituality to explore its hidden depths, to draw upon their own inner experience-what artists call the creative imagination—to interpret the story" (Pagels, 1988, p 64). To emphasize his "analytical imagination," he begins this paragraph with negation as well ("there is no symbol"), which renders his choice of negation more stylistic than an affirmation that there are no allegories, symbols, satires, or landscapes that exist on their own without the other elements.

Though not specifically developed by Beckett, poets frequently incorporate visual elements into their writing, such as symbolism, allegory, and landscape. Since Ezra Pound's Imagism movement is predicated on this method, he provides compelling evidence in support of this assertion. But rather than focusing only on the process of writing a literary work, Beckett's concept systematizes the way imagination works within a literary framework. By using the term 'Phanopoeia', Pound highlights the significance of visual language in poetry, as he defines it as the "throwing of an image on the mind's retina" (Pound, 1951, p 52). Drawing comparisons between Pound's Phanopoeia and Beckett's application of the analytical imagination emphasizes the distinctions between producing an accessible and an exclusive form of expression. The author of the image gains more authority thanks to Beckett's understanding of imagination; in a way, the image becomes the



author's intended object. When a subject shapes an object through his perception, the process of deriving meaning from it becomes individualized for the reader. Thus, the desire to possess a fixed meaning becomes 'insatiable': "So whatever the object, our thirst for possession is, by definition, insatiable. At the best, all that is realized in time (all time produces), whether art or life, can only be possessed successively, by a series of partial annexations, and never integrally and at once" (Beckett, 1978, p 7). What is described in **Proust** (1978) is similar to what Bachelard (2000) describes as the Prometheus complex. Bachelard explains the Prometheus complex as "tendencies which impel us to know as much as our fathers, more than our fathers, as much as our teachers, more than our teachers. [...] The Prometheus complex is the Oedipus complex of the life of the intellect. (Bechlard, 2000, p 12). Beckett's 'analytical imagination' indicates his familiarity with the interrelation of visuality within the textual nature of literary texts (see Knowlson, 1996). It is the symbolic opposition that allowed Beckett to view paintings and literary texts as a similar medium of visual creativity through what he calls 'analytical imagination'. Given that Beckett describes the process of writing a literary text as a "reduplication" in Proust, the visual nature of the four elements supports his claim that writing a literary text is akin to painting (Beckett, 1978, p 56). He clarifies that through this act of 'reduplication' (i.e., the process of transforming the object into an intellectual pretext), the experience becomes a direct perception of the object: "real without being merely actual" since it is imaginative and empirical simultaneously (Beckett, 1978, p 56). [It is empirical because it depends on the subject's perception of the senses as an 'intellectual pretext, 'and it is imaginative because it occurs in the subject's consciousness. According to Steadman (1998), the imagination contributes to the 'image-making' process in both literature and painting, functioning in Renaissance poetics as a complex and varied blend of historical or moral "fact" and free-form imagination.

## Conclusion

Studying the use of imagination in literature is an intricate and fascinating subject. Imagination can be used in literature in a variety of ways, from analyzing how an author uses it to investigating how readers use their imaginations to interact with and interpret literature. Examining how the author uses devices like metaphor, symbolism, and imagery to create and construct meaning in their writing can be one way to do this. To shed some light on how writers "construct" their imaginations,



the paper tried to approach the subject of imagination from the perspective of the writer. Samuel Beckett was not the only writer to approach the concept of imagination from the perspective of other writers; Wordsworth and Pound, among others, also offered a sophisticated interpretation of imagination from a contemporary standpoint.

## References

- Aristotle. (1930). *De anima* (J. A. Smith, Trans). Psychclassics. <https://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/De-anima/index.htm> (Original work published ca. 350 B.C.E)
- Aristotle. (1996). *Poetics* (Malcolm Heath Trans.). Penguin Books. (Original work published ca. 330 B.C.E)
- Babuts, N. (2011). *Mimesis in a Cognitive Perspective: Mallarme, Flaubert, and Eminescu*. Routledge.
- Bachelard, G. (2000). *The Psychoanalysis of Fire*. Beacon.
- Bachelard, G. (2014). *The Poetics of Space*. Penguin Books.
- Beckett, S. (1978). *Proust*. Grove Press.
- Beckett, S. (1983). An imaginative work!. In R. Cohn (Ed.) *Disjecta: Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment* (pp. 89–90). John Calder.
- Coleridge, S. T. (1817). “Biographia Literaria.” Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/6081/6081-h/6081-h.htm#link2HCH0013>
- Hacker, p (2010). *Human Nature: The Categorical Framework*. Wiley-Blackwell.
- Ipsen, G. (2009) *The value of literature: the disparity between 'Practical Criticism' and 'Modern Literary Theory' with a case study of Thomas Hardy* [Doctoral thesis, University College London]. University of London Research Repository. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/17277/>
- Kast, V. (2014). Complexes and imagination. *The Journal of Analytical Psychology*, 59(5), 680–694. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12113>
- Kemal, S. (1988). Medieval Arabic Poetics: Poetic Syllogism and Community in Avicenna’s Commentary on Aristotle’s Poetics. *Philosophy Research Archives*, 14(1), 20–122. <https://doi.org/10.5840/PRA1988/198914SUPPLEMENT35>
- Kiesselbach, D. (2012). *Salt Pier*. University of Pittsburgh Press.



- Kim, J. (2006). Piagetian and Vygotskian Perspectives on Creativity. *The International Journal of Creativity and Problem Solving*, 16(1), 25–38. [G704-000413.2006.16.1.008](https://doi.org/10.1002/G704-000413.2006.16.1.008)
- Knowlson, J. (1996). *Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett*. Bloomsbury.
- Koopman, E. & Hakemulder, F. (2015). Effects of Literature on Empathy and Self-Reflection: A Theoretical-Empirical Framework. *Journal of Literary Theory*, 9(1), 79–111. <https://doi.org/10.1515/jlt-2015-0005>
- Marshall, D. G. (1982). Ideas and History: The Case of "Imagination." *Boundary 2*, 10(3), 343–359. <https://doi.org/10.2307/302801>
- Mooij, J. (1993). *Fictional Realities: The uses of literary imagination*. John Benjamin Publishing Company.
- Oatley, K. (1995). A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative. *Poetics*, 23(1-2), 53–74. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(94\)P4296-S](https://doi.org/10.1016/0304-422X(94)P4296-S).
- O'Brien, J. (1993). Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination. *South Central Review*, 10(2), 3-19. <https://doi.org/10.2307/3189996>
- Pagels, E. (1988). *Adam, Eve, and the Serpent*. Random House.
- Pardales, M. (2002). "So, How Did You Arrive at that Decision?" Connecting Moral Imagination and Moral Judgement. *Journal of Moral Education*, 31(4), 423–437. <https://doi.org/10.1080/0305724022000029653>.
- Reinert, O. (2010). Ibsen and Mimesis. *Scandinavian Studies*, 82(2), 213–230. <https://doi.org/10.2307/40908164>.
- Pickvance, C. (2001). Four varieties of comparative analysis. *Journal of Housing and the Built Environment*, 16(1), 7–28. <https://doi.org/10.1023/A:1011533211521>.
- Pound, E. (1951). *ABC of Reading*. Faber and Faber.
- Riffaterre, M. (1984). Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse. *Critical Inquiry*, 11(1), 141–162. <https://doi.org/10.1086/448279>
- Rundell, J. (2001). Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension. *Critical Horizons*, 2(1), 61–92. <https://doi.org/10.1163/156851601750170007>.
- Schaverien, J. (2007). Countertransference as active imagination: imaginative experiences of the analyst. *The Journal of Analytical Psychology*, 52(4), 413–31. <https://doi.org/10.1111/J.1468-5922.2007.00674.X>.



- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments* ( D.D. Raphael and A.L. Macfie Eds.). Indianapolis: Liberty Classics.
- Steadman, J. M. (1998). Image-Making in the Verbal and Visual Arts: A Renaissance Obsession. *Huntington Library Quarterly*, 61(1), 53–80. <https://doi.org/10.2307/3817622>
- St. Armand, B. L. (1975). A Superior Abstraction: Todorov on the Fantastic [Review of *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, by T. Todorov & R. Howard]. *NOVEL: A Forum on Fiction*, 8(3), 260–267. <https://doi.org/10.2307/1345108>
- Wordsworth, W. (1800). “Lyrical Ballads, with Other Poems, 1800, Volume 1.” Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/8905/pg8905.html>.



- Saussurean Linguistics between Lectures and Manuscripts: A Gap or Cognitive Integration?  
Fatima Mohammed Alsaqqaf.....322
- The Effect of Rhythm on the Consistency of Linguistic Forms in Colloquial Proverbs  
Dr. Hadeyah Faiz Al-Rasheedi.....346
- The Word (*osur*) and Its Morphological Structures in The Holy Qur'an: A Study in Language and Context  
Dr. Manal Abdulatif Ahmed Al-Arfaj.....376
- Derivations of the Linguistic Root (*dha.ka.ra*) in the Holy Qur'an and It's Functions in Light of the Theory of Knowledge  
Norah Bin Auadh Bin Abdullah Al-Shehri.....400
- Structures of the Word Root "*hadhara*" in the Holy Qur'an: A Morphological-Semantic Study  
Dr. Ali Khalifah Atwah Abdulatif.....424
- The Secrets of Qur'anic Systems in the Multiplicity of Morphological Formulas of the Same Root  
Dr. Hamoud Bin Hammad Al-Rabay.....447
- Nouns Denoting Closed and Open Places: An Etymological Study in the Semitic Languages  
Dr. Miaad Makki Faisal.....471
- The Linguistic Model in Books Teaching Arabic to Non-native Speaker Diplomats: A Comparative Analytical Reading  
Dr. Mashael Bint Nasser Al Kadam.....499
- Public Grammatical Errors in Al-Azhari's Dictionary *Tahtheeb Allughah*: A Linguistic Study  
Dr. Khalifah Mohammed Bin Sulaiman Alkhalifah.....535
- Accusative Cases of the Two Parts with (*Inna*) and Its Sisters: An Applied Study of Limited Evidence from the Holy Qur'an and the Heritage  
Mesha'an Bin Farhan Bin Abdullah Al-Anzi.....567
- Ellipsis in the Translation of Meaning of the Holy Quran: A Linguistic Analysis  
Dr. Muhammad Abdulmohsen Al-Rayes.....594
- Analytical Imagination: An Exploration of Imagination in Ancient and Contemporary Writings  
Dr. Amjad Alshalan.....608

## Contents

- The Media Discourse of the *Thmanyah* Platform in Light of Digital Rhetoric  
Dr. Hanadi Mohammed Behairi.....9
- In the cognitive rhetoric  
Dr. Mohammed Alnaser Kahouli.....36
- The Metaphor of Power in Abu Tammam's Poem "*Fateh Amuriyah*": A Mystical Reading  
Anas Bin Abdullah Al-Dughan.....55
- The Directive Strategy in Al-Rihani's Book *Al-Masoun*  
Dr. Afrah Bin Abdulaziz Al-Ajlan.....72
- The Semiotics of the Title in the New Yemeni Novel (2015 - 2022): Selected Models  
Dr. Ibrahim Abu Taleb.....99
- The Surface Structure in Maqbool Al-Alawi's Novel *Ziryab: A Semiotic Study*  
Salma Aqeel Mutlaq Al-Shammari.....135
- Stream of Consciousness in Ali Abu Al-Rish's Novel *Sarah's Shirt*  
Dr. Inshirah Sa'adi.....156
- The Speech Act in the Books of "Al-Fara'idh wal-Hudud" from *Sahih Al-Bukhari: A Pragmatic and Linguistic Study*  
Dr. Nujud Esmail Rafei Al-Anazi.....177
- The Structure of the Setting in Dhafer Al-Jubairi's Collection of Short Stories *Rajfat Al-Anaween* (The Shiver of Titles)  
Dr. Zahir Bin Husein Al-Faifi.....206
- The Aesthetic and Imaginative Dimensions in Receiving Poetic Sayings according to Al-Qurtajani through his Book *Minhaj Al-Bulagha and Siraj Al-Udabaa*  
Dr. Nassiba Al-Arfi.....229
- The Centrality of Women in Muhammad Ibrahim Yaqoub's Collection '*Hafat Sabi'a*': A Psychological Study  
Dr. Mariam Husein Al-Harithi.....245
- Religious Intertextuality in Abu Ishaq Al-Ghazzi's Poetry  
Dr. Khalid Bin Fahd Al-Bihlal.....265
- Hafeth's Poetic Language between Simplicity and Magnificence  
Dr. Ibrahim Bin Omar Al-Mahaily.....292

- 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. pox. 87246, Faculty of Arts, Tamar University, Dhamar, Republic of Yemen.**

- **Results:** The results shall be displayed clearly, sequentially and accurately.
- **Margins and references:**
  - Ensure that tables follow APA 7th edition guidelines in terms of accuracy and design.
  - Use APA 7th edition for documenting footnotes within the research body.
  - Arrange references at the end of the research in alphabetical order, following APA 7th edition guidelines. Exclude common prefixes such as "Al," "Abu," and "Ibn" from the alphabetization. For example, "Ibn Manzur" would be sorted under "M."
  - After final approval and review by the journal's editorial board, romanize the references.
- 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](mailto: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.

### 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.

## Publication Rules

The peer-reviewed scientific journal *Arts for Linguistic & Literary Studies* is issued by the Faculty of Arts, Thamar 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. 6)

(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 Tajaldeem (Yemen)	Prof. Suliman Al-Abed (Saudi Arabia)
Prof. Ahmed Moqbel Almansori (UAE)	Prof. Abdul Hamid Bourayou (Algeria)
Prof. Inaam Dawood Sallom (Iraq)	Prof. Omar Bin Ali Al-Maqushi (gh jks)
Prof. Panchanan Mohanty (India)	Prof. Marie-Madeleine BERTUCCI (France)
Prof. Gamal Mohammed Ahmed Abdullah (Yemen)	Prof. Mohammed Ahmed Sharaf Aldeen (Yemen)
Prof. Halima Ahmed Amayreh (Jordan)	Prof. Mohammed Khair Mahmoud Al-Beqai (Saudi Arabia)
Prof. Hamid Al-Awdhi (America)	Prof. Mohammed Abdulmajeed Al-Taweel (Egypt)
Prof. Hayder Mahmoud Ghailan (Qatar)	Prof. Mohammed Mohammed Al-kharbi (Yemen)
Prof. Rasheed Bin Malek (Algeria)	Prof. Hajid Bin Demethan Al-Harbi (Saudi Arabia)
Prof. Suad Salem Al-Sabaa (Yemen)	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. Muhammed Muhammed Al-Haifi

### Editor-in-Chief

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

### Editorial Manager

Dr. Esam Wasel

### Editors

Dr. Amin Ali Ahmad Al-Solel (Yemen)	Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Dr. Ali Hamoud Al-Samhi (Yemen)
Prof. Arif Ahmed Mohammed Hassan Al-Ahdal, (Saudi Arabia)	Prof. Abdulhameed Saif Al-Hosami (Saudi Arabia)	Prof. Mohammed Al-brkati (Saudi Arabia)
Prof. Tawfeek Mohammed (South Africa)	Dr. Ali Bin Jasser Al-Shaya (Saudi Arabia)	Prof. Naima Sadia (Algeria)

### This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Amin Ali Ahmad Al-Solel	Dr. Abdullah Al-Ghobasi

