

ISSN: 2707-5508

EISSN :2708-5783

الآداب



لِلدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْأَدْبِيَّةِ

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

الحجاج في سورة الهمزة

الدراسات البينية ودورها في تعزيز الهوية اللغوية

الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك

تطوير مهارات الترجمة التحريرية والشفهية: تحليل الاحتياجات اللغوية للطلاب

عالم الأخدام في رواية (طعم أسود... رائحة سوداء) لعلي المقري

المجلد 6 - العدد 4

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
المجلة في الوسائط المتعددة الحديثة

معرفة
e-Marefa



AskZad Academic Digital Library
المكتبة الرقمية الغربية

OpenAlex

sudoc

Crossref doi



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. علي حمود السميحي (اليمن)
أ.د. عارف أحمد محمد حسن الأهدل (السعودية)	أ.د. عبدالحميد سيف الحسامي (السعودية)	أ.م.د. محمد البركاتي (السعودية)
أ.د. توفيق محمد (جنوب أفريقيا)	أ.م.د. علي بن جاسر الشايع (السعودية)	أ.د. نعيمة سعدية (الجزائر)

التصحيح اللغوي:

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. عبدالله محمد خليل	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 الخريبي (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 (4)

ديسمبر 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
- 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

- توظيف الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي المكي (ت: 976هـ): دراسة تداولية
- 9..... د. عواد بن بايق الشمري
- الحجاج في سورة المُمَزَّة
- 39..... د. نجلاء سعد آل ظفير الشهراني
- الترابط النصي وجماليته في سورة البروج
- 62..... د. فاطمة سعيد أحمد العمري
- مفاهيم إشكالية في الفكر المعاصر: مفاهيم المصطلحات التي تصف علاقات التواصل بين الثقافات: الالتقاء والاختلاف
- 87..... د. رضوان العمري، د. حسن الحموشي
- معايير تحليل الخطاب وأثرها في أحكام القضاء المتعلقة بألفاظ الطلاق
- 105..... د. محمد بن عبدالله بن محمد الجفيمان
- الدراسات البنينية ودورها في تعزيز الهوية اللغوية
- 129..... د. عائدة سعيد البصلة
- مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية: تأملات في شواهد مختارة
- 159..... د. علي بن دخيل الله العوفي
- التطور الدلالي لبعض ألفاظ الكتابة ولوازمها في المعجم الوسيط: عرض ودراسة
- 182..... د. عواطف فرح البلوي
- الدعاء للإنسان والدعاء عليه في القرآن: دراسة دلالية
- 202..... د. حنفي أحمد بدوي علي
- ثيمة الجسد في أشعار اللصوص بين الدَّابِّ والآخر
- 225..... د. أمل بنت محيسن القثامي العتيبي
- الدموع في شعر المتنبي: دراسة نفسية
- 270..... يوسف محمد الجابري
- تقنيات المفارقة الزمنية في شعر السجن الأندلسي: تحليل فنيّ لنماذج مختارة
- 292..... د. عبدالله بن محمد بن علي الغفيص، غادة بنت مليح بن مقبل الفريدي
- توظيف اللغة والحركة في شعر محمد جبر الحربي
- 313..... وفاء بنت هادي بن زوين الحربي
- تُنَائِيَّةُ الْقَلْبِ وَالْأَمَلِ فِي شِعْرِ إِدْرِيسِ جَمَاع
- 326..... د. عثمان محمد عثمان الحاج كنه
- الانتهاكات العروضية والقافية في شعر إيليا أبي ماضي: دراسة أسلوبية
- 355..... د. عبدالرؤوف العبد اللطيف

- أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد دراسة نحوية دلالية
388..... سلمان بن علي العمري
- صورة الرجل في مقالات جبير المساعد: دراسة في التّهمك والسخرية
405..... د. خالد بن صالح بن مد الله السّعرياني
- الوصف وتمظهرات الأبعاد الاجتماعية في رواية (غراميات شارع الأعشى) لبدرية البشر
420..... د. ليلى قاسحي
- الأثر التفاعلي لحروف الجر في بناء الجملة ومعناها
439..... د. حنان سالم أحمد الغامدي
- الآراء النحوية والصرفية لأبي على الفارسي ودورها في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي
460..... د. عائشة سعيد صالح العطوي
- الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك
486..... علي أحمد حسن البخرياني
- نماذج من الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة
510..... منى محمد سعيد آل ناصر الشهراني
- مادة (ف.ك.ر) وصيغها ودلالاتها في القرآن الكريم دراسة في ضوء نظرية المعرفة
530..... صالحه بنت حسن بن محمد آل عيسى
- المدرسة البغدادية بين النفي والإثبات
557..... د. أمّنة محمد محمود
- دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من خلال تطبيق (صحح لي)
578..... د. سعد بن عبد الله بن أحمد الدرهم
- التواصل باللغة العربية خارج الصف لدى متعلمي العربية من غير الناطقين بها: الفرص والمعوقات
612..... د. عبد الله بن عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان
- صيغة الفعل الدالة على الاستمرار في اللهجة الحجازية
636..... د. عبدالله ابراهيم الصبحي
- تطوير مهارات الترجمة التحريرية والشفهية: تحليل الاحتياجات اللغوية للطلاب
652..... د. عمر الشيخ هجو المهدي، د. حنان محجوب حمد محمد
- الهيمنة الذكورية ومعالمها في رواية وجدي الأهدل بلاد بلا سماء
672..... ندى عز الدين العصبي
- عالم الأخدام في رواية (طعم أسود... رائحة سوداء) لعلي المقري
690..... د. رضوان قاسم غالب راشد



The Utilization of Speech Acts in the Poetry Collection of Al-Zamzami Al-Makki (d. 976 AH): A Pragmatic Study

Dr. Awwad Bin Baiyq Al-Shammari*

a.alshammari@ut.edu.sa

Abstract:

This study aimed to explore the levels of speech acts in the poetry collection of Al-Zamzami, who passed away in 976 AH, and to examine how direct and indirect illocutionary forces contribute to clarifying meaning. Using a pragmatic approach that emphasizes language in its practical context, the research sought to answer the study's questions. After an introductory section and theoretical overview, the study is structured into two main parts: the first delves into direct speech acts, while the second focuses on indirect ones. The findings revealed that Al-Zamzami skillfully employed both direct and indirect speech acts, creating a variety of rhetorical effects. Furthermore, the study highlighted Al-Zamzami's capacity to clarify implied meanings and to craft illocutionary expressions suited to different contexts, using direct speech acts deliberately to fulfill his intended communicative goals.

Keywords: Pragmatics, Speech Acts, Illocutionary Force, Intentionality, Al-Zamzami's Poetry Collection.

* Associate Professor of Linguistic Studies, Department of Basic Sciences, University College in Tayma, University of Tabuk, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shammari, Awwad Bin Baiyq. (2024). The Utilization of Speech Acts in the Poetry Collection of Al-Zamzami Al-Makki (d. 976 AH): A Pragmatic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 9-38.

© 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.



توظيف الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي المكي (ت: 976هـ): دراسة تداولية

د. عواد بن بايق الشمري*

a.alshammari@ut.edu.sa

ملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى تحديد مستويات الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي المتوفى في (976هـ)، والكشف عن دور القوة الإنجازية المباشرة وغير المباشرة في إيضاح المعنى، وقد تم الاعتماد على المنهج التداولي باعتباره منهجا يهتم بدراسة اللغة في أثناء الاستعمال. وقد سارت بعد مقدمة وتمهيد نظري في محورين: الأول تناول الأفعال الكلامية المباشرة، والآخر تناول الأفعال الكلامية غير المباشرة، وقد توصلت إلى مجموعة من النتائج، من أهمها: استطاع الزمزمي أن يشتغل على الأفعال الكلامية: المباشرة، وغير المباشرة؛ مما أثر في تنوع التأثيرات الخطابية، كما كشفت الدراسة عن تمكن الزمزمي من إيضاح المعنى المستلزم والصورة الإنجازية التي وضعت لها الألفاظ في مختلف سياقاتها، وقد استخدم الأفعال الكلامية المباشرة في ضوء الهدف الذي أراده من تأليفه، وبقصديّة منه.

الكلمات المفتاحية: التداولية، أفعال الكلام، القوة الإنجازية، المقصدية، ديوان الزمزمي.

* أستاذ الدراسات اللغوية المشارك - قسم العلوم الأساسية - الكلية الجامعية بتيما - جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: الشمري، عواد بن بايق. (2024). توظيف الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي المكي (ت: 976هـ): دراسة تداولية، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 38-9.

© 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.

المقدمة:

لقد انقسم الباحثون المهتمون بدراسة اللغة قسمين: الأول: شكلي، والآخر: تواصل، فأما القسم الشكلي فقد اهتم بتفصيل القواعد النحوية والصرفية، ودرس اللغة بعيدا عن سياق التواصل الاجتماعي، وأما القسم التواصل فقد اهتم بدراسة اللغة في المنجز النصي في سياقٍ محددٍ، وقد ظهر هذا القسم في مناهج متعددةٍ، منها: اللسانيات الاجتماعية، وتحليل الخطاب، والتداولية (لكحل، 2019).

وتركز أهم المعارف في الفلسفة اللغوية الحديثة التي تحدد أساس تطور البراجماتية في أن الاستعمال اللغوي لا يقصد به إبراز منطوقٍ لغوي فقط، ولكن إنجاز حدثٍ اجتماعي معينٍ في الوقت نفسه؛ فحينما ينطق الشخص -مثلا- بجملة: سأرد إليك غدا المائة مارك، فهو لم ينطق جملة سليمة الصياغة فقط، ولكنه نطق حدثا اجتماعيا معها، كأن يقصد منها -على سبيل المثال- الوعد بشيء ما (فان داك، 2005)؛ ومن هنا تحقق اللغة كفاءتها اللسانية في التكلم وليس في المعجم (الجلاصي، 2009).

فالعمل الكلامي يعد استعمالا اجتماعيا مرتبطا بثقافةٍ معينةٍ، والكلام في حد ذاته ظاهرة طبيعية؛ لأن الأمر والسؤال والحكي والدردشة تدخل في تاريخنا الطبيعي، مثلها مثل المشي، والأكل، والشرب، واللعب (كريم، 2011)، والفعل الكلامي يحتل موقعا محوريا في الدراسات التداولية؛ لأنه الوحدة الرئيسة في عملية التواصل؛ فكل اتصالٍ لغوي يعد فعلا كلاميا (لكحل، ص43).

وتعد نظرية الفعل الكلامي Speech Act Theory جزءا من اللسانيات التداولية Pragmatics؛ ولا سيما في مرحلة التأسيس عند أوستين J. L. Austin، ومرحلة النضج والضبط المنهجي التي قام بها تلميذه سيرل J. R. Searle، وكلاهما ينتهي إلى مدرسة أكسفورد (نحلة، 2002).

وتقوم هذه النظرية على فرضيةٍ رئيسةٍ مؤداها أن المقصود بالكلام تبادل المعلومات، والقيام بفعلٍ يخضع لقواعد منضبطةٍ في الوقت نفسه، ويهدف هذا الفعل إلى تفسير وضعية المتلقي، واعتقاداته، ومواقفه السلوكية، تلك الأفعال تنطلق من وضعياتٍ معينةٍ، ثم لا تلبث أن تتحول إلى أفعالٍ ذات أبعادٍ وأغراضٍ مختلفةٍ ومتباينةٍ، حيث تتدخل في تحديدها مجموعة من العوامل (لكحل، 2019).

وترتبط دراسة أفعال الكلام بالأدب منذ نشأتها؛ فقد أقبل نقاد الأدب على فكرة الإنجازية بوصفها أحد الأشياء التي تسهم في تمييز خصائص الخطاب الأدبي، وقد أكد المنظرون طويلا على أننا يجب أن نعني بما تفعله اللغة مثلما نعني بما تقوله، كما أكدوا على أن تصور الأدب على أنه إنجازي يؤدي إلى الدفاع عن الأدب؛ من حيث إنه ليس مقولاتٍ زائفةٍ أو تافهةٍ (كلر، 2003م؛ حمداوي، 2014)؛ أي: لا يمكننا تحديد الخاصية الأدبية في النص من غير اللجوء إلى اللسانيات التداولية التي تقوم في الأساس على نظرية الأفعال الكلامية (بوقرة، 2008).

ولهذا فقد وقع اختياري على موضوع هذه الدراسة الموسوم بـ "توظيف الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي المكي (ت: 976هـ): دراسة تداولية".

وقد قام الباحث بعمل دراسةٍ مسحيةٍ في المكتبات المحلية والعالمية على شبكة الإنترنت؛ وتبين أن موضوع البحث لم يُدرس من قبل، إلا أنه توجد مجموعة من الدراسات اللغوية التي تناولت قضية الأفعال الكلامية، ومن أهمها ما يأتي:

1- دراسة بعنوان: "الأفعال الكلامية في الخطاب الرسمي السعودي: دراسة لسانية تحليلية": هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن أثر الأفعال الكلامية في الخطاب الرسمي السعودي. وقد توصلت إلى مجموعةٍ من النتائج، من أهمها: لعبت الأفعال الكلامية دورا كبيرا في استجلاء المعاني، وكانت من أهم الأسباب في تماسك النصوص في الخطاب الرسمي السعودي (العبد القادر، 2022).

2- دراسة بعنوان: "أفعال الكلام في شعر رمضان حمود": هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن البعد التداولي في الخطاب الشعري لرمضان حمود عن طريق استخراج الأفعال الكلامية، وتبيين أنواعها وأغراضها وقوتها الإنجازية؛ من خلال التطبيق على تصنيف جون سيرل لأفعال الكلام. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعةٍ من النتائج، من أهمها: تنوع الأفعال الكلامية في شعر رمضان حمود، وإن الشاعر سعى من خلال أبياته إلى التأثير في المتلقي (بوخشة، 2020).

3. دراسة بعنوان: "الأفعال الكلامية ووظائفها في تفاعلية شعر النقائض": هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن أهم أبعاد أفعال الكلام ووظائفها في تحقيق تفاعلية الخطاب الشعري في شعر النقائض. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعةٍ من النتائج، من أهمها: تضافر الأصوات والألفاظ والإيقاع في القصائد مع مقصدية الشاعر، وتأثير الفعل الكلامي في المتلقي (إبراهيمي، 2019).

4- دراسة بعنوان: "الأفعال الكلامية والأفعال الحجاجية في سورة النمل: مقارنة تداولية": هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن إستراتيجيات التواصل في سورة "النمل". وقد توصلت إلى مجموعةٍ من النتائج، من أهمها: يعد القرآن الكريم خطابا تواصليا، وتمثل أهم إستراتيجيات التواصل في: السياق، والأفعال الكلامية، والحجاج، والحوار (شادي، 2015).

وقد حظيت التداولية Pragmatics باهتمامٍ كبيرٍ في الدرس اللغوي؛ لقيامها بالبحث في إستراتيجيات إنجاح عملية التواصل اللساني بين المتكلم والمخاطب، ويأتي في مقدمة هذه الإستراتيجيات أفعال الكلام؛ ومن ثم جاءت هذه الدراسة لتفسر أثر استعمال أفعال الكلام في استكناه المعاني في ديوان الشاعر علي بن عبد العزيز الزمزمي؛ وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما مستويات الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي؟

- ما دور القوة الإنجازية المباشرة في إيضاح المعنى في ديوان الزمزمي؟
- ما دور القوة الإنجازية غير المباشرة في إيضاح المعنى في الديوان -موضوع الدراسة-؟
ويهدف البحث إلى تحديد مستويات الأفعال الكلامية في ديوان الزمزمي. والكشف عن دور القوة الإنجازية المباشرة في إيضاح المعنى في ديوان الزمزمي. والكشف عن دور القوة الإنجازية غير المباشرة في إيضاح المعنى في الديوان -موضوع الدراسة-.
ولتحقيق ذلك سيعتمد البحث المنهج التداولي؛ لأنه المنهج الذي يؤدي إلى الإجابة عن جميع أسئلة الدراسة.

وقد تم تقسيم البحث إلى مبحثين، بالإضافة إلى المقدمة والتمهيد؛ وذلك على النحو التالي:
التمهيد: تعريفات ومفاهيم: يعرض فيه الباحث التعريف بالتداولية في الدرس اللساني، والتعريف بالأفعال الكلامية.

المبحث الأول: يختص بالأفعال الكلامية المباشرة في ديوان الزمزمي.
المبحث الثاني: يختص بالأفعال الكلامية غير المباشرة في ديوان الزمزمي.
وقد سار الباحث في الدراسة التطبيقية للأفعال الكلامية عند الزمزمي وفق تصنيف سيرل؛ نظراً لتوفرها في ديوان الزمزمي؛ وذلك كالتالي: الإخباريات، والتوجهات، والالتزاميات، والتعبيريات، والإعلانات.
الخاتمة: يعرض فيها الباحث نتائج البحث وتوصياته.

المراجع

التمهيد: تعريفات ومفاهيم

أولاً: التعريف بالتداولية

إن "مصطلح Pragmatics مشتق من الأصل اليوناني القديم Pragma التي يعني (العمل) أو (الفعل)، وبإضافة اللاحقة Ics يصبح المصطلح Pragmatics ويصبح معناه العلم التواصلي الجديد الذي يفسر كثيراً من الظواهر اللغوية" (صحراوي، 2005م، ص15؛ عكاشة، 2010).

وقد وردت تعريفات كثيرة للتداولية في الدراسات اللسانية، فعرفها جورج يول George Yule بأنها العلم الذي يهتم بدراسة المعنى كما ينتجه المتكلم ويفسره المتلقي (يول، ص19 وص20)، ويتفق هذا التعريف مع تعريف نست بأن التداولية تعني دراسة اللغة في استخدام معين (نست، 2013).

وعرفها مسعود صحراوي بأنها تعني "إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي، والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي؛ وتصير التداولية من ثم جديدة بأن تسمى علم الاستعمال اللغوي (صحراوي، ص16 وص17).



وعرفها فيليب بلانشيه بأنها تعني دراسة استعمال اللغة، وتختص بدراسة قضية التناسب بين التعبيرات الرمزية والسياقات المرجعية والمقامية والحديثية والبشرية (بلانشيه، ص18)، كما عرفها تمام حسان بأنها مجموعة من العناصر المحيطة بموضوع التحليل اللغوي، فتشمل كلا من: التكوين الشخصي، والتاريخ الثقافي للمتكلم، وأطلق عليها اسم "الماجريات" (حسان، 1990).

وعرفها فرانسيس جاك بأنها فرع من فروع علم اللغة يهتم بدراسة أبعاد اللغة الخطابية، والتواصلية والاجتماعية بشكلٍ يضمها جميعاً (بوقرة، 2009)، كما عرفها محمود نحلة بأنها فرع من فروع علم اللغة يبحث في كيفية اكتشاف السامع مقاصد المتكلم Speaker intentions، أو العلم الذي يختص بدراسة معنى المتكلم Speaker meaning (نحلة، 2002). وهنا يشير عصام واصل إلى جوهر التداولية بقوله: "إن هذه النظرية تهتم بدراسة الملفوظات في كل سياقاتها دراسة منظمة، على اعتبار أن معرفة مقصدية هذه الملفوظات مرهونة بمعرفة مقصدية المتكلمين، ومعرفة مقصدية المتكلمين مرهونة هي الأخرى بالسياقات التي يؤكد (فان دايك) أنها لا متناهية" (واصل، 2020م، ص75).

ويصل الباحث إلى استخلاص تعريفٍ شاملٍ للتداولية وهو أنها مجموعة من البحوث اللغوية التي تدرس جانب الاستعمال اللغوي بشكلٍ منطقي بين النطق اللغوي والاستعمال الفعلي للكلام.

وقد ظهرت البراجماتية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث ارتبط المصطلح بمجموعةٍ من الفلاسفة الأمريكيين، وهم: بيرس، ووليام جيمس، وجون ديوي، وقد تمركزت الفلسفة البراجماتية على مقولة: "لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار؛ ومن ثم لا يجب تفسيرها إلا بالنظر إلى النتائج المترتبة عليها، كما أنه لا يمكن تحديد المعتقدات أو تبرير التمسك بها إلا بالأخذ في الاعتبار النتائج العملية المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات" (كامل، 2015م، ص11).

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى "أن هذه النظرية لم تكن لتعرف الشكل الذي وصلت إليه لو لم تكن قد نهضت لتشكك في المنظور الذي ذهب إليه الفلاسفة والمناطق الذين رأوا أن مهمة اللغة المحورية هي وصف العالم والوقائع والأفعال" (واصل، 2020م، ص81).

مجالات التداولية:

إن دراسة التداولية تختلف عن دراسة علم التراكيب النحوية وعلم الدلالة؛ لأن مجال التداولية دراسة الكلام، ومن المعروف أن الكلام يحمل المعنى التداولي؛ ولا يمكننا فصل دراسة الكلام عن دراسة سياقه الذي يؤثر فيه؛ ولهذا يجب أن نعول في التداولية على الأطر الاجتماعية والثقافية للمتخاطبين، وعلينا أن نهتم بالإطارين: الزماني، والكلامي لجملته القول (موشلر، ص36 و ص37).

وقد اتفق معظم اللغويين على مجموعةٍ من مجالات التداولية، وذلك على النحو التالي:

1. الإشارات: أي الإشارة إلى شيءٍ معينٍ.
 2. الافتراض المسبق: الذي يشير إلى المعنى المنطقي لجملةٍ معينةٍ، أو إلى المعاني المرتبطة منطقياً بجملةٍ ما أو المستلزمة منها.
 3. الأفعال الكلامية: بمعنى أن كل قولٍ ينطق به المتكلم، فإنه لا يقول شيئاً فقط، ولكنه يقوم بعمل أشياء معينة، مثل: إعطاء معلوماتٍ، أو ذكر حقيقةٍ.
 4. المعنى الضمني: ويعني الإشارة إلى معنى غير مباشرٍ، أو معنى ضمني لقولٍ مستمد من سياقٍ غير حاضرٍ في استخدامه العرفي (نحلة، 2012م؛ السيد، 2019).
 5. الحجج Argument: وهو عامل لغوي أو عملية لسانية اتصالية؛ تهدف إلى الإقناع الذي يعتمد على مجموعةٍ من الوسائل المنطقية واللغوية الواضحة، ومن المعروف أن الفعل الإقناعي أحد أشكال الفعل الإدراكي؛ إذ يتعلق بسياق الحديث، ويظهر في استدعاء المتكلم جميع أنواع الصيغ والوسائل التي تجعل عملية الاتصال اللسانية فعالة مؤثرة (الرشيدي، 2024م؛ علوي، 2010).
- أهمية التداولية:

تعمل التداولية على تحليل النص وكشف ماهيته؛ ومن ثم يستفاد منها في قراءة التراث قراءة متممعة، بالإضافة إلى فهم القضايا الفكرية، والنصوص القديمة أو المعاصرة (مقبول، 2007).
وقد أكد (بابكر، 2024) على أن الدراسات التداولية تعمل على تطوير الفهم؛ لأنها تقوم على التأويل، ومن المعلوم أن التأويل جوهر الفكر اليوم، كما أن التداولية تسهم في تحرير ميكانزمات الفهم من قواعد النحو التقليدي.

يقول فرانسواز أرمينكو: "وتأتي أهمية التداولية -من هنا- في كونها تهتم بمختلف الأسئلة الهامة، والإشكالات الجوهرية في النص الأدبي المعاصر؛ لأنها تحاول الإحاطة بعددٍ من الأسئلة، من قبيل: من يتكلم، وإلى من يتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ ما مصدر التشويش والإيضاح؟ كيف نتكلم بشيءٍ ونريد قول شيءٍ آخر؟" (أرمينكو، 1986، ص 5).

سمات الدرس التداولي:

1. تقوم التداولية على دراسة الاستعمال اللغوي؛ إذ إن موضوع البحث فيها يتمثل في توظيف المعنى اللغوي في الاستعمال الفعلي من حيث كونه سلوكاً يولد المعنى.
2. تدرس التداولية اللغة من وجهةٍ وظيفيةٍ عامةٍ معرفيةٍ Cognitive، واجتماعيةٍ Social، وثقافيةٍ Cultural.



3. تعد التداولية نقطة التقاء Point of convergence مجالات العلوم المرتبطة باللغة (نحلة، 2002،

ص 15، المفلح وآخرون، 1432هـ).

ثانياً: التعريف بـ "أفعال الكلام"

تحتل نظرية أفعال الكلام مكانة مرموقة في الدرس التداولي المعاصر، وهي عبارة عن أقوالٍ تؤدي بها أفعال، وأساس هذه النظرية يكمن في أن الإنسان عندما يتحدث فإنه يقوم بإنتاج فعلٍ ما؛ ومن ثم يكون أساس الاتصال بين البشر الأفعال التي تنتج من النطق بالصوت أو العبارة أو الجملة (الخليفة، 2007). ومن أمثلة الأفعال الكلامية النطق بالشهادتين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله؛ فهذا يعد فعلاً كلامياً؛ لأنه ينقل الإنسان من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى، من حالة الشرك إلى حالة الإسلام (الخليفة، 2007).

وتعرف "الأفعال الكلامية" بأنها "كل ملفوظٍ ينهض على أساسٍ شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلاً عن ذلك يعد نشاطاً مادياً نحوياً يتوسل أفعالاً قولية ActesLocutoires لتحقيق أغراضٍ إنجازية ActesIllocutoires كالطلب، والوعد، والوعيد، وغاياتٍ تأثيرية ActesPerlocutoires تخص ردود فعل المتلقي، كالرفض، والقبول؛ ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيرياً، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثيرٍ في المخاطب: اجتماعياً، أو مؤسسياً؛ ومن ثم إنجاز شيءٍ ما" (صحراوي، 2005م: ص 40). وتعرف نظرية الأفعال الكلامية Speech act theory بمسمياتٍ متعددة، مثل: الحدث اللغوي، والنظرية الإنجازية، والأعمال الكلامية (الرشيد، 2024).

ويفسر الباحث سبب شيوع مصطلح الأفعال الكلامية على بقية المصطلحات الأخرى؛ بأنه "لما كان التصريح بالقوة الإنشائية يعني تسمية العمل المنجز بالكلام أو الحدث الذي أوقعه المتكلم وكان الفعل أوضح ما يدل على الحدث- كانت الأفعال أوضح صيغة لغوية لتسمية القوى الإنشائية" (كاظم، 2015م: ص 43).

تأصيل نظرية الأفعال الكلامية عند العرب:

إن نظرية الأفعال الكلامية قد ظهرت عند العرب قديماً، ولكن تحت مسمياتٍ أخرى؛ فلقد كان الأساس في ظهورها الأصوليون الذين أرسوا "علم المقاصد"، وهو علم وضع؛ لمعرفة مقاصد الخطاب الشرعي المستنبطة من معناه الحقيقي والمجازي والسياقي، من خلال القرائن التي تثبتته وتؤكدده (عكاشة، 2014م: جلد 1، ص 1991).

ويشهد التاريخ على تأصل نظرية أفعال الكلام عند اللغويين العرب؛ فقد أسهموا في صناعة بعض مقولات "علم المعاني" وتطبيقها في النحو العربي، حيث قسموا الجملة إلى قسمين، هما: الجملة الخبرية،

والجملة الإنشائية، والجملة الخبرية هي التي تحتل الصدق أو الكذب بنسبة ذلك إلى الواقع، أما الجملة الإنشائية فهي التي لا تحتل الصدق أو الكذب (صحراوي، 2005).

لقد انبثقت نظرية الفعل الكلامي من الفلسفة التحليلية، وقد أطلق عليها عدة مسمياتٍ، أهمها: نظرية الحدث الكلامي، ونظرية الحدث اللغوي، والنظرية الإنجازية، ونظرية الأعمال اللغوية (حجر، 2019): فلقد كان ظهور نظرية أفعال الكلام في النصف الأول من القرن العشرين رد فعلٍ على الاتجاه السائد بين فلاسفة الفكر الوضعي الذين كانوا يعتمدون في تحليلهم على المعنى اللغوي للجملة مجردا من سياقها الاجتماعي (حجر، 2019).

ويعد الفيلسوف البريطاني جون أوستين John Austin (1911-1960) مؤسس هذه النظرية، بل إنه يعد أبا للتداولية: فلقد أقام أوستين (1962) نظريته على أن الناس عندما يتحدثون، فإنهم يقومون بأفعالٍ بموجب كلماتهم، حيث يفعلون أشياء كالتحذير، والوعد (نحلة، 2011).

تصنيف الأفعال الكلامية:

أ- تصنيف الأفعال الكلامية عند (أوستين)

1. الأفعال الحكمية Verdictifs: وتقوم على الإعلان عن حكمٍ يتأسس على بدهيةٍ أو أسبابٍ وجملةٍ تتعلق بقيمةٍ معينةٍ أو حدثٍ، مثل: إخلاء الذمة واعتباره مثلاً كوعد، ووصف، وقدر.
 2. الأفعال التمرسية Exercitifs: وتسمى أيضا "التنفيذيات"، وتقوم على إصدار قرارٍ لصالحٍ أفعالٍ معينةٍ أو ضدها، مثل: أمَرَ، وقَادَ، ودافع عن، وطلب.
 3. الأفعال التكليفية Commisifs: وهي التي يلتزم المتكلم فيها بأفعالٍ معينةٍ، مثل: وَعَدَ، وتمنى، والتزَمَ، وعقدَ.
 4. الأفعال العرضية Expositifs: وهي التي تقوم على عرض مفاهيم معينةٍ، وبسط موضوعٍ ما، وتوضيح استعمالٍ كلماتٍ ما، مثل: أكد، وأنكر، وأجاب.
 5. أفعال السلوكيات Comportementaux: حيث يتعلق الأمر فيها بردود فعلٍ تجاه سلوك الآخرين، أو تجاه الأحداث المرتبطة بهم، مثل: شكر، هنأ، ورحب (أوستين، 2008م؛ أرمينكو، 1986).
- مستويات الأفعال الكلامية عند أوستين:

- لقد ميز (أوستين) بين ثلاثة أنواعٍ من الأفعال الكلامية على النحو التالي:

1. الفعل اللفظي القولي: وهو الذي يتألف من أصواتٍ لغويةٍ تنتظم في تركيبٍ نحويٍ سليمٍ، ينتج عنه معنى محدد، وهو ما يطلق عليه "المعنى الأصلي"، مثل قولنا: أنصحك بمغادرة المكان.

2. الفعل الإنجازي أو الفعل المتضمن في القول: وهو الذي يتمثل في وجود المعنى الإضافي الكامن خلف المعنى الأصلي، مثل الجملة السابقة التي قد تحتوي تهديدا، أو تحذيرا.
3. الفعل التأثري: وهو الذي يهتم بإقناع المتكلم للمخاطب.
وقد لاحظ (أوستين) عدم فاعلية الفعل التأثري؛ فصب جل اهتمامه على الفعل الإنجازي (بلانشيه، 2007).

والذي لاحظته الباحث من دراسة الأفعال الكلامية عند أوستين أنها خاضعة لمقصدية المتكلم؛ وعلى المتكلم أن يخضع هو الآخر لمجموعة من القيود والالتزامات، وقد أطلق أوستين على نظريته هذه اسم "نظرية الشطرنج"، مؤكدا على مراعاة الجوانب النفسية والعقلية للمتكلم (بافو وآخرون، 2012).
الانتقادات الموجهة إلى نظرية الأفعال الكلامية لأوستين:

على الرغم من الجهد الكبير الذي بذله أوستين في وضع نظرية لغوية للأفعال الكلامية- فإنه لم يتمكن من وضع نظرية متكاملة للأفعال الكلامية؛ فقد خلط -على سبيل المثال- بين الفعل كقسم من أقسام الكلام، والفعل بوصفه حدثا لغويا، كما خلط أيضا بين الأفعال الكلامية التي سماها "الحكميات"، والأفعال الكلامية التي سماها "المراسيات"؛ إذ نجد أن الحدود بينهما غير واضحة؛ ومن ثم يمكن أن ندج بعض أفعال المراسيات ضمن الحكميات، والعكس صحيح (نحلة، 2002).
وقد خلص الباحث من ذلك إلى أن نظرية الأفعال الكلامية لأوستين لا تهتم بالأثر الاجتماعي للفعل الكلامي؛ مما أدى إلى ظهور نظرية الأفعال الكلامية عند سيرل.

ب: تصنيف الأفعال الكلامية عند سيرل

لم يرتض سيرل بتصنيف الأفعال الإنجازية الذي قام به أوستين، ووصفه بأنه أساس ممتاز للمناقشة، فقام بتعديله (العبد، 2001)، وقد رأى أن تصنيف أوستين لم يكن للأفعال الإنجازية، وإنما للأفعال القواعدية الإنجازية، وقد شكك في وجود الأفعال الناتجة عن القول التي أشار إليها أوستين في تصنيفه (واصل، 2020).

ولقد كان سيرل Searle أفضل من غيره من أصحاب نظرية الأفعال الكلامية؛ فقد ذهب إلى أن الفعل الكلامي أوسع من أن يقتصر على قصد المتكلم، وإنما يرتبط أيضا بالعرف اللغوي والاجتماعي (كنون، 2015).

ولقد صنف سيرل الأفعال الكلامية في ضوء ثلاثة معايير منهجية على النحو التالي:

1. الغرض الإنجازي Illocutionary point: حيث رأى سيرل أن المتكلم يمتلك إمكانيات متعددة تعبر عن مقاصده.

2. اتجاه المطابقة Psychological state: ويتعلق بصدق مقاصد منتج الرسالة؛ فلا ينبغي للمتكلم أن يقول ما يخالف معتقداته.

3. الإخلاص Direction of fit: أي يكون المتكلم جادا في كلامه؛ فلا يقول إلا ما يعتقد صحته (عبد الرحيم، 2020، لانج، ص 87).

وبناء على المعايير السابقة صنف سيرل الأفعال الكلامية على النحو التالي:

1. الأفعال التمثيلية (الإثباتية): وهي الأفعال التي تجعل المتكلم مسؤولا بدرجات متفاوتة عن تحقق واقعة معينة، حيث يتعهد فيها بصدق القضية التي يعبر عنها.

2. الأفعال التوجيهية (الأمرية) Directives: وتقوم على محاولة التأثير في المخاطب من أجل تنفيذ فعل ما.

3. الأفعال الالتزامية Comissives: وهي الأفعال التي تجعل المتكلم ملتزما بإنجاز فعل ما في المستقبل.

4. الأفعال التعبيرية Expressives: وهي التي يعبر فيها المتكلم عن حالة سيكولوجية خاصة.

5. الأفعال التصريحية Declarations: وهي التي لا تقيم تميزا بين محتواها القضوي والإنجازي؛ إذ يقترب أو يتطابق مضمونها مع الواقع؛ ولا سيما إذا ارتبطت بشروط إنجاحها أو بحضور المؤسسات المرتبطة بالفعل الإنجازي، كالكنيسة، والمسجد (سيرل، 2006م؛ بعيطيش، 2014م؛ بلانشيه، 2007).

كما صنف سيرل الأفعال الإنجازية إلى قسمين على النحو التالي:

1. الأفعال الكلامية المباشرة: هي التي تطابق قوتها الإنجازية مراد المتكلم، حيث يكون معنى ما ينطقه المتكلم مطابقا لما يقصده.

2. الأفعال الكلامية غير المباشرة: هي التي تخالف قوتها الإنجازية مراد المتكلم؛ إذ إن الفعل الإنجازي يؤدي على نحو غير مباشر من خلال فعل إنجازي آخر (نحلة، 2002).

مستويات الفعل الكلامي عند سيرل:

1. الفعل النطقي Utterance act: وهو الذي يقتضي إنشاء النطق بالكلمات أو الجمل.

2. الفعل القضوي Propositional act: وهو الذي يقتضي إنشاء الأفعال القضائية من إحالة وجملية.

3. الفعل التكليفي: وهو الذي يقتضي إنشاء الأفعال التكلمية، كالأمر، والاستفهام (كنون، 2015).

أهمية الفعل الكلامي:

من المؤكد أن الفعل الكلامي يقوم بمجموعة وظائف ترتبط كلها بقصد المتكلم، وتأتي وظيفة الحجاج في المقدمة؛ لكونها تزيد من فاعلية الإنجازية التي حددها أوستين وسيرل؛ ولا سيما المرتبطة بوظيفتي التأثير والإقناع في بعض سياقات الكلام (صحراوي، 2014).



وتقوم الأفعال الكلامية بإنتاج اللغة في موقفٍ لغوي معينٍ؛ فاللغة معها ليست مجرد نشاطٍ وصفي للوقائع، بل تهدف إلى إنشاء العديد من الأغراض الكلامية (الميساوي، 2014؛ الميساوي، 2011). ويهتم بالأفعال الكلامية علماء كثيرون؛ مثل علماء النفس الذين يرون اكتسابها شرطاً أساسياً لاكتساب اللغة كلها، كما يهتم بها نقاد الأدب الذين يرون فيها إضاعة؛ لما تحمله النصوص من فروقٍ دقيقة في استعمال اللغة، وما تحدثه من تأثيرٍ في المتلقي (نحلة، 2002، ص 41؛ ليفنسون، 2015: ص 305). يقول جرهارد هلبش: "إن الفيصل في استمرار التطور هذا أن أفعال الكلام لم يعد ينظر إليها منفصلة؛ لأنها لا تحقق من خلال جملٍ فحسب، بل تفهم على أنها تتابعات معقدة للفعل اللغوي؛ ومن ثم تتعلق بالنصوص؛ وبهذه الطريقة يتحول الاهتمام بنظرية الفعل الكلامي من تحليل أفعالٍ كلاميةٍ منفصلةٍ إلى تحليلٍ لتتابعات الفعل اللغوي" (هلبش، 2007، ص 322).

عناصر التحليل التداولي لأفعال الكلام:

1. المحتوى القضوي: ويشمل معاني مفردات الجملة مضموماً بعضها إلى بعض.
 2. القوة الإنجازية الحرفية: ذكر سيرل أنه يوجد في كل جملةٍ مجموعة من الوسائل اللغوية التي يعرف منها بصورةٍ مباشرةٍ ما يتعلق به الفعل الإنجازي، وقد أطلق عليها سيرل "المؤشرات الإنجازية"، وتشمل مختلف المؤشرات، مثل: صيغ الفعل المختلفة الدالة على الإنجاز، وأدوات النفي والاستفهام، وظروف الجملة، والتنغيم، والوقف (مايباور، 2014؛ البخاري، 2018).
- ويشير الباحث إلى أن القوة الإنجازية للفعل الكلامي نسبية بين متلقي (مخاطبٍ) ومتلقيٍ آخر؛ لأننا لسنا على يقين تام بمقصدية المتكلم، لكن ينبغي للمخاطب أن يختار أقرب التأويلات للنص المقروء (ليتس، 2013).

المبحث الأول: أفعال الكلام المباشرة

الأفعال الكلامية المباشرة عند سيرل Searle هي التي تطابق قوتها الإنجازية مراد المتكلم، حيث يكون معنى ما ينطقه المتكلم مطابقاً ما يقصده (نحلة، 2002)؛ ومن ثم تشكل هذه الأفعال الدرجة الأولى من الأفعال الكلامية، ومن أمثلتها قولنا:

- أعلن عن اختتاميات فعاليات المؤتمر.

- أمرك بالمغادرة (واصل، ص 81).

ويشير الباحث إلى اعتماده في الجانب التطبيقي هنا على تصنيف (جون سيرل) للأفعال الكلامية؛ وذلك لأن (سيرل) أعاد تناول نظرية الأفعال الكلامية لأوستين، وطورها، وأسهم بإضافاتٍ جديدةٍ في هذه النظرية (الباز، 2015).

وقد تنوعت الأفعال الكلامية المباشرة في ديوان الزمزمي على النحو التالي:

أولاً: الإخباريات

تكمن وظيفة هذه الأفعال في أنها تجعل المتكلم مسؤولاً عن وجود وضع الأشياء ووصفها في سياقها، وحكاية كل تفاصيلها (بوقرة، 2008)، وتسمى هذه الأفعال أيضاً "الإثباتيات"، (كنون، 2015)، ويتمثل اتجاه المطابقة في الفعل الخبري من الكلمات إلى العالم Word To World، وجميع أفعال هذا النوع تقبل الصدق والكذب، كما تتضمن أيضاً الإيضاح (الطبطبائي، 1994).

ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي ما جاء في قوله، (2021، ص 82):

قد شمت منك الخير نحوي أقبلًا

تتمثل الحقيقة التي تتطابق مع الواقع هنا التي يقوم عليها الملفوظ في كونه يخبر عن طلبه الخير والاستزادة منه من الرسول ﷺ؛ ومن ثم أتى بالملفوظ الفعلي (شمت)، وهو فعل ماضٍ دال على الثبوت، والذي يتضمن محتوى قضويًا يتركز في كثرة أفضال الممدوح، وقد استخدمه الشاعر مع مؤشراتٍ اقتضاها الفعل الكلامي؛ إذ تناسب فعل القول مع المركب الحرفي (قد)، الذي يفيد الثبوت والتوكيد؛ ومن ثم يحمل قوة إنجازية مباشرة تتطابق مع الواقع.

وتتوالى الإخباريات في ديوان الزمزمي، كقوله (2021، ص 55):

جعلنا أمة وسطًا خيارًا به، والخير يطلبه الأريب

فقد أخبر الشاعر عن محتوى قضوي يتضمن إثبات أن المسلمين أمة وسط دون غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى؛ ومن ثم فقد استخدم الملفوظ القولي (جعلنا) الذي يتناسب مع هذه الحقيقة؛ لأنه فعل ماضٍ يفيد الثبوت، وفيه ضمير يحيل إلى الشاعر وأمتة الإسلامية، وقد علل الشاعر هذه الوسطية بمحتويين قضويين آخرين هما: اختيار رسول الله ﷺ هذه الوسطية، ولأن الرسول ﷺ - يطلب الخير لأمتة الإسلامية باستمرارٍ؛ ومن ثم استخدم الملفوظ الفعلي (يطلب) وهو مضارع دال على الاستمرار. وقد دل الفعل الإنجازي (جعلنا) على قوة إنجازية مباشرة تتناسب مع القوة الإنجازية الحرفية المتضمنة في الفعل، والتي تتسم بمطابقتها الواقع وصدقها.

ومن قبيل الأخبار الصادقة التي يقررها الشاعر في فضائل الرسول ﷺ - قوله (2021، ص 150):

يا أيها البحر الذي شطاه قد فاضا معاً بمكارمٍ وعلوم

قلدت مذهبك الذي هذبته علما بأنك فوق كل عليم

يخبر الشاعر هنا عن حقيقة واقعية تتمثل في غزارة علم الرسول ﷺ -؛ ولهذا فقد أخذ يسرد

مجموعة من الحقائق المتعلقة بها في البيتين السابقين، فذكر أنه كثير العلم، وعلمه يفوق علم الآخرين.

وقد أثر الشاعر استخدام الملفوظ الفعلي (قلدت) الذي يتضمن محتوى قضويا هو الإخبار والإثبات؛ لكونه فعلا ماضيا، والذي يحيل إلى الشاعر ذاته، وقد استخدم الشاعر مع هذا الفعل الإنجازي فعلا إنجازيا آخر يفيد إثبات هذه الحقيقة وهو الفعل (فاضيا)، كما أنه نجح في استهلال البيتين الشعريين بأسلوب النداء (يا أيها البحر) الذي يفيد التنبيه على مضمون المحتوى القضوي للفعل، كما أن الفعل الكلامي يحمل قوة إنجازية حرفية يقتضيها ظاهر الأسلوب، وهي قوة مباشرة تتطابق مع الواقع وتسمم بالصدق.

ثانيا: التوجهات

تتركز وظيفة هذه الأفعال في توجيه المخاطب وحمله على فعل شيء معين؛ بشرط توفر الإرادة والرغبة الصادقة لدى المتكلم في تحقيق هذا الفعل الإنجازي (بوقرة، 2007)، ويتمثل اتجاه المطابقة فيما من العالم إلى الكلمات World To Word، ويدخل في هذا الصنف من الأفعال الكلامية الاستفهام، والأمر، والنهي، والدعوة، والتشجيع، والنصح، والاستعطاف (الطبطبائي، 1994).
ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 59):

يا إلهي، بالني المصطفى خير من حج ومن حج وعج
اطو بُعد السير عنا، واكفنا شر وعثاء سرانا والذلج

يتضمن البيتان السابقان توجيها من الشاعر، يظهر في فعلي القول: (يا إلهي)، و(اطو)، والأول منهما نداء والآخر أمر، وكلاهما موجه إلى الله -جل وعلا-، والهدف من هذين الملفوظين أن يلي الله -عز وجل- دعاء الشاعر بأن يقصر مسافات سفره، فلا يشعر بوعثائه وعنائه، وقد ناسب المقام هنا استخدام فعل الأمر الذي يبين أن الله تعالى هو المقصود بهذا التوجه الذي يقصده الشاعر؛ إذ يتضمن قوة إنجازية مباشرة تتناسب مع القوة الحرفية للتركيب اللغوي (اطو) (الرازي، 1926)؛ لأن الأمر هنا جاء على حقيقته؛ فدلالته الحقيقية هي الاستعلاء إذا جاء من الأعلى إلى الأدنى، والدعاء إذا جاء من الأدنى إلى رب العباد، والالتماس إذا جاء من متساويين (الفتازاني، 1323هـ)؛ وقد أكد سيرل على أن أفعال الدعوة والنداء تنتهي إلى أفعال القوة الإنجازية المباشرة (لانج، 2012).

ثالثا: الالتزامات (الوعديات)

تكمن وظيفة هذه الأفعال في التزام المتكلم بعمل شيء ما في المستقبل؛ بشرط توفر الصدق والإخلاص ومقصدية المتكلم، ولكن مع هذه الأفعال لا ينبغي للمتكلم التأثير في السامع (مولر، 2014؛ بوقرة، 2007)، ويتمثل اتجاه المطابقة فيما من العالم إلى الكلمات World To Word، ومن أمثلتها: أفعال الوعد والوصية (نحلة، 2002).

ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 87):

وُلدُ برسول الله في الغرض الذي رحلت له من أرض مكة يحصل
فألقيت رحلي، والتزمت ببابه بمسكنةٍ أدعو، وفرطت تذلل

يلتزم الشاعر في البيتين السابقين بالالتجاء والاحتماء بالرسول -ﷺ-؛ ولهذا فقد عرض مجموعة من المحتويات القضية المتعلقة بهذا الالتزام، وهي: الدعوة إلى الالتجاء بالرسول -ﷺ-، والارتحال إلى المدينة المنورة محل قبره الشريف، والإقامة بالمدينة المنورة، ودعوته والتذلل له؛ ومن ثم استخدم الشاعر الملفوظ الفعلي (التزمت)، الذي يحيل إلى الشاعر ذاته، ويتضمن قوة إنجازية مباشرة مستلزمة من السياق تتفق مع القوة الإنجازية الحرفية للفعل؛ فالمعنى المحوري للكلمة -كما ذهب محمد جبل- يدل على الضبط والشد، بحيث لا يمكن من المفارقة أو الإفلات، كالشيء في الملزمة (جبل، 2019)، وهذه القوة الإنجازية تبين مصداقية الشاعر وصدق نواياه.

رابعا: التعبيرات (البوحيات)

تكمّن وظيفة هذه الأفعال في التعبير عن الموقف النفسي تعبيرا يتوفر فيه الإخلاص، ولا يوجد لهذه الأفعال اتجاه مطابقة؛ لأن المتكلم لا يحاول أن يجعل الكلمات مطابقة للعالم، ولا العالم مطابقا للكلمات، فإذا اعتذر الشخص لزميل له عن دعس رجله، فليس المقصود بذلك أن يصرح أنه دعس رجله، أو إلى إحداث ذلك الدعس؛ ولكن يشترط أن تكون القضية المعبر عنها صادقة (فاخوري، 2013)، ومن أمثلتها: أفعال الشكر والتهنئة والاعتذار والمواساة (نحلة، 2002).

وقد ذكر لويس مولر أن الغرض الرئيس من الإعلانات يتركز في تغيير الواقع إلى نحو أفضل (مولر، 2014)، وهذا ما نلاحظه في قول الزمزمي التالي (2021، ص 87):

حنانيك، إنني عائد بك لائذ لتطلق من قهر الرجال تعقلي

أعرب الشاعر في البيت السابق عن شعوره تجاه الرسول -ﷺ-، هذا الشعور الذي يظهر في فعلي القول: (عائذ)، و(لائذ)، وهما اسما فاعل، يعملان عمل الفعل، ويتضمنان محتوى قضويا هو الرغبة الصادقة في الاحتماء بالرسول -ﷺ-؛ وقد اعتمد الشاعر على تكرار اسم الفاعل بصيغة لغوية أخرى؛ تأكيدا على حالته النفسية التي تولدت من ظلم الناس له، ولم يجد بابا يخلصه من هذا الظلم إلا بابه -صلى الله عليه وسلم-، كما نجد الشاعر قد عمل على تأكيد هذا الشعور بكل الوسائل، والتي أهمها استهلال الجملة بالحرف (إن) الذي يفيد التوكيد.

وخلاصة القول: إن الزمزمي قد استخدم فعلي قولٍ يحملان قوة إنجازية حرفية هي الاحتماء

(الزمخشري، 2005: 38/3) تتفق مع القوة الإنجازية المستلزمة وهي هنا قوة مباشرة صريحة.

ومما نستدل به هنا على ألفاظ التعبيرات عند الزمزمي تلك التي تعكس الحالة التأثرية له- قوله (2021، ص 110):

وبعد مولد خير العجم والعرب
نما، وأحسن مري في الحجاز ربي
في حجر أم رضاع أسعدت وأب

تتضمن الأبيات السابقة محتوى قضويا يظهر في سعادة مرضع الرسول -ﷺ- وزوجها بالرسول -ﷺ-؛ وقد سبق هذا المحتوى القضوي محتويات قضوية ممهدة له، وردت في الأبيات بطريقة منطقية، وهي: مولد الرسول -ﷺ-، وكبره، وتربيته، وقد استخدم الشاعر للتعبير عن هذا الموقف النفسي الفعل الإنجازي (أسعدت)، وهو فعل ماضٍ مبني للمجهول؛ للدلالة به على قوة إنجازية مباشرة صادقة تتفق مع قوة الفعل الحرفية؛ وهي الدلالة على السعادة.

خامسا:الإعلانات (الإدلاءات)

تختص أفعال هذا القسم بأن ما يقصده المتكلم يقع في الحال نفسها (فاخوري، 2013)، ويتمثل اتجاه المطابقة فيها في كون محتواها القضوي مطابقا للعالم الخارجي، ويشترط في نجاح هذه الأفعال أن تتوفر مؤسسة غير لسانية؛ لأن وجود المؤسسة عامل مهم في ضمان مطابقة الفعل للعالم الخارجي (أرمينكو، 1986). ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 58، 59):

عظم الكرب، ولكن نرتجي
برسول الله الفرج
قد توصلنا إلى الله به
ولجا كل لمولاه ولج

لقد صرح الزمزمي في البيتين السابقين بمحتوى قضوي يعبر عن صدق واقعه وهو التصريح بشفاعة الرسول -ﷺ- يوم القيامة، وقد سبق هذا المحتوى القضوي محتوى قضوي ممهّد له يتمثل في تصريح الشاعر بكثرة الشدائد التي عانى منها في حياته؛ ومن ثم استخدم الشاعر أفعال القول التالية: (نرتجي- توصلنا- لجا- لج)، وهي جميعا أفعال ماضية تدل على تأكيد مقصدية الشاعر، كما تحمل قوة إنجازية مباشرة تتفق مع القوة الحرفية في الدلالة على شفاعة الرسول -ﷺ- والتوصل به أمام رب العباد- جل وعلا-.

ويظهر دور المؤسسات غير اللسانية المستقاة من الواقع في التصريح بملفوظات واقعية كما في قول الزمزمي (2021، ص 236):

أعدا السرى يا صاحبي، وأخرا
وراءكما أرض الحجاز، وخلفا

حيث يتضمن البيت السابق مجموعة من أحكام السفر وشروطه لمن هم به؛ ومن أجل هذا أتى بالملفوظات التالية: (أعدا- أخرا- خلفا)، وكلها أساليب أمرٍ توجيهية؛ لكونها موجهة إلى أصحاب الشاعر،

وكلها تتضمن مجموعة محتوياتٍ قضوية مرتبة بطريقةٍ منطقيةٍ تتفق مع الواقع؛ فمن يرغب في السفر، عليه أن يجهز وسائله، ثم يولي وجهه الوجهة التي يبغيها، وهو هنا قد خرج من أرض الحجاز، فيلزمه -إدًا- أن يجعلها خلفه؛ حتى يحدد وجهات سيره.

وقد استخدم الشاعر كل المؤشرات الإنجازية التي تعينه في إيصال هذه الحقيقة؛ خصوصاً استخدامه المركب الحر في (الواو) الذي يفيد الشركة؛ لأن هذه الأمور واجبة التنفيذ؛ وبناء على ذلك؛ فإن هذه الأفعال تتضمن قوة إنجازية مباشرة تتفق مع القوة الإنجازية الحرفية في اتباع إرشادات السفر، ومعرفة جهاته، وتتسم بالصدق؛ لأن أسلوب الأمر جاء على حقيقته في الدلالة على الالتماس؛ لكونه موجهاً إلى متساويين (المراغي، 2005).

ويستخلص الباحث مما سبق أن الأفعال الكلامية التي تنتمي إلى مجال "الإعلاقيات" لا تخص متكلماً دون متكلم، ولكنها مباحة لكل متكلم في أن يمارسها وفقاً لمتطلبات الموقف الكلامي، ولا يوجد مانع من تحقق اقترانها بمجموعةٍ من الضوابط والشروط التي يقررها أصحاب المؤسسات، كالعلماء، والراشدين وغيرهم من أصحاب الخبرة (الصراف، 2014).

المبحث الثاني: الأفعال غير المباشرة

وهي التي تخالف قوتها الإنجازية مراد المتكلم؛ إذ إن الفعل الإنجازي يؤدي على نحوٍ غير مباشرٍ من خلال فعلٍ إنجازيٍ آخر، ومن أمثلتها قول شخصٍ لصديقه: هل تناولني الملح؟ حيث نجد أن الفعل المباشر هو سؤال يحتمل التصديق أو النفي؛ لأن الدليل الإنجازي Illocutionary Indicator هو (هل)، ولكن الفعل الكلامي المقصود من هذا السؤال هو طلب تناول الملح بطريقةٍ مهذبةٍ (نحلة، 2002).

وقد تنوعت الأفعال الكلامية غير المباشرة في ديوان الزمزمي على النحو التالي:

أولاً: الإخباريات

ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 69):

نظم شعري عنه يقصر نثري

فاز شعري، فلم أقل: ليت شعري

سار في مدح أشرف الخلق قدرا

فعلا قدره بذاك وقصري

يعرض الشاعر في هذه الأبيات محتوى قضويًا يتمثل في تأكيد الشاعر على أنه كثير الأشعار في مدح رسول الله -ﷺ-؛ ومن ثم فقد ارتأى الأفعال القولية الدالة على هذا المحتوى القضوي، وهي: (لم أقل - سار - فعلاً)، وهي جميعاً تحيل إلى الشاعر من جهة، وإلى شعره من جهةٍ أخرى؛ ولأن الشاعر واثق تمام الثقة فيما يقوله عن رسول الله -ﷺ-؛ فقد ذاع شعره وانتشر مدحه للرسول؛ فعلت مكانة الشاعر ومزنته بين الناس.

وقد مهد الشاعر لمحتواه القضوي بمحتوى قضوي يناسب المقام، وهو أن شعره في مدح الرسول - ﷺ - يفوق نثره، كما أن هذه الأفعال القولية دالة على ثبوت الشاعر؛ فالأول (لم أقل) فعل متحول من زمن المضارع إلى الماضي بسبب نفيه؛ فدل بهذا على الثبوت، والفعالان الآخران ماضيان يؤكدان القضية الرئيسية. وقد حملت كل هذه الأفعال القولية قوة إنجازية حرفية يقتضيها ظاهر الأسلوب، تتمثل في إصدار الشاعر حكما يختص بكثرة شعره في رسول الله - ﷺ -؛ ويؤكد كلامه بأنه لم يندم؛ لذا أتى بأسلوب النفي المؤكد (لم أقل).

وقد ظهر للباحث أن فعل القول يستعمل كثيرا في كلام العرب دالا على إصدار الحكم وإجابه؛ ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَلْؤَلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا كَمَا عَوَيْنَا تُبْرَأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِلَّا آيَاتِنَا يُعْبَدُونَ ﴾ [القصص: 63]، بمعنى: أوجب عليهم القول، أي مقتضاه، وهو قول الله - عز وجل -: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة: 13] (جبل، 2019).

علاوة على أنها تضمنت قوة إنجازية مستلزمة تتضمن هي الأخرى غرض الأسلوب، وهي هنا قوة غير مباشرة، تحقق غرض "الفخر"؛ وقد أسهم المقام في الكشف عن هذا المعنى العميق؛ فمن الضروري تقصي القرائن الأسلوبية وتزكية الملفوظات إلى ما يناسب المقام مقتضياته (عبد العزيز، 2016)؛ يقول محمد الجلاصي: "فالكلام يصارع مقولات الإعراب، ويولد معاني لم يحاسب النسق الصوري سعتها الرمزية، فالكلام انسجام مقولي ودلالي معا" (الجلالسي، 2009: ص 20).

ثانيا: التوجيهات

ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 45):

يا حبيب الإله، يا أعظم الخلق
يا كثير النوال والخير، يا من
ق اختصاصا وشفعة واجتباء
جوده فاض في الوجود عطاء

يوجه الشاعر نداء إلى الرسول - ﷺ - يتضمن محتوى قضويا يتمثل في رغبته في شفاعته - ﷺ -؛ ومن أجل تحقيق هذه الرغبة استخدم الزمزمي الأفعال القولية التالية: (يا حبيب الإله- يا أعظم الخلق- يا كثير النوال)، وهي كلها محولة عن الفعل الخبري (أنادي أو أدعو)، وقد برز فعل الإحالة في ذكر المنادى المضاف (حبيب الإله)، الذي يحيل إلى الرسول - ﷺ -.

كما اعتمد الشاعر على تكرارها؛ لإظهار مدى احتياج الشاعر للرسول - ﷺ -، وقد علل الشاعر نداءه الرسول - ﷺ - بمحتوى قضوي يتمثل في كثرة كرمه - ﷺ -؛ وقد عبر الشاعر عن هذا المحتوى بالملفوظ الفعلي (فاض) الذي يدل على تأكيد هذا الكرم.

وقد تضمنت هذه الأفعال القولية قوة إنجازية يقتضيها ظاهر الأسلوب، وهي دعوة الإقبال والمجيء؛ لأن دلالة النداء الحقيقية طلب الإقبال (هارون، 1999)، ومع هذا فقد تضمنت قوة إنجازية غير مباشرة استلزمها الأسلوب تتمثل في غرض "الاسترحام"؛ فدلالات النداء لا تفهم إلا بمعونة المقام، ودلالة القرائن الأسلوبية عليه (الشيخ، د. ت).

وتظهر الأفعال الكلامية غير المباشرة كثيرا مع أفعال التوجيهات عند الزمزمي في ديوانه، ومنها قوله (2021، ص 66):

تقشع الدجن ليلا، وانجلى القمر وطاب فيه السرى للركب والسمر
لا تعد عن ذكر جيرانٍ بندي سلم فإن أرواحنا ترتاح إن ذكروا

حيث يعرض الزمزمي حكما توجيهيا يتمثل في توجيه المخاطب إلى عدم السلوة والنسيان لجيرانه الذين عاش معهم في فترة وجوده معهم بأرض الروم؛ ومن ثم استخدم الشاعر فعل القول الفعلي (لا تعد)، وهو عبارة عن أسلوب نهي، يتضمن فعل الإحالة في التركيب اللغوي وهو الضمير المستتر وجوبا في الفعل (تعد)، وتقديره: أنت، وهو يحيل إلى صاحب خيالي ابتدعه الشاعر في مخيلته؛ مجازة للقدماء في بداية قصائدهم.

وقد عرض الشاعر مجموعة من المحتويات القضية التي مهدت الطريق لعرض المحتوى القضوي السابق، وهي على الترتيب: انتشار الظلام في المكان، واختفاء القمر وعدم ظهوره في السماء، وتيهيؤ الوقت للسفر، وأنها أبرزت ما يريده الشاعر من أنه لن ينسى جيرانه مهما هموا بالرحيل في هذا الوقت المناسب للسفر؛ ولهذا علل كلامه بمحتوى قضوي آخر هو ارتياحه بذكر أصحابه؛ ومعنى هذا أن الترتيب المنطقي لهذه المحتويات القضية يحقق بعدا تداوليا يتمثل في صدق الأفعال القولية للشاعر.

وقد حملت هذه الأفعال الكلامية قوة إنجازية حرفية يقتضيها ظاهر الأسلوب هي الكف عن فعل شيء، وهو هنا الكف عن تجاوز الحد في نسيان الجيران (الفيومي، د. ت)، ولكن لم يكن المقصود إظهار هذا المعنى السطحي للفعل الكلامي؛ إذ تضمنت هذه الأفعال قوة إنجازية غير مباشرة مستلزمة تتضمن غرض الأسلوب، وهي: "التحسر"، والنهي يسهم في إبراز هذه القوة الإنجازية؛ لكونه عاملا مهما في التأثير في النفوس؛ وهذا ناتج من الطريقة الصوتية التي ينطق بها النهي (عبد العلي، 1989).

ومن قبيل هذه الأفعال أيضا في الديوان -موضوع الدراسة- قول الزمزمي (2021، ص 204):

يا نفس بالله ثقني، والزمي بعروة الصبر، ولا تسأمي
كم فرجٍ لله يأتي به من حيث لا تدري ولا تعلمي
إن ضاق أمر قط لا تضجري وسلي الأمر له تسلي

عرض الشاعر محتوى قضويا توجيهيا يتمثل في توجيهه المخاطبة -وهي هنا نفس الشاعر- إلى الإيمان بقضاء الله وقدره، وقد عرضه الشاعر باستخدام الملفوظ القولي (سلي الأمر)، وهو ملفوظ فعلي مكون من أسلوب الأمر الذي استخدم له الشاعر فعل الأمر (سل)، كما يتضمن فعل الإحالة المتمثل في ضمير المخاطبة (الياء) المتصلة بفعل الأمر (سل)، حيث يحيل إلى نفس الشاعر.

وللدلالة الشاعر على كثرة إيمانه وتسليمه بقضاء الله تعالى وقدره؛ فقد عرض الشاعر مجموعة من المحتويات القضية التي تتناسب مع المحتوى القضوي الرئيس، وهي: (توجيه النفس إلى الثقة بقضاء الله تعالى وقدره، وتوجيهها إلى الصبر على المكاره).

وقد استهل الشاعر كلامه بأسلوب النداء (يا نفس)؛ لينبها إلى توجيهاته المتتابعة (هارون، 1999). كما نوع الأفعال التوجيهية، فأتى بالأمر، ثم النهي، ثم الاستفهام؛ ثم الأمر؛ فأعطى بذلك التفاتا موسيقيا أثرى به الموقف، وأبان عن صدق الفعل الكلامي ومطابقتها للواقع.

وقد تضمن الفعل الكلامي السابق (سلي الأمر) قوة إنجازية حرفية يقتضيهما ظاهر الأسلوب، تتمثل في الدعوة إلى التسليم بقضاء الله -تعالى- والتوكل عليه في كل الأمور؛ وهذا أمر طبيعي؛ لأن المسلم في اللغة هو المستسلم لأمر الله تعالى، المتدلل له، ومن استعملات هذه اللفظة في اللغة قوله تعالى: ﴿قَالَ الْأَعْرَابُ﴾، حيث تعني: استسلمنا؛ خوفا من القتال (الأنباري، 2011)، ولم يقف الأمر عند القوة الحرفية، بل امتد الفعل الكلامي ليحقق قوة إنجازية مستلزمة تمثل غرض الأسلوب: وهي هنا قوة إنجازية غير مباشرة؛ فقد ارتضى سياق الجملة غرض "النصح".

والذي لفت انتباه الباحث كثرة أفعال التوجيهات غير المباشرة وتنوعها في الديوان -موضوع البحث-؛ ومن ذلك قول الشاعر (2021، ص 214، 215):

هل نشرروضة مدح المصطفى نسما أو ثغر بشر محيا حمده بسما؟

حيث يعرض الشاعر هنا محتوى قضويا يتمثل في توجيهه المخاطب إلى الإعجاب بمدح رسول الله ﷺ؛ ومن ثم استخدم الشاعر للتعبير عنه الملفوظ الفعلي (هل نشر)، وهو تركيب نحوي مكون من جملة اسمية إنشائية استفهامية.

ولم يقف الاستفهام في هذا المستوى التداولي عند القوة الإنجازية الأولى التي وضع ليؤدها، وهي الاستفسار وطلب الإجابة عن شيء، ولكنه تعداها إلى قوة إنجازية يخلقها السياق النصي ذاته باجتماعه مع قرائن الحال؛ فدل على قوة إنجازية غير مباشرة، تتمثل في غرض "الإعجاب" (واصل، 2020م، ص 92).

ثالثا: الالتزامات (الوعديات)

لقد اتضح من قبل أن التزام السامع يحدث من خلال إرادة المتكلم ذاته؛ وقد أكد اللسانيون على أن المتكلم لن يتمكن من التأثير في المتلقي دون أن ينشئ التزاما إنجازيا (مولر، 2014).

ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 55):

إليك هربت من مرهوب ذنبي فمنه إليك ينجيني الهروب

يوضح الشاعر هنا محتوى قضويا يتمثل في الالتزام بالتوبة من الذنب والاستدامة علميا في المستقبل؛ ومن أجل التعبير عن هذا المحتوى القضوي أثر الزمزمي استخدام فعل القول الفعلي (هربت)، وهو فعل ماضي يتناسب مع مقصدية الشاعر؛ لكونه يثبت مدى إخلاصه في التوبة، والبعد عن المعاصي. والشاعر حريص كعادته في توضيح قضيته الرئيسية، والوصول بها إلى درجة إقناع المتلقي؛ لذا أتبعها بمحتوى قضوي آخر هو أن البعد عن المعاصي منجاة، وعبر عنه بما يناسبه من الأفعال الكلامية وهو (ينجيني)، وهو فعل مضارع يفيد استمرار النجاة.

وقد حمل الفعل الكلامي (هربت) قوة إنجازية يقتضها ظاهر الأسلوب تتمثل في الدلالة على الفرار؛ وهذا ما ذكرته المعاجم؛ يقول ابن فارس: "الهاء والراء والباء كلمة واحدة هي هرب إذا فر، وما له هارب ولا قارب، أي: صادر عن الماء ولا وارد، أي: لا شيء له" (ابن فارس، 2010م: مادة (هرب)، ص995)، كما خرج عن مقتضى ظاهر هذه القوة، فدل على قوة إنجازية مستلزمة غير مباشرة، تكمن في غرض "الندم".

ومن الشواهد الدالة على أفعال الالتزامات غير المباشرة قول الزمزمي (2021، ص 184):

أنا مادح ونزيل وضيعف وأنت كريم تجيز وتمدح
ومدلي ببعض صفاتي له تجير الكرام وتقري وتسمح
فحقق لقصدي رجائي وقل لي: أبشر بنجحك، واسترو افرح

تتضمن الأبيات محتوى قضويا يظهر في التزام الشاعر بتعداد صفات الممدوح في المستقبل، وقد عبر عنه الشاعر بالملفوظ الاسمي (مدلي)، وهو اسم فاعل لفعل غير ثلاثي (أدلي)؛ ويستنتج الباحث من هذا الفعل الكلامي عدم تقيد المتكلم بفعل كلامي بصورة أحادية تتمثل في الفعل المضارع، بل يمتلك المتكلم أكثر من آلية فرعية في بعض الاستعمالات السياقية؛ بهدف توظيف الفعل الكلامي في سياقه الفعلي، فقد يلجأ إلى اسم المفعول، مثل: (مبروك) بدلا من (أهنتك)، أو يلجأ إلى المصدر (شكرا) بدلا من (أشكرك) (الشهري، 2015)، ونجد الشاعر هنا قد لجأ إلى اسم الفاعل (مدلي)؛ لتحقيق وظيفة الفعل الكلامي بصورة مثلى.

ويعد هذا المحتوى القضوي نتيجة حتمية للقضايا التي عبر عنها الشاعر من قول، وهي: كثرة مدح

الشاعر الرسول -ﷺ- في الماضي، وزيارة قبره الشريف -ﷺ-، واتسام الرسول -ﷺ- بالكرم، وكون كرمه -ﷺ-

يستوجب المدح.

وقد تضمن الفعل الكلامي قوة إنجازية يقتضيها ظاهر الأسلوب الذي يفهم من البنية السطحية للأسلوب، وهي الدلالة على الإرسال، ومن استعمالها: "أدليتها إدلاء: أرسلتها ليستقى بها، ودلوتها أدلوها لغة فيه، ودلوتها ودلوت بها: أخرجتها مملوءة" (الفيومي، د. ت: ص 167)، لكنه لم يقف عند هذه القوة السطحية للأسلوب فتضمن قوة إنجازية غير مباشرة تحقق غرض "التقرير".

رابعا: التعبيرات (البوحيات)

ومن شواهد هذه الأفعال في ديوان الزمزمي قوله (2021، ص 76):

يا رسول الله قد ضاق خناق
وكوى قلبي لهيبي واحترابي

حيث صرح الشاعر بمحتوى قضوي يتمثل في توجه الشاعر إلى رسول الله -ﷺ-؛ ليقدّم شكواه إليه؛ ولهذا اعتمد على فعل القول الفعلي (قد ضاق)، الذي يتضمن فعل الإحالة المتمثل في ضمير المتكلم المتصل بالمركب الاسمي (خناق)، وهو (ياء المتكلم)، التي تحيل إلى الشاعر ذاته، وقد أتى الفعل القول مؤكداً بـ (قد) والفعل الماضي؛ ليرز عاطفته.

وقد تناسب استعمال الفعل الكلامي مع النداء الذي أتى به الشاعر في أول البيت؛ إذ إن النداء أفاد التنبيه إلى المحتوى القضوي الذي يريد الشاعر أن يبرزه.

وقد حمل الملفوظ القولوي قوة إنجازية يقتضيها ظاهر الأسلوب؛ فقد دلت البنية الحرفية للجمل على عدم الاتساع، وهذا وارد في المعجم، يقول الفيروزآبادي: "ضاق يضيق ضيقاً، ويفتح، وتضيق وتضايق: ضد اتسع، وأضاقه وضيقه، فهو ضيق وضائق" (الفيروزآبادي، 2009: ص 934)، ولم يقف الفعل اللفظي عند هذه القوة الإنجازية، بل اقتضى قوة إنجازية مستلزمة من المقام، وهي هنا قوة إنجازية غير مباشرة تحقق غرض "إظهار الضعف".

كما لجأ الشاعر إلى استخدام أفعال التعبيرات غير المباشرة في قوله (2021، ص 236):

هيج أشجاني بكاء زينب
وقولها لأختها: أين أبي؟

حيث عرض الشاعر محتوى قضويًا يتمثل في التعبير عن حزنه لفراق رسول الله -ﷺ-؛ ومن ثم عبر عنه بالملفوظ الفعلي (هيج أشجاني) المكون من الفعل الماضي الدال على التوكيد، والمفعول به (أشجاني) الدال على كثرة الأحزان، كما أبرز هذا المعنى تخصيص المفعول به بتقديمه على الفاعل (بكاء)؛ مما أدى إلى لفت الانتباه للمحتوى القضوي.

وقد تضمن الفعل الكلامي هنا قوة إنجازية يقتضيها ظاهر الأسلوب؛ إذ تدل بنية الأسلوب الحرفية على الحزن على فراق الرسول -ﷺ-، لكنه حقق أيضاً قوة إنجازية مستلزمة من السياق المقامي، وهي قوة إنجازية غير مباشرة، تحقق غرض "التحسر".

خامسا: الإعلانات (الإدلاءات)

وقد وجد الباحث كثيرا من أفعال الإعلانات التي حققت دلالاتٍ غير مباشرةٍ في ديوان الزمزمي، ومن أمثلتها قوله (الزمزمي، 2021، ص 40):

قد دعا يوم جمعةٍ فانجلى الجد
فجرت بعده السيول ثلاثا
ب، ودام الغمام سببتا ولاء
والأراضى تفجرت أربعاء
تضمن البيتان محتوى قضويا ظهر في دعاء الرسول -ﷺ- الله -عز وجل- فنزل المطر من السماء مباشرة؛ ومن ثم اعتمد على فعل القول: (دعا) الدال على الثبوت والتوكيد، ويوضح مدى إيمان الشاعر وثقته في دعوة الرسول -ﷺ-.

وقد عرض الشاعر مجموعة محتوياتٍ قضويةٍ أخرى تناسب سياق المقام للمحتوى القضوي الأول، وهي على الترتيب: (زوال الجذب- انتشار السحب في السماء- كثرة الأمطار- كثرة ينابيع الماء)، وكلها تؤكد على أن الرسول -ﷺ- مستجاب الدعاء.

وقد تضمن الفعل (دعا) قوة إنجازية يقتضيها ظاهر الأسلوب؛ إذ تدل البنية الحرفية للأسلوب على أن رسول الله -ﷺ- مستجاب الدعوة، كما تضمن قوة إنجازية مستلزمة من سياق الموقف، وهي هنا قوة إنجازية غير مباشرة، تحقق غرض "التعظيم".

النتائج

بعد دراسة أفعال الكلام في ديوان الشاعر علي بن عبد العزيز الزمزمي، تم الحصول على النتائج التالية:

- استطاع الزمزمي أن يشتغل على الأفعال الكلامية بشكلمها: المباشرة، وغير المباشرة؛ مما أثر في تنوع التأثيرات الخطابية.

- تمكن الزمزمي من إيضاح المعنى المستلزم والصورة الإنجازية التي وضعت لها الألفاظ في مختلف سياقاتها.

- استخدم الزمزمي الأفعال الكلامية المباشرة في ضوء الهدف الذي أرادته من تأليفه، وبقصديّة منه.

- تحقق في الأفعال الكلامية المباشرة عامل الصدق؛ فقد أتت مطابقة للواقع الفعلي الذي قيلت فيه.

- اعتمد الزمزمي كثيرا على المؤشرات الإنجازية الأسلوبية؛ لإيضاح قصده، كحرف التحقيق (قد)، والحرف الناسخ (إن).

- هدف الزمزمي إلى الوصول بمتلقي شعره إلى درجةٍ من الإقناع؛ مما جعله يعتمد على الأفعال الكلامية المباشرة في ديوانه.

- استخدم الزمزمي الأفعال الكلامية غير المباشرة في ضوء سياق المقام الذي قيلت فيه؛ ومن ثم تعددت القوى الإنجازية غير المباشرة في المدونة، فدلّت على أغراضٍ كثيرةٍ، كالفخر، والاسترحام، والتحسر، وإظهار الضعف.

المراجع

القرآن الكريم.

إبراهيمي، خديجة. (2019). الأفعال الكلامية ووظائفها في تفاعلية شعر النقائض، مجلة قراءات، 11 (1)، 339-360. أرمينكو، فرانسواز. (1986). المقاربة التداولية (سعيد علوش، ترجمة)، مركز الإنماء القومي. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. (2011). الزاهر في معاني كلمات الناس (حاتم صالح الضامن، تحقيق)، مؤسسة الرسالة ناشرون.

أوستين، جون لانكشو. (2008). نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام (عبد القادر قيني، ترجمة)، أفريقيا الشرق.

بابكر، أفراح أبو الشر. (2024). الأفعال الكلامية في خطاب التهنية بالعيد في البلدان العربية من منظور تداولي، مجلة الآداب

للدراستات اللغوية والأدبية، 3 (6)، 57-74، <https://doi.org/10.53286/arts.v6i3.2064>

الباز، محمد عبد السلام. (2015). آفاق التداولية في النصوص النثرية، دار النايفة.

بافو، ماري آن، وسرفاتي جورج إلبا. (2012). النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى النرائعية، مركز دراسات الوحدة العربية.

البخاري، ألفت عبد اللطيف عبد الله. (2018). تحليل الخطاب السياسي السعودي عند عادل الجبير: مقارنة تداولية، مكتبة الآداب.

بعيطيش، يحيى. (2014). الفعل اللغوي بين الفلسفة والنحو، عالم الكتب الحديث.

بلانشيه، فيليب. (2007). التداولية من أوستين إلى غوقمان (صابر الحباشة، ترجمة)، دار الحوار.

بوخشة، خديجة. (2020). أفعال الكلام في شعر رمضان حمود، حوليات التراث، (20)، 132-145.

بوقرة، نعمان. (2008). مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب الشعري، عالم الكتب الحديث.

بوقرة، نعمان. (2009). المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث.

التفتازاني، سعد الدين. (1323). مختصر السعد، المطبعة الميمنية.

جيل، محمد حسن حسن. (2019). المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن

الكريم بأصواتها وبين معانيها، مكتبة الآداب.

الجلاصي، محمد بن العربي. (2009). المتكلم والكلام في تأويل الإقامة العرفانية في العالم، مرايا الحدائفة.

الحباشة، صابر. (2010). لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار.

حبص، محمد يوسف. (1991). البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب.

- حجر، حمادة صبري صالح. (2019). *التداولية في النص الشعري الحديث*، دار الناغية.
- حسان، تمام. (19990). *مناهج البحث في اللغة*، مكتبة الأنجلو المصرية.
- حسن، مرضي حسن. (1994). *مدخل إلى فهم اللغة والتفكير*، دار الفكر.
- حمداوي، جميل. (2014). *من الحجاج إلى البلاغة الجديدة*، أفريقيا الشرق.
- عبد الحي، أحمد. (1989). *صبيغ الأمر والنهي في ديوان أبي نواس: دراسة أسلوبية*، دار الكتب الجامعية.
- الخليفة، هشام عبد الله. (2007). *نظرية الفعل الكلامي*، مكتبة لبنان ناشرون.
- الراوي، محمد بن أبي بكر. (1926). *مختار الصحاح* (محمود خاطر، تحقيق)، المطبعة الأميرية.
- عبد الرحيم صالح عبد الرحمن حسان. (2020). *الأفعال الكلامية في ديوان رواع المصباح*، مجلة الآداب للدراستات اللغوية والأدبية، (4)، 76-40، <https://doi.org/10.53286/arts.v1i4.244>
- الرشيدي، عامر سمار مفلح قعبوب. (2024). *خطب التواين: دراسة تداولية من خلال الأفعال الكلامية*، مجلة الآداب للدراستات اللغوية والأدبية، (2)، 305-281، <https://doi.org/10.53286/arts.v6i2.1947>
- الزمخشري، محمود بن عمر. (د.ت). *أساس البلاغة* (عبد الرحيم محمود، تحقيق)، دار المعرفة.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (2005). *الفائق في غريب الحديث* (علي محمد الجاوي وآخرين، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- الزمزمي، عبد العزيز بن علي. (2021). *ديوان الزمزمي*، دار الكتب والوثائق القومية.
- السعران، محمود. (1999). *علم اللغة: مقدمة للنقارئ العربي*، دار الفكر العربي.
- السيد، صبري إبراهيم. (2019). *التداولية مقاصد وآداب*، مكتبة الآداب.
- سيرل، جون. (2006). *العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي*، المركز القومي للترجمة.
- شادي، سعاد. (2015). *الأفعال الكلامية والأفعال الحجاجية في سورة النمل: مقارنة تداولية*، مجلة رفوف، (8)، 240-218.
- الشهري، عبد الهادي بن ظافر. (2015). *إستراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية*، دار كنوز المعرفة.
- الشيخ، عبد الواحد. (د.ت). *دراسات في علم المعاني*، الإسكندرية، مكتبة الإشعاع.
- صحراوي، مسعود. (2005). *التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي*، دار الطليعة.
- صحراوي، مسعود. (2014). *في الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي المعاصر*، عالم الكتب الحديث.
- الصراف، علي محمود حجي. (2014). *في البرجماتية: الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة: دراسة دلالية ومعجم سياقي*، مكتبة الآداب.
- العبد، محمد. (2001). *نظرية الحدث اللغوي: تحليل ونقد*، مجلة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، (4)، 52-12.
- عكاشة، محمود. (2013). *تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة: دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النسوي في القرآن الكريم*، دار النشر للجامعات.
- عكاشة، محمود. (2010). *النظرية البرجماتية اللسانية: التداولية*، مكتبة الآداب.
- عزت، علي. (1996). *الاتجاهات الحديثة في علم الأساليب وتحليل الخطاب*، أبو الهول للنشر.
- عبد العزيز، محمد عديل. (2016). *الفكر اللساني التداولي: قراءات في التراث والحداثة*، عالم الكتب الحديث.



- علوي، حافظ إسماعيلي وآخرون. (2010). اللسانيات والحجاج: الحجاج المغالط: نحو مقارنة لسانية وظيفية، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث.
- فاخوري، عادل. (2013). محاضرات في فلسفة اللغة، دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (2010). مقاييس اللغة، دار الآفاق العربية.
- فان دايك، تون أ. (2005). علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، دار القاهرة.
- الفيروزي، محمد بن يعقوب. (2009). القاموس المحيط (محمود مسعود أحمد، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (عادل مرشد، تحقيق)، دار الرسالة العالمية.
- العبد القادر، بدر بن علي. (2022). الأفعال الكلامية في الخطاب الرسمي السعودي: دراسة لسانية تحليلية، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، 23(1)، 1-25.
- كاظم، مرتضى جبار. (2015). اللسانيات التداولية في الخطاب القانوني: قراءة استكشافية للتفكير التداولي عند القانونيين، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف.
- كامل، مجدي. (2016). البراجماتية: نشأتها: أشهر أعلامها وموقفها من السياسة والأخلاق والدين، دار الكتاب العربي.
- كريم، زيبيله. (2011). اللغة والفعل الكلامي والاتصال: مواقف خاصة بالنظرية اللغوية في القرن العشرين (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.
- كلر، جوناثان. (2003). مدخل إلى النظرية الأدبية (مصطفى بيومي عبد السلام، ترجمة)، المجلس الأعلى للثقافة.
- كنون، أحمد. (2015). التداولية بين النظرية والتطبيق، دار الناغية.
- لانج، جوتس هنده. (2012). مدخل إلى نظرية الفعل الكلامي (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.
- لكحل، حمزة. (2019). تداولية المجاز في كتاب نهج البلاغة للإمام علي - عليه السلام، عالم الكتب الحديث.
- ليتش، جيوفري. (2013). مبادئ التداولية (عبد القادر قنيني، ترجمة)، أفريقيا الشرق.
- ليفنسون، ستيفن ك. (2015). البراجماتية اللغوية (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.
- ماياور، يورج. (2014). مدخل إلى البراجماتية اللغوية (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.
- المراغي، أحمد مصطفى. (2005). علوم البلاغة: البيان والمعاني والبدع، المكتبة العصرية.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. (1983). المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية.
- المفلح، عبد الله بن محمد وآخرون. (1432). تحليل الخطاب المدرسي: دراسة في اللسانيات التربوية وإستراتيجيات التطوير، مطبعة النرجس التجارية.
- مقبول، إدريس. (2007). الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث.
- موشر، جاك، وريبول، آن. (2010). القاموس الموسوعي للتداولية، دار سيناترا.
- مولر، بيت لويس. (2014). الفعل الكلامي في معنى الجملة حول الصيغة الأساسية البراجماتية للغة الطبيعية (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.
- الميساوي، خليفة. (2011). تداخل الألسن: دراسة المظاهر والقيود اللسانية، النادي الأدبي بالإحساء.
- الميساوي، خليفة. (2014). سلطة الوسائل البرغماتية في فهم الخطاب وتأويله، عالم الكتب الحديث.
- النجار، نادية رمضان. (2013). الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، مؤسسة حورس الدولية.



- نحلة، محمود أحمد. (2002). *آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية.*
- هارون، عبد السلام. (1999). *الأساليب الإنشائية في النحو العربي، دار الجيل.*
- هاشم، طبطبائي سيد. (1994). *نظرية الأفعال الكلامية بين الفلاسفة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت.*
- نست، بитарار. (2013). *علم اللغة البراجماتي: الأسس، التطبيقات، المشكلات (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.*
- هلبش، جرهارد. (2007). *تطور علم اللغة منذ 1970 (سعيد حسن بحيري، ترجمة)، مكتبة زهراء الشرق.*
- واصل، عصام. (2020). *الأفعال الكلامية في ديوان أبجدية الروح، مجلة طلائع اللغة وبدائع الأدب، 1 (1)، 74-98.*

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm.
- Ibrāhīmī, Khadijah. (2019). al-af'āl al-kalāmīyah wa-waḥā'ifihā fi Tafā'uliyah shi'r al-naqā'id, *Majallat qir'āt, 11 (1)*, 339-360.
- Armynk, frānswāz. (1986). *al-muqārabah al-Tadawuliyah (Sa'id 'Allūsh, tarjamāt), Markaz al-Inmā' al-Qawmī.*
- al-Anbārī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim. (2011). *al-zāhir fi mā'ānī Kalimāt al-nās (Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah Nāshirūn.*
- Awstyn, Jūn lānkshw. (2008). *Naẓariyat af'āl al-kalām al-Āmmah: Kayfa nnjz al-ashyā' bi-al-kalām ('Abd al-Qādir qynyny, tarjamāt), Afriqiyā al-Sharq.*
- Babiker, A. A. A.-B. M. (2024). The Speech Acts in Eid Greeting Discourse in Arab Countries from a Pragmatic Perspective. *Arts for Linguistic & Literary Studies, 6(3)*, 57–74. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i3.2064>
- al-Bāz, Muḥammad 'Abd al-Salām. (2015). *Āfāq al-Tadawuliyah fi al-nuṣuṣ al-nathriyah, Dār al-Nābigah.*
- Bāfw, Mārī Ān wa-ākharūn. (2012). *al-naẓariyat al-lisāniyah al-Kubrā min al-naḥw al-muqāran ilā aldhrā'yh, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah.*
- al-Bukhārī, Ulfat 'Abd al-Laṭīf 'Abd Allāh. (2018). *taḥlīl al-khiṭāb al-siyāsī al-Sa'ūdī 'inda 'Ādil al-Jubayr. muqārabah tadawuliyah, Maktabat al-Ādāb.*
- B'ytysh, Yaḥyā. (2014). *al-fī'l al-lughawī bayna al-falsafah wa-al-naḥw, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.*
- Blānshih, Filīb. (2007). *al-Tadawuliyah min awstyn ilā ghwfmān (Ṣābir al-Ḥabāshah, tarjamāt), Dār al-Ḥiwār.*
- Bwkshh, Khadijah. (2020). af'āl al-kalām fi shi'r Ramaḍān Ḥammūd, *Ḥawliyat al-Turāth, (20)*, 132-145.
- Būqirrah, Nu'mān. (2008). *madkhal ilā al-Taḥlīl al-lisānī lil-khiṭāb al-shi'ri, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.*
- Būqirrah, Nu'mān. (2009). *al-muṣṭalahāt al-asāsīyah fi Lisāniyat al-naṣṣ wa-taḥlīl al-khiṭāb: dirāsah mu'jamīyah, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.*
- al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (1323). *Mukhtaṣar al-Sa'd, al-Maṭba'ah al-Maymaniyyah.*
- Jabal, Muḥammad Ḥasan Ḥasan. (2019). *al-Mu'jam al-ishṭiqāqī al-mu'aṣṣal li-alfāz al-Qur'ān al-Karīm: mu'aṣṣal bi-bayān al-'Alāqāt bayna alfāz al-Qur'ān al-Karīm bi-aṣwāthihā wa-bayna mā'āniḥā, Maktabat al-Ādāb.*



- al-Jalāsi, Muḥammad ibn al-‘Arabī. (2009). *al-mutakallim wa-al-kalām fi Ta’wīl al-iqāmah al-‘irfānīyah fi al-‘ālam*, Marāyā al-ḥadāthah.
- al-Ḥabāshah, Šābir. (2010). *Lisānīyāt al-khiṭāb: al-uslūbiyah wāltfz wa-al-tadāwuliyah*, Dār al-Ḥiwār.
- Ḥablaš, Muḥammad Yūsuf. (1991). *al-Baḥṭh al-dalālī ‘inda al-uṣūliyyin*, Maktabat ‘Ālam al-Kutub.
- Ḥajar, Ḥamadah Šabri Šaliḥ. (2019). *al-Tadāwuliyah fi al-naṣṣ al-shī‘rī al-ḥadīth*, Dār al-Nābighah.
- Ḥassān, Tammām. (1990). *Manāhij al-Baḥṭh fi al-lughah*, Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyah.
- Ḥasan, Marḍī Ḥasan. (1994). *madkhal ilā fahm al-lughah wa-al-tafkīr*, Dār al-Fikr.
- Ḥamdāwī, Jamīl. (2014). *min al-Ḥajjāj ilā al-balāghah al-jadīdah*, Afrīqiyyā al-Sharq.
- ‘Abd al-Ḥayy, Aḥmad. (1989). *šiyagh al-amr wa-al-nahy fi Dīwān Abī Nuwās: dirāsah uslūbiyah*, Dār al-Kutub al-Jāmī‘iyah.
- al-Khalīfah, Hishām ‘Abd Allāh. (2007). *Nazarīyat al-fi’l al-kalāmī*, Maktabat Lubnān Nashirūn.
- al-Rāwī, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1926). *Mukhtār al-šihāḥ* (Maḥmūd Khāṭir, taḥqīq), al-Maṭba‘ah al-Amīriyah.
- Hassan, . A. S. A. (2021). The Speech Acts in ‘Rwagh Almasabeeh’ Poetry Collection. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(4), 40–76. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i4.244>
- Al-Rashidi, A. S. M. Q. (2024). Repentant Speeches: A Pragmatic Study through Speech Acts. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(2), 281–305. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i2.1947>
- al-Zamaksharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. (N. D). *Asās al-balāghah* (‘Abd al-Raḥīm Maḥmūd, taḥqīq), Dār al-Ma‘rifah.
- al-Zamaksharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. (2005). *al-fā‘iq fi Gharīb al-ḥadīth* (‘Alī Muḥammad al-Bajāwī wa-ākharīn, taḥqīq), al-Maktabah al-‘Aṣriyah.
- al-Zamzami, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Alī. (2021). *Dīwān al-Zamzami*, Dār al-Kutub wa-al-Wathā‘iq al-Qawmiyah.
- al-Sa‘rān, Maḥmūd. (1999). *‘ilm al-lughah: muqaddimah llqār’ al-‘Arabī*, Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- al-Sayyid, Šabri Ibrāhīm. (2019). *al-Tadāwuliyah Maqāsid wa-ādāb*, Maktabat al-Ādāb.
- Syrl, Jün. (2006). *al-‘aql wa-al-lughah wa-al-mujtama‘: al-falsafah fi al-‘ālam al-wāqī‘ī*, al-Markaz al-Qawmi lil-Tarjamah.
- Shādī, Su‘ād. (2015). al-af‘āl al-kalāmīyah wa-al-af‘āl al-ḥijājīyah fi Sūrat al-naml: muqārabah tadāwuliyah, *Majallat rfwf*, (8), 218-240.
- al-Shahrī, ‘Abd al-Hādī ibn Zāfir. (2015). *Istirāṭīyāt al-khiṭāb: muqārabah lughawīyah tadāwuliyah*, Dār Kunūz al-Ma‘rifah.
- al-Shaykh, ‘Abd al-Wāhid. (N. D). *Dirāsāt fi ‘ilm al-ma‘ānī, al-Iskandariyah*, Maktabat al-Ish‘ā‘.
- Šahrāwī, Maṣ‘ūd. (2005). *al-Tadāwuliyah ‘inda al-‘ulamā’ al-‘Arab: dirāsah tadāwuliyah li-zāhirat al-af‘āl al-kalāmīyah fi al-Turāth al-lisānī al-‘Arabī*, Dār al-Ṭalī‘ah.
- Šahrāwī, Maṣ‘ūd. (2014). *fi al-Jihāz almfāhmy lldrs altdāwly al-mu‘āšir*, ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- al-Šarrāf, ‘Alī Maḥmūd Ḥajjī. (2014). *fi albrājmātyh: al-af‘āl al-njāzyh fi al-‘Arabīyah al-mu‘āširah: dirāsah dalālīyah wa-mu‘jam siyāqī*, Maktabat al-Ādāb.



- al-'Abd, Muḥammad. (2001). *Nazarīyat al-Ḥadath al-lughawī: taḥlil wa-naqd, Majallat Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt*, 2 (4), 12-52.
- 'Ukāshah, Maḥmūd. (2013). *taḥlil al-khiṭāb fī ḍaw' Nazarīyat al-ḥadāth al-lughah: dirāsah taṭbīqiyah li-asālib al-ta'thīr wa-al-iqnā' al-Ḥajjājī fī al-khiṭāb al-niswī fī al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Nashr lil-Jāmi'āt.
- 'Ukāshah, Maḥmūd. (2010). *al-nazarīyah albrājmātyh al-lisāniyah: al-Tadāwuliyah*, Maktabat al-Ādāb.
- 'Izzat, 'Alī. (1996). *al-Ittijāhāt al-ḥadīthah fī 'ilm al-asālib wa-taḥlil al-khiṭāb*, Abū al-Hawl lil-Nashr.
- 'Abd al-'Azīz, Muḥammad 'Udayl. (2016). *al-Fikr al-lisāni altdāwly: qirā'āt fī al-Turāth wa-al-ḥadāthah*, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- 'Alawī, Ḥāfīz Ismā'īl wa-ākharūn. (2010). *al-lisāniyāt wa-al-ḥijāj: al-Ḥajjāj almghāl: Naḥwa muqārabah lisāniyah wazīfiyah, ḍimna Kitāb: al-Ḥajjāj mafhūmuhu wa-majālātuh*, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- Fākhūrī, 'Ādil. (2013). *Muḥāḍarāt fī Falsafat al-lughah*, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyā. (2010). *Maqāyīs al-lughah*, Dār al-Āfāq al-'Arabīyah.
- Fān ḍayk, twn U. (2005). *'ilm al-naṣṣ: madkhal mtdākhil al-ikhtisāsāt* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamāt), Dār al-Qāhirah.
- al-Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (2009). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (Maḥmūd Mas'ūd Aḥmad, taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. (N. D). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr* ('Ādil Murshid, taḥqīq), Dār al-Risālah al-'Ālamīyah.
- al-'Abd al-Qādir, Badr ibn 'Alī. (2022). al-'al al-kalāmīyah fī al-khiṭāb al-rasmī al-Sa'ūdī: dirāsah lisāniyah taḥlīliyah, *Majallat al-Dirāsāt al-lughawīyah wa-al-adabīyah*, 23(1), 1-25.
- Kāzīm, Murtaḍā Jabbar. (2015). *al-lisāniyāt al-Tadāwuliyah fī al-khiṭāb al-qānūnī: qirā'ah istikshāfiyah lil-tafkir altdāwly 'inda al-qānūniyīn*, Manshūrāt Ḍifāf, Manshūrāt al-Ikhtilāf.
- Kāmil, Majdī. (2016). *albrājmātyh: nash'atuhā: ashhar a'lāmuhā wa-mawqifuhā min al-siyāsah wa-al-akhlāq wa-al-dīn*, Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Krīmīr, zybyllh. (2011). *al-lughah wa-al-fī' al-kalāmī wa-al-Ittiṣāl: Mawāqif khāṣṣah bālnzryh al-lughawīyah fī al-qarn al-'ishrīn* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamāt), Maktabat Zahrā' al-Sharq.
- Klr, jwnāthān. (2003). *madkhal ilā al-nazarīyah al-adabīyah* (Muṣṭafā Bayyūmī 'Abd al-Salām, tarjamāt), al-Majlis al-'Ālā lil-Thaqāfah.
- Kannūn, Aḥmad. (2015). *al-Tadāwuliyah bayna al-nazarīyah wa-al-taṭbīq*, Dār al-Nābighah.
- Lānj, jwts hndh. (2012). *madkhal ilā Nazarīyat al-fī' al-kalāmī* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamāt), Maktabat Zahrā' al-Sharq.
- Lkhl, Ḥamzah. (2019). *tadāwuliyah al-majāz fī Kitāb Naḥj al-balāghah lil-Imām 'Alī-rḍy Allāh 'nh-*, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- Lytsh, jwfy. (2013). *Mabādī' al-Tadāwuliyah* ('Abd al-Qādir qnyny, tarjamāt), Afrīqiya al-Sharq.
- Lyfnswn, Stephen K. (2015). *albrājmātyh al-lughawīyah* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamāt), Maktabat Zahrā' al-Sharq.



- Mäybäwr, ywrij. (2014). *madkhal ilá albrājmātyh al-lughawīyah* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamat), Maktabat Zahrā' al-Sharq.
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafá. (2005). *'ulūm al-balāghah: al-Bayān wa-al-má'ānī wa-al-badī'*, al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
- Muṣṭafá, Ibrāhīm wa-ākharūn. (1983). *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Majma' al-lughah al-'Arabīyah.
- al-Muflīh, 'Abd Allāh ibn Muḥammad wa-ākharūn. (1432). *taḥlīl al-khiṭāb al-Mudarrīs: dirāsah fī al-lisānīyāt al-Tarbawīyah wa-istirāṭījīyāt al-taṭwīr*, Maṭba'at al-narjis al-Tijārīyah.
- Maqbūl, Idrīs. (2007). *al-Usus al'bstmwlhwjyh wa-al-tadawulīyah lil-naẓar al-Naḥwī 'inda Sibawayh*, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- Mwshlr, Jāk, wrybwl, Ān. (2010). *al-Qāmūs al-mawsū'ī lldāwlyh*, Dār Sīnātrā.
- Müller, Bayt Luwīs. (2014). *al-fī' al-kalāmī fī má'ná al-jumlah ḥawla al-ṣīghah al-asāsīyah albrājmātyh lil-lughah al-'abī'iyah* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamat), Maktabat Zahrā' al-Sharq.
- al-Maysāwī, Khalīfah. (2011). *Tadākhul al-Aṣun: dirāsah al-Mazāhir wa-al-quyūd al-lisānīyah*, al-Nādī al-Adabī bal'ḥsá'.
- al-Maysāwī, Khalīfah. (2014). *Suṭtat al-Waṣā'il albrghmātyh fī fahm al-khiṭāb wt'wylh*, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- al-Najjār, Nādiyah Ramaḍān. (2013). *al-Ittijāh altdāwly wa-al-wazīfī fī al-dars al-lughawī*, Mu'assasat Ḥūras al-Dawliyah.
- Naḥlah, Maḥmūd Aḥmad. (2002). *Āfāq jadīdah fī al-Baḥth al-lughawī al-mu'āṣir*, Dār al-Ma'rīfah al-Jamī'iyah.
- Hārūn, 'Abd al-Salām. (1999). *al-asālib al-inshā'iyah fī al-naḥw al-'Arabī*, Dār al-Jīl.
- Hāshim, Ṭabaṭabā'ī Sayyīd. (1994). *Nazāriyat al-af'āl al-kalāmīyah bayna al-falāsīfah al-mu'āṣirīn wa-al-balāghīyīn al-'Arab*, Maṭbū'at Jamī'at al-Kuwayt.
- Nst, bytrār. (2013). *'ilm al-lughah albrājmāty: al-Usus, al-taṭbīqāt, al-mushkilāt* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamat), Maktabat Zahrā' al-Sharq.
- Hlbsh, Jirhārd. (2007). *Taṭawwur 'ilm al-lughah mundhu 1970* (Sa'īd Ḥasan Buḥayrī, tarjamat), Maktabat Zahrā' al-Sharq.
- Waṣīl, 'Iṣām. (2020). *al-af'āl al-kalāmīyah fī Dīwān Abjadīyat al-rūḥ*, *Majallat Ṭalā' al-lughah wa-badā' al-adab*, 1 (1), 74-98.





Argumentation in Surah *Al-Humazah*

Dr. Najla Saad Al-Dhafeer Al-Shahrani*

d.najlasaad@gmail.com

Abstract:

This research examines the use of argumentation in Surah *Al-Humazah*, framing the Quranic discourse as inherently persuasive. The surah employs rhetorical techniques that engage the audience, utilizing various forms and tools of argumentation to guide the recipient toward a clear and decisive conclusion. Adopting an argumentative approach, the study analyzes the elements and mechanisms of argumentation within the surah. It is organized into an introduction, a preface, and three sections, followed by a conclusion. The first section focuses on argumentative connectors, the second on argumentative factors, and the third on rhetorical argumentation. The findings highlight that the diverse forms of argumentation in Surah *Al-Humazah* effectively communicate intended meanings and play a key role in achieving persuasion. Additionally, the argumentation is designed to be open and universal, targeting broad audiences across different eras. The study also emphasizes how the "argumentative ladder" uses causal links within the arguments, leading the audience toward acceptance and conviction.

Keywords: Argumentative Connectors, Argumentative Factors, Argumentative Ladder, Rhetorical Questioning, Speech Acts.

* Assistant Professor of Arabic Literature and Criticism, Department of Arabic Language, College of Sciences and Studies, Dhurma, Shaqra University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shahrani, Najla Saad Al-Dhafeer. (2024). Argumentation in Surah *Al-Humazah*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 39-61.

© 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.



الحجاج في سورة الهُمزة

د. نجلاء سعد آل ظفير الشهراني*
d.najlasaad@gmail.com

ملخص:

يتناول هذا البحث الحجاج في سورة الهُمزة؛ بوصف الخطاب القرآني خطابًا حجاجيًا، يوفر طاقة حجاجية قادرة على إثارة المتلقي ولفت انتباهه، معتمداً على الحجاج بتقسيماته المختلفة وأدواته المتنوعة التي تحمل المتلقي على الاستنتاج، وتدفعه إلى نتيجة واحدة لا تردد فيها ولا شك، ولتحقيق ذلك اعتمدت الباحثة المنهج الحجاجي، لبيان العوامل والآليات الحجاجية في سورة الهُمزة، وتم تقسيمه إلى مقدمة وتمهيد، ثم مبحثين، يليهما الخاتمة، المبحث الأول: الروابط الحجاجية، أما المبحث الثاني: العوامل الحجاجية، المبحث الثالث: الحجاج البلاغي، ومن أهم نتائج الدراسة: أن الحجاج بأنواعه المختلفة في سورة الهُمزة قد أسهم في إيصال المعاني المخصصة التي يحملها للمتلقي، وهو عامل أساسي في تحقيق الإقناع والتأثير، وأن الوجهة الحجاجية في السورة بُنيت على العموم والانفتاح؛ لأن العوامل الحجاجية الموظفة فيها تهدف إلى إقناع أكبر عدد ممكن من المتلقين عبر حقبٍ زمنيةٍ عديدة، علاوة على أن علاقات التتابع الحجاجية في (السلم الحجاجي) قامت على الروابط السببية التي تتضمنها الحجة؛ بحيث تقود هذه الحجج إلى النتيجة، فتؤدي الحجة بالأذهان إلى التسليم والإذعان والإقناع.

الكلمات المفتاحية: الروابط الحجاجية، العوامل الحجاجية، السلم الحجاجي، الاستفهام الحجاجي، الأفعال اللغوية.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كليات العلوم والدراسات بضمراء - جامعة شقراء - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهراني، نجلاء سعد آل ظفير. (2024). الحجاج في سورة الهُمزة، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 39-61.

© 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.



المقدِّمة:

للنص القرآني حضورٌ قويٌّ في مختلف الدراسات العربية، ولا غرو في ذلك فهو الحدث الأكبر في تاريخ اللغة العربية، وحوله قامت الدراسات البلاغية والتحليلية والأسلوبية والدلالية وغيرها. كما أن الخصوصية الجوهرية كالاستمالة، والتأثير، والإقناع... إلخ التي توفرت في القرآن الكريم، جعلت منه خطابًا حجاجيًا بالدرجة الأولى. وبما أن الدرس الحجاجي اهتم بالأساليب والآليات الكفيلة بإقناع المخاطبين ودفعهم إلى تغيير وجهات نظرهم، كذلك جاء الخطاب القرآني؛ حين يحث الإنسان على أعمال عقله وطاقاته الإدراكية والشعورية. ولعل في اختلاف مستويات التلقي ما يؤكد الصفة الحجاجية للقرآن.

وتعود أهمية الحجاج في الدراسات الحديثة إلى العودة القوية للبلاغة تحت ما يعرف بـ"البلاغة الجديدة"؛ حيث ركزت "على مبدئين أساسيين في العملية التواصلية هما: القصد والمقام" (يحيى، 2019، ص 9) كوسيلتين أساسيتين من وسائل الإقناع، وعلى إثرهما جرى التعرف من جديد على خصوصيات التراث البلاغي وما فيه من جماليات شكلية ومضمونية.

والنظرية الحجاجية هي نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغة التي يتوفر عليها المتكلم؛ وذلك بقصد توجيه الخطاب وجهةً معينةً تمكنه من تحقيق أهدافه الحجاجية بهدف التأثير والتغيير.

ولأجل ذلك؛ كانت الحاجة ملحة لإعادة قراءة النصوص في البلاغة القديمة والوقوف على أبنيتها الشكلية ودلالاتها القصديّة؛ لإعادة بناء عمليات الفهم والتعليل والتأثير على المتلقين ومدى تفاعلهم مع الخطاب الموجه.

ومن هنا طمحت الباحثة إلى دراسة الحجاج في القرآن الكريم بالكشف عن الآليات التي وظّفها القرآن للإقناع. وعليه، جاءت الدراسة تحت عنوان: "الحجاج في سورة الهُمزة". ومع أن السورة الكريمة قد حظيت بدراسات سابقة، كمنها:

دراسة بيانية في سورة الهزمة، محمد فاضل السامرائي (2004)، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد السابع عشر.

وسورة الهزمة دراسة تحليلية دلالية محمد أمين الكبيسي (2013)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية المجلد الرابع، العدد الخامس عشر.

وسورة الهزمة مقارنة لغوية تكاملية لأحمد فليح (2002)، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جرش، الأردن.

وسورة الهمزة دراسة بلاغية تحليلية، أحمد فتحي رمضان (1429هـ)، مجلة آداب الرافدين، العدد 51... ونحوها، فإن هذه الدراسات تناولت الجوانب اللغوية أو الصرفية أو الصور البلاغية، ولم تتناول الوجهة الحجاجية أو التداولية؛ لذا وقع الاختيار عليها في هذا البحث. وتهدف الدراسة إلى الكشف عن بعض الجوانب الحجاجية في النص القرآني؛ لتبين أن اللغة تحمل وظيفة حجاجية، واستكشاف ذلك من تنوع الروابط والعوامل والصيغ الحجاجية، ثم بيان أثر هذا التنوع في بلاغة النص ومدى حجته.

وقد حاولت من خلال هذا البحث أن أجيب عن التساؤلات الآتية:

1. ما تمثلات الحجاج في سورة الهمزة؟
2. ما الدور الذي يؤديه الحجاج بأنواعه المختلفة في سورة الهمزة؟
3. كيف أسهم الحجاج بأنواعه المختلفة في إيصال المعنى المراد وبلاغته، ومن ثم التأثير في متلقي الخطاب وإقناعه؟

أما عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع فتمثلت فيما يأتي:

1. حضور بلاغة الحجاج في جميع العلوم، لا سيما الأدب والفن، واعتبار أن "هذا العصر عصر البلاغة بامتياز" (الطلبة، 2008، ص 12).
2. قلة الدراسات المتعلقة بالحجاج في سورة الهمزة على وجه الخصوص.
3. وجود الحجاج بأنواعه المختلفة وفوائده القيمة في سورة الهمزة. وعليه، جاء بحثنا مقسمًا على: مقدمة وتمهيد، ثم مبحثين، تتبعهما الخاتمة، ثم المصادر والمراجع.

المبحث الأول: الروابط الحجاجية:

- أ- الروابط اللغوية (أدوات الربط)
- ب- الروابط المنطقية (السلم الحجاجي)

المبحث الثاني: العوامل الحجاجية:

- أ- القصر.
- ب- التكرار.

المبحث الثالث: الحجاج البلاغي

- ت- أفعال الكلام.
- ث- (الاستفهام) أو الصيغ الحجاجية

وختتم هذا البحث بخاتمة أوجزنا فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلنا إليها.

وقد تطلبت طبيعة هذا البحث اتباع المنهج الحجاجي؛ لبيان الحجاج بأنواعه المختلفة وأثره في سورة الهَمْزة، لأنه الأنسب لهذا النوع من البحوث من حيث وصف الظواهر الحجاجية الكامنة فيها، وتحليل العوامل ومعرفة أثرها في النص والمتلقي واستمالاته.

كما استقيناً مادة هذا البحث من مجموعة من المصادر والمراجع نذكر منها: المصدر الأول: القرآن الكريم، ومن التفاسير: التفسير الكبير للرازي (1420هـ)، وتفسير الكشاف للزمخشري (1407هـ)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (1984)، ومراجع أخرى مهمة، مثل: الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية لعبد الله صولة (2011)، واللغة والحجاج لأبي بكر لغزاوي (2010)، والعوامل الحجاجية في اللغة العربية لعز الدين الناجح (2011)، واستراتيجيات الخطاب لعبد الهادي الشهري (2004). كما اعتمدنا على بعض البحوث والرسائل العلمية، فضلاً عن بعض المقالات التي تهتم بهذا الموضوع.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث، فمنها:

- قلة المراجع المتخصصة في هذا المجال؛ لحدائثة الدرس الحجاجي.
- تشعب مفهوم الحجاج؛ وذلك لتداخله مع علوم أخرى، وعدم تفردده بالخطاب.
- قصر السورة المتناولة كعينة تطبيقية في هذا البحث.

التمهيد:

تتمثل وظيفة البلاغة في الإقناع، وتتجلى هاتان الوظيفتان في كثير مما جاء في وصف البلاغة وتفسيرها، فقيل في بلاغة الكلام، هو: "مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته" (القزويني، د.ت، ص 11)، وقال عنها الرّمّاني: "توصيل المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" (الرّمّاني وآخرون، د.ت، ص 75، 76). فالبلاغة تطمح إلى إنجاز وظائف ثلاث: الإفادة، والإمتاع، والتأثير.

ولمزايا العربية وجديتها التي لا يجهلها متعلم؛ كانت اللغة العربية ميداناً خصباً لتناول الجديد من المفاهيم والنظريات الغربية، ومن ثم استظهار النصوص العربية على ضوءها، وإبراز شأنها وحدائتها. وكان من ذلك (نظرية الحجاج) التي هي: "دراسة التقنيات الخطابية التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم" (صولة، 2011، ص 13). فبالحجاج يمكن "أن تنقل عناصر معينة، غرضها خلق أو توكيد قناعات وترتيبات؛ وذلك للتصرف في المواقف؛ بقصد الإقناع، وليس بساطة إثراء معارف المتلقي" (علوي، 1431، ص 273).

ومن هنا حطّت هذه الدراسة رحالها في (سورة الهَمْزة): لتوافر الخطاب الحجاجي الموجه للتأثير في آراء وسلوكيات المخاطب بدليل صالحٍ لنتيجة ما؛ إذ رُوِيَ في السورة محورا عملية التخاطب: (المخاطب،

والمتلقي): مما يجعل "الخطاب الحجاجي المنتج بارزاً وحاضراً ليس بسلطة المتكلم وحده، بل بسلطة المتلقي أيضاً، فهو أحد أطراف الدعوى" (المالكي، 2018، ص 22).

المبحث الأول: الروابط الحجاجية

للمنصوص غالباً طاقةً ومعانٍ دفينه لا تُعرف بالمنطوق أو الدلالات المعجمية فقط، ولكنها تحتاج تمييزاً من القارئ ليبلغ دقائق المعاني. ومن طرق الوصول إليها معرفة الروابط الحجاجية؛ فيها يفهم القارئ أثرها في الكشف عن معنى النص؛ لما لها من أثر كبير في عملية التوجه الحجاجي. والروابط الحجاجية هي التي تساعد على عقد العلاقات بين الحجج والنتائج؛ أي إنها تعين المتكلم على تقديم حججه في صور تناسب المقام أو السياق الذي هو فيه.

وتعد هذه الوسائل والأدوات اللغوية في كل خطاب، وبخاصة الخطاب القرآني، من الوسائل الحجاجية المفضلة لتحقيق الإقناع والتصديق بما جاء فيه، ويمكن رصد أهم هذه الروابط الحجاجية في سورة الهمزة في نوعين (الروابط اللغوية، والروابط المنطقية) الحجاجية كما يأتي:

أولاً: الروابط اللغوية

هي في أبسط تحديدها: "كل لفظ يمكّن من ربط قضيتين أو جملتين أو أكثر لتكوين قضايا وجمل مركبة" (موشلار وآخرون، 2003، ص 256؛ الغزاوي، 1426، ص 27). ويعد "الربط واستخدام الروابط اللغوية كعناصر تدخل في الأبنية المعقدة والتركيبية والممتدة، فلا يستقيم المعنى الإجمالي إلا باستخدام الأدوات التي من شأنها تنويع الدلالة الكبرى بالتماسك" (الكومي، 2008، ص 23)؛ إذ تعمل الروابط الحجاجية على ترتيب الحجج وندسجها في خطاب واحد متكامل، فتقوّي كل حجة منها الأخرى، وهكذا. وستتناول فيما حروف وأدوات الربط كالاتي:

-أدوات الربط

تشتمل اللغة العربية على أدوات دالة على معانٍ عدة؛ أي: قُوَى إنجازية مختلفة بلغة التداولية، وهي التي يسميها اللغويون قديمًا (حروف المعاني)، "مَمْتَلَّة بصدق ودقة لنظرية الأفعال الكلامية كما يتصورها الفكر المعاصر... عبر الرؤية التداولية" (صحراوي، 1429، ص 266، وواصل، 2020)، ومن ثمَّ فإننا سننظر إلى هذه الروابط والدلالات لا على أنها مضامين لغوية فحسب، وإنما على أنها أفعال كلامية ترمي إلى التأثير في المخاطب، فضلاً على أن هذه الروابط الحجاجية "تقوم بدورين هما: الربط الحجاجي بين قضيتين، وترتيب درجاتها بوصف هذه القضايا حججاً في الخطاب" (الشهري، 2004، ص 508)، ومنها: "بل، لكن، إذن، حتى، بما أن، كي، الفاء، اللام، إذا، الواو...". ومما ورد منها في السورة الكريمة:

1. اللام الجارة في (لكل)، مثاله قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هَمْزَةٍ مُّزَّةٍ﴾ وهي تفيده "الاستحقاق" (المرادي، 1413، ص 96)؛ أي: "الاستحقاق في الجزاء، وهو استحقاق يجسد العدالة في الجزاء" (فليح، 2002، ص 68). فكل من يهزم ويلمز يستحق هذا العذاب الشديد.
ودور الرابط (اللام) يتمثل في إدراج الحجة الثانية: (الهمز واللمز صفتان لازمتان لصاحبها)، فضلاً عن الحجة المذكورة قبله (لزوم الويل واستحقاقه)؛ بحيث تخدم الحجتان نتيجة واحدة هي (التهويل والتهديد):

النتيجة (التهويل والتهديد) الرابط الحجاجي (اللام) السبب: (الهمز واللمز)
فتلاحظ أن النتيجة وردت قبل السبب، وخصها الرابط الحجاجي (اللام)، ونظّم العلاقة بينهما، والآية تعلق النتيجة (الويل) بـ(الهمز واللمز).

- لام القسم أيضاً، اللام المفتوحة في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ﴾، وهي تفيده الاستحقاق: "لما لم يحصل بعدد، ولكنه في حكم الحاصل من حيثما قد استحق" (الأصفهاني، د.ت، ص 459). ولام القسم داخله على الفعل المضارع المبني للمجهول، ومؤكدة بنون التوكيد؛ لأن المخاطب (الهمّاز واللمّاز..). منكر فأكد له بأكثر من مؤكّد: لام القسم، ونون التوكيد، ويسمى هذا النوع إنكارياً" (المرادي، 1413، ص 131). وهذا الضرب من التوكيد ضاعف من حجاجية السياق.

فأفادت (اللام) حجاجياً تنظيم العلاقة بين النتيجة (وهي الأقوى من الحجج) والسبب (وهي الحجة الأولى الهمز واللمز) بالرابط بينهما، ومن ثمّ تقوية يقين المتلقي بالنتيجة.

النتيجة (التهديد والوعيد بالنبذ في الحطمة) الرابط الحجاجي (لام القسم) السبب: (الهمز واللمز... إلخ).

3. الواو: في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ (4) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾.

وهو حرف استئناف، فالواو الاستئنافية دخلت على الجملة الاسمية لاستئناف معنى جديد، وهو الاستفهام عن الحطمة تهويلاً وتعظيماً، و(الواو) حرف يفيد إشراك معنى (التهويل والتهديد) بالنبذ في الحطمة أولاً، ثم بجعل المخاطب بمعرفة الحطمة ثانياً: (وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ)، وهذا أشد هولاً؛ لأنّ المُهَدَّد سُنْبِذُ في الحطمة، وهو -علاوة على ذلك- يجهلها! وهذا أخوف وأشد تهويلاً. فالرابط الحجاجي (الواو) قام بوصل الحجج وترتيبها لتقوية النتيجة الضمنية، وهي: التهديد والوعيد بالحطمة، كآتي:

(النتيجة) النبذ في الحطمة الرابط الحجاجي (و) ما أدراك = تصعيد التهديد والوعيد

فتشكلت قوة الحجاج إذن من "مدى تضمّنها للعامل الحجاجي الذي يعطيها وجهة معينة في ضمان تسليم المتقبل وإدعائه" (الناجح، 2011، ص 158) للنتيجة، وهي: قمة التهديد والوعيد بالمجهول، وهذا أوقع شدةً وتهديداً.

-ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾، فالواو أشركت بين حكيمين (جمع المال، وكثرة عدّه)، والمال المجموع المعدّد نكرة مهمة: أي إنه: جُمع بكل وسيلة وأيما سبيل، فهو يحرص على أن تكثر أمواله دون أن يراعي مصدرها؛ حيث "أكد مراد الكثرة بقوله: (وعدّده)؛ أي جعله بحيث إذا أريد عدّه طال الزمان فيه وكثر التعداد" (البقاعي، د.ت: 526/8). ومن هنا أيضاً، تشكلت قوة الحجاج بالرباط (الواو) حينما وصل الحجاج ورتبها؛ لتقوية الحكم بالتهديد بالويل:

النتيجة: التهديد بالويل الرباط الحجاجي (و)

(السبب): الهمز واللمز وجمع المال المهم....

4. (أَنَّ - إِنَّ): يرى النحويون أن (إِنَّ، وَأَنَّ) وظيفتهما التوكيد والتحقيق، وقد جاءت (أَنَّ) في سورة الهمزة في قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾. وهذه الآية من درجات التوكيد الطلبي؛ لاحتوائها على مؤكد واحد وهو (أَنَّ)، فألقي الخبر على المخاطب الشاك والظان بأن ماله سيخلده، وكانت النتيجة: (التهديد والوعيد بالويل). فالرابط (أَنَّ) المؤكّد ساعد على "تقوية إيقان المتقبل بالنتيجة" (الناجح، 2011، ص 134)؛ لأنه "يخرج الملفوظ من الإبلاغية إلى الحجاجية، ومن الحيادية إلى الالتزام بمهمة حجاجية تقدر الموضوع وتنشطه، وعلى هذا الموضوع أن يحدد المفهوم والالتزام المقصود" (الناجح، 2011، ص 108) باستحالة خلود المخاطب بالمال، وهذا يدفعه ليبادر إلى الاقتناع والرجوع عن ظنه ذلك:

النتيجة (التهديد والوعيد بالويل) الرباط الحجاجي (أَنَّ)

السبب: (الظن بأن المال سيخلده).

-ووردت (إِنَّ) في قوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (6) الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ (7) إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ﴾. فدرجة التوكيد بإن زادت قوة الحجة من مجرد الإخبار إلى تأكيد الأمر وتحقيقه، وقد وظف أسلوب التوكيد (إِنَّ)؛ لينهض بوظيفة حجاجية تتمثل في تقديم هذه النتائج، وفرض حقيقتها عليه بوصفها مسلمّات لا تقبل مبدئيًا النقاش، فالنار مؤصّدة عليهم لا مناص.

وأسلوب التوكيد جاء طلبياً؛ لأنه أكد بمؤكد وهو (إِنَّ)؛ لأن المخاطب شاك ومتردد، "وتأكيداً ب(إِنَّ) لتهويل الوعيد بما ينفي عنه احتمال المجاز أو المبالغة" (ابن عاشور، 1984: 30 / 541)؛ وذلك بقصد دفع الإنكار، وتقوية القول. وهذا التوكيد يمثل القوة الحجاجية لإفحام الخصم وإرغامه على التسليم بهول النار واستحقاقه لها:

النتيجة (الإيصاد في النار) الرباط الحجاجي (إِنَّ) السبب: (الهمز واللمز... إلخ).

5. (كَلًّا)، وهي حرف زجر وردع، ووردت في قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (3) كَلًّا لِيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾. فهي تُبطل قناعة المقصود بتخليده المال، وتزجره عن هذا الاعتقاد الخاطئ. قال الألويسي: "﴿كَلًّا﴾ ردع له عن ذلك الحسبان الباطل أو عنه وعن جمع المال وحبه المفرط على ما قيل، واستظهر أنه

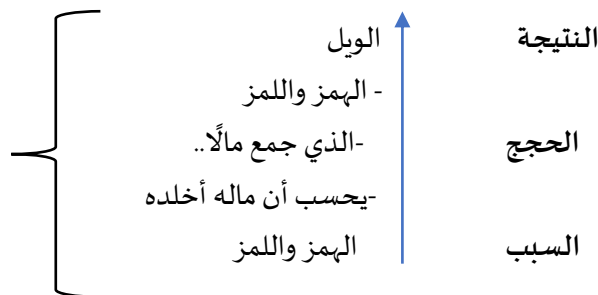
ردع عن الهمز واللمز "الألوسي، 1415: 461/15، 462). فكانت (كلاً) "ردًا لما قبلها" (الزركشي، 1427، ص 1116)؛ أي: الصفات السابقة (الهمز واللمز، وجمع المال).
وإذا كانت النتيجة الأولى هي: (التهديد بالويل) فإن (كلاً) ربطت حجاجيًا بينها وبين النتيجة الأخرى، وهي (النبد في الحطمة)؛ إذ ردت الأفعال السابقة، وهددت بالنبد اللاحق؛ فمن معاني "كلاً (سوف)" (المرادي، 1413، ص 577)؛ أي: سوف تُنبد في النار. والربط بين نتيجتين يقوي الحجة على المخاطب ويؤكد لها؛ ليكون مستحقًا لها، كما أنبأت (كلاً) عن معنى آخر غير الردع، وهو الأمر (صحراوي، 1429، ص 268).

النتيجة (التهديد بالويل + النبد في الحطمة) الرابط الحجاجي (كلاً)

السبب: (الظن بأن المال سيخلده).

ثانيًا: الروابط المنطقية (السلم الحجاجي)

أ- السلم الحجاجي: و"هو علاقة ترتيبية للحجج" (الغزاوي، 1426، ص 20)، فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة ترتيبية معينة فإن السلم الحجاجي يكون "فئة حجاجية موجهة" (الغزاوي، 1426، ص 21). فالمعنى الحجاجي إذن هو الذي يعتمد على تسلسل الخطاب وتناميته، كما يحكم توالي الأقوال وتتابعها بصورة استنتاجية داخل النص، ودليل ذلك من السورة: قوله تعالى: ﴿وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ۝١ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ۝٢ يُحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ۝٣ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ۝٤ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ۝٥ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ۝٦ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ۝٧ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ ۝٨ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ۝٩﴾ (سورة الهَمْزة، 1-9)

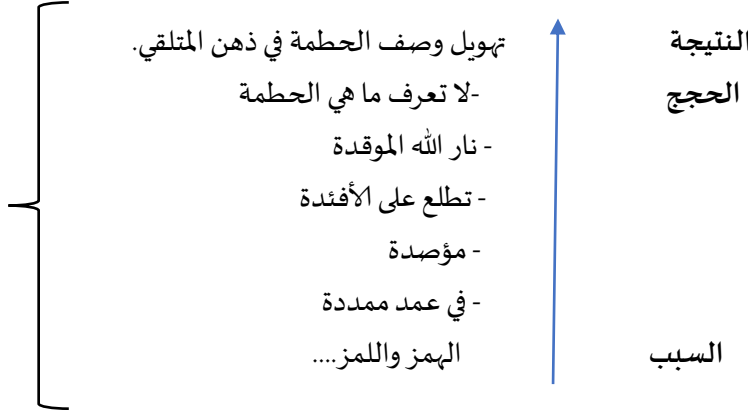


فجاء الهمز واللمز (سببًا) في العاقبة والنتيجة وهي (الويل)؛ إذ تنامت حجج التهديد بالويل والهلاك لكل همّاز ومشاء، وجامع للمال، ومعتقد الخلود به. قال الرازي "وإنما وصفه الله تعالى بهذا الوصف لأنه يجري مجرى

السبب والعلة في الهمز واللمز، وهو إعجابه بما جمع من المال، وظنّه أن الفضل فيه لأجل ذلك يستنقص غيره" (الرازي، 1420: 11/284). فكان جميع ذلك سببًا في النتيجة (الويل).

• ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿كَلَّا لِيُنذِرَ فِي الْحُطْمَةِ ۗ وَمَا أَذْرَكَ مَا الْحُطْمَةُ ۗ﴾.

فهذا المقطع الثاني يمثل خبرًا للمقطع الأول مفصلاً فيه مشهدًا من مشاهد يوم القيامة، وهي تمثل العذاب المادي والمعنوي للهماز اللماز، وذلك بالتهديد ب(الحطمة)، وتهويل وصفها؛ لتقابل جرمه الأول (الهمز، واللمز)، بالجزء الثاني، وبيان ذلك كالآتي:



وبذلك، فإن الجمل السابقة قد بنيت على سُلْمِيَّة الحجج بشكلٍ متدرج للتأثير في السامعين وإقناعهم بالنتيجة: (هول عذاب الحطمة وشدته)، فانتقاء وصف النار بالحطمة، ونار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، والإيصاد... تنتهي إلى فئة حجائية واحدة، هي: تهويل أمر الحطمة حتى يصبح وصفها عالقًا بالذهن؛ لأن "الحجة الأولى في الخطاب مُهَيَّأَةً للمتلقي ومحفزة لذهنه على التواصل والمتابعة لاستمالاته وإذاعته" (صادق، 2015، ص 121).

فقد بدأت الحجج بشكل تصاعدي من الأضعف إلى الأقوى، ثم انتهت إلى الحجة الأقوى والأكد، ثم تمركزت في أعلى السلم الحجائي، وهي: (الترهيب من هذه النار)؛ لأنها الغاية والمبتغى، وهذه الغاية تخدم النتيجة السابقة: (الويل).

وبناء على الحجج المعطاة في المقطعين السابقين؛ فإن السامع لا يملك إلا أن يفتح قلبه قبل أذنيه لتلقي الرسالة السماوية التربوية للتوجيه والإصلاح.

وفضلاً عن ذلك، فإن ترتيب السلم الحجائي يخضع للسياق تبعًا للغاية من الخطاب؛ إذ جاءت الحجج السُلْمِيَّة في السورة مرتبة ابتداءً من عموم الويل إلى تفصيل وصف الحطمة، وهذا أشدّ خوفًا وترهيبًا مع اعتبار حالة المتلقي ونفسيته؛ لتعم كل متصف ب(الهمز واللمز... إلخ).

المبحث الثاني: العوامل الحجاجية

يُعرف "العامل الحجاجي بأنه وحدة لغوية إذا تم إعمالها في ملفوظ معين، فإن ذلك يؤدي إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ" (الشامي، 1436، ص 423). وليست القيمة الحجاجية للعوامل نتيجة لمداها الإبلاغي، وإنما نتيجة لتقوية الحدث التوجيهي الذي تقوم به.

إذن فالعوامل الحجاجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالوظيفة التأثيرية الإقناعية، فضلاً عن دورها التواصلية، وتكمن أهميتها في كونها نقطة صلة بين المتكلم والمخاطب: "إذ إن هذه التقنيات اللغوية تحصل في ثناياها مجموعة المقاصد والمعاني التي لا يمكن أن نعنيها إلا بواسطة اللغة التي تعتمد عليها هذه الأخيرة في ربط جسر التواصل بين مؤسس الخطاب ومستقبله" (نمر، 2017، ص 29).

وهناك فرق بين الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية؛ "فالروابط تربط بين قولين أو حجتين على الأصح أو أكثر، وتساعد لكل قول دوراً محدداً داخل الإستراتيجية الحجاجية العامة. ويمكن التمثيل للروابط بالأدوات التالية: بل، لكن، حتى... إلخ. أما العوامل الحجاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما. وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريباً، كاد...، وجُل أدوات القصر" (الغزاوي، 1426، ص 27). وبناء على هذا، فالعامل الحجاجي يحوّل المضمون الخبري القائم؛ ليؤدي وظيفة تتلاءم مع الإستراتيجية الحجاجية للمتلفظ.

وللعوامل الحجاجية أثر بارز في الحجاج اللغوي؛ حيث تتجلى وظيفتها الحجاجية في "تحديد التوجيه الحجاجي للجملة، وذلك بانتقاء صيغاً محورية ملائمة للسلسلة الحجاجية، فهي توجه الملفوظ نحو النتيجة، وذلك عبر قدح المواضيع الذي ينتج عنه القضاء على الاستلزمات التي لا تصلح، وتقوية الاستلزمات التي تصلح لإظهار النتيجة" (الشامي، 1436، 423، 424).

وهي التي "تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما" (الغزاوي، 1426، ص 27)، وتضم أدوات عدة مثل: أدوات القصر، والتكرار. ف"العوامل الخطابية تحقق التوجيه الحجاجي" (الناجح، 2011، ص 121).

ويمكننا تناول العوامل الحجاجية في سورة الهمزة من خلال المحاور الآتية:

أ- القصر

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ﴾، فتقديم (عليهم) هو تخصيص لهم لا لغيرهم بهذا الوصف؛ إذ النار عليهم بخاصة مطبقة لا إفلات منها، ف"لم يقل: مؤصدة عليهم؛ لأن قوله: عليهم مؤصدة يفيد أن المقصود أولاً كونهم بهذه الحالة، وقوله مؤصدة عليهم لا يفيد هذا المعنى بالمقصد الأول" (الرازي، 1420:



286/32). فقدّم الجار والمجرور (علمهم) على (مؤصدة)؛ وذلك مراعاة للفاصلة وللحصر، "فإن النار مؤصدة على الكافرين لا يخرجون منها أبداً، أما غير الكافرين من عصاة المؤمنين فقد يخرجون منها بعد أن ينالوا عقابهم، فهي إذًا مؤصدة عليهم حصراً، ولو قال: (إنها مؤصدة عليهم) لم يفد الحصر، بل لأفاد أنها مؤصدة عليهم، وقد تكون مؤصدة على غير الكفار أيضاً، وهو غير مراد" (السامرائي، 1423، ص 279).

والتعبير بالجار والمجرور (علمهم) بخاصة يفيد "الإطباق الملاصق المباشر، ولا يقوم مقامه (فوقهم) مثلاً، لاحتمال أن تكون الفوقية غير ملاصقة ولا مطبقة ملابسة" (بنت الشاطئ، د.ت: 179/2). وإذا كان كذلك فهذه إشارة إلى ملازمتهم للعذاب وعدم إفلاتهم منه.

فعامل الحصر (التقديم) وجّه "الملفوظ نحو نتيجة محددة ضيقة" (الناجح، 2011، ص 54)، وهي تخصيص المتلقين لا غيرهم، وهذه هي النتيجة التي يروم إليها القول بعامة تهديد المتلقي من أول السورة. ومن هنا أخذت الجملة طابعاً حجاجياً؛ لأنها لم تأت لمجرد الإخبار بالإيصاد في النار؛ إذ أفضى عامل التقديم إلى النتيجة النهائية للمتلقي، وقضى على أي شكوك أخرى؛ لتكون النتيجة واحدة: تهديد المتلقي وتأكيده مصيره.

تخصيص المتلقين بهذا العذاب
الشديد، فضلاً عن التهديد
والتهويل من أمر النار

الحطمة

نار الله الموقدة

التي تطلع على الأفئدة

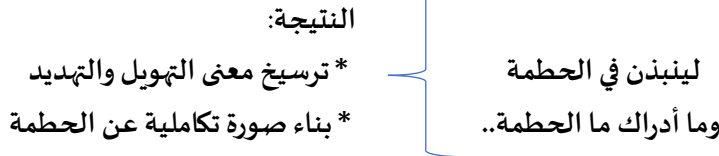
إنها عليهم مؤصدة

ب- التكرار

يعدّ التكرار من الأساليب التي يلجأ إليها المتكلم للترقي بطاقة النص الحجاجية، وهذا التكرار "ليس هو ذلك التكرار الموقد للرتابة والملل، أو التكرار الموقد للخلل والهلهلة في البناء، ولكنه التكرار المبدع الذي يدخل ضمن عملية بناء النص أو الكلام بصفة عامة" (الغزاوي، 1426، ص 49).

ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (4) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ﴾؛ حيث تكررت لفظة (الحطمة) تبعاً في آيتين فلم يضمهما في الثانية، "للهويل" (ابن عاشور، 1984: 540/30). وفي تكرارها أيضاً تقوية المعنى وتثبيتته وإزالة اللبس عنه، والأخص من ذلك أن هناك عناية بالمعنى أدق، فعندما كانت السورة في مجملها وتفصيلها تهديداً ووعيداً لاءم التفصيل، الكشف عن معنى الحطمة فكانت هي: النار الموقدة التي

تطلع على... إلخ، ففي آيات "الهُمزة من الاهتمام والعناية بالمعنى ما يدعو إلى إعادة الذكر والتصريح بالاسم الظاهر دون الضمير. ومعلومٌ أنَّ الاسم الظاهر أبلغ وأقوى من الضمير" (السامرائي، 1421، ص 143-144). والتكرار كآلية حجاجية يساعد على التبليغ والإفهام، ويؤكد الفكرة ويرسخها في الأذهان، وفيه إنجاحٌ "للتفاعل اللفظي الذي يشكلُ عنصراً مؤكداً لكل مقتضيات الخطاب الحجاجي، وعلى رأسها الإقناع" (السويكت، 2015، ص 55). فسياق الآية الأولى يخبر المتلقي عن النبذ في الحطمة مؤكداً ذلك بالقسم تهديداً ووعيداً، ثم كررت (الحطمة) ثانيةً في سياق الاستفهام تهيئاً وتهديداً وتقريعاً؛ ولذلك جاء البيان عنها مفصلاً كما سبق بيانه، "فجاءت صورة التكرار التقابلي في لفظة (الحطمة) لتدل على عظمة ارتكاب هذا المسيء، فهي تقابل صورة التهويل من تشظي نار جهنم" (عباس، 1432، ص 93). ويمكننا تمثيل تصعيد المعنى الحجاجي كما يأتي:



فقد ورد التكرار ل"يضمن انسجام النص وتوالده وتناميته" (الغزاوي، 2010، ص 49)؛ لأن العلاقة الحجاجية الجديدة في (وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ) أضافت عناصر دلالية وحجاجية جديدة إلى العلاقة الحجاجية السابقة (لِيُنَبِّذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ)، وهذا الذي يجعل النص يأخذ صورة نهائية متكاملة. ولعل ذلك مما قاد (صولة، في 2011، ص 349) إلى أن يرى أن للتكرار أبعاداً أخرى تجعل له "أهدافاً إقناعية وحجاجية"؛ لأن في التكرار، وهو نوع من (الإطناب)، بلاغة ذات بُعد نفسي رادع للمخاطبين، وهذا هو المقصد القرآني.

المبحث الثالث: الحجاج البلاغي (بالصيغ)

أولاً: الأفعال اللغوية

اللفظ بالخطاب ليس أداءً صوتياً فقط، بل هو فعلٌ لغويٌّ لا يمكن إنجازه إلا بوساطة اللغة؛ فالجانب الحجاجي يظهر من خلال استعمال بنية لغوية معينة تدفع بالمتلقي إلى فعل معين سواء على مستوى سلوكياته أو قناعاته وأفكاره، وبالتالي تتشكل بنية الحجاج على شكل فعل كلامي أو لغوي مؤلف من: "فعل لفظي"، و"فعل إنجازي"، وآخر "تأثيري" حسب رؤية "أوستين" (الشهري، 2004، ص 74). ويقول عنها الغزاوي "إنها أقوال بسبب طبيعتها اللغوية، وهي أفعال لأنها تهدف إلى تحويل الواقع أو تغيير العلاقة مع العالم" (الغزاوي، 1426، ص 119). وهذه الأفعال تخدم الجملة وتجعلها ذات معانٍ

مختلفة؛ بحيث لو تغيرت وحدانها تغيرت معانيها؛ فالفعل اللغوي هو: "كل ملفوظ يظهر على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري. وفضلاً عن ذلك يُعد نشاطاً مادياً نحوياً يتوسل أفعالاً قولية لتحقيق أغراض إنجازية وغايات تأثيرية تخص ردود فعل المتلقي، ومن ثمّ فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيرياً؛ أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب، اجتماعياً أو مؤسسياً، ومن ثمّ إنجاز شيء ما" (صحراوي، 1429، ص 40).

وبما أن الحجاج من الوجهة البلاغية من فنون القول البلاغية التي تقوم على مطابقة الكلام لمقتضى الحال، من باب اختيار الألفاظ الحجاجية الدالة والمؤثرة في المتلقي قصد إقناعه بحسب المقام؛ فإننا سنمضي لدراسة الفعل اللغوي في السورة مع التركيز على قيمته ووظيفته الحجاجية "التي تزيد من فاعليته الإنجازية التي أرادها له أوستن وسيرل، ولا سيما تلك المرتبطة بوظيفتي التأثير والإقناع" (صحراوي، 1429، ص 65).

1. في كلمة (ويل) في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾

في اللفظة الحجاجية لا بد من وجود قوة دلالية حتى تتبين الحجة القوية من الأقوى منها؛ فكلمة (ويل)، على سبيل المثال، لها قوى حجاجية متعددة؛ منها: أنها مصدر "والشائع في أمثاله أن يأتي منصوباً، إلا أنه رُفِعَ هنا، فأضفى عليه الرفع معنى دوام الهلاك المنسجم مع دوام همزه ولمزه للأخريين" (الكيبيسي، 2013، ص 601)؛ لأن المصادر صيغ اسمية، وذلك "يؤهلها للتعبير عن الحقائق العامة والمبادئ القارة، ويجعلها ملائمة للحكم والأمثال، ويفسر استعمالها للاحتجاج وتقديم الأدلة" (المهيري، 1968، ص 8).

فضلاً عن أن تنكير (ويل) يُفيد التعميم، وإطلاق الحكم؛ لكي يذهب المتلقي إلى آفاق بعيدة من أنواع العذاب التي تنتظره، فالويل لا يدل معجمياً على الفعل المراد إنجازه إنشائياً فحسب؛ وإنما أفادت معنى التهويل، لا بالمعنى المعجمي لكلمة الويل كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما بهذا التنكير الذي قصد به المبالغة والتهويل فيما ينتظرهم من سوء العقاب "نحلة، 1981، ص 398)، وذلك أقوى حجاجياً وأعمق.

ولأن (ويل) فعلٌ لغوي؛ فإن ذلك "يتطلب من المرسل إليه إنجاز بعض الأفعال في المستقبل، مثل الأوامر والنصائح...، والتهديد والتحذير؛ لأنها تمارس بعض الضغوط عليه، إما بالإقدام، أو بالإحجام" (الشهري، 2004، ص 104)؛ لأن الفعل الإنجازي: "هو الفعل المنجز داخل الكلام بواسطة المتكلم أو هو قوته الإنجازية" (الغزوي، 1426، ص 121). وهذا هو التأثير المنجز على المتلقي، والمراد به تهديد المخاطبين وتخويفهم.

ويمكن إيجاز دلالة الفعل اللغوي (ويل) بالبيان الآتي:

- من ناحية طرفي الخطاب ← يتطلب إنجازاً من المرسل إليه (وقع التهديد عليه)
 - من ناحية صيغة الخطاب ← مصدر + نكرة+ دلالته المعجمية الصريحة، وهذا أبلغ في التهديد والوعيد
 - من ناحية الهدف من الخطاب ← التأثير في المتلقي (همزة - لمزة).
- ومن هنا يمكننا تصور العلاقة الحجاجية كالاتي: الحجة (الهمز واللمز) وظفت لصالح النتيجة (الويل..).

2. صيغة (هُمزة - ولمزة - حُطمة).

إن سُلْمِيَّة الجهاز اللغوي "تتجاوز المستوى المعجمي في ذاته إلى الجانب الصرفي التصريفي، وحسبنا دليلاً نظام الزيادة في المعجم وطريقة تكوّن المفردة في اللغة، وذلك بالزيادة إليها" (الناجح، 2011، ص 125)؛ فكل زيادة تؤدي إلى زيادة معنى جديد، وهذه من النكت في بنية (هُمزة ولمزة)؛ فهُمزة: "صيغة فُعلة يدل على تمكن الوصف من الموصوف" (ابن عاشور، 1984: 537/30)، ولمزة: "صيغته دالة على أن ذلك الوصف ملكة لصاحبه كما في هُمزة" (ابن عاشور، 1984: 537/30)، وكلتا الصيغتين جاءت "على صيغة فُعلة التي تدل على المبالغة، وأن الموصوف فيها قد بلغ الغاية والنهاية في فعله من الطعن في الناس ودفعهم وضرهم، وجاءت بهذه الصورة لتكون مناسبة لما يأتي بعدها من جمع المال في هوس من هنا ومن هناك" (الكبيسي، 2013، ص 601).

وتعد صيغ المبالغة من الصيغ الأقوى صرفياً؛ نظراً "لاحتوائها على مقولة العدد، والكثرة؛ لذلك كانت عملية إنتاجها تقتضي زيادة خاصة، وذلك من خلال مقولة التضعيف، والحركة الطويلة" (الناجح، 2011، ص 126). فالويل يكون لمن كثر همزه ولمزه، "ولم يصرح القرآن بذلك، وإنما جعل الصيغة نفسها بما تدل عليه، تُفصِحُ عنه" (نحلة، 1981، ص 445).

وإذا كان (هُمزة) و(لمزة) على وزن (فُعلة) للمبالغة "فإن لحوق التاء بهما يزيد من المبالغة في الوصف" (السامرائي، 2004، ص 178). فأضيفت التاء؛ لتجسد السلوك الشائن، كما أنها لاءمت الصيغة المناسبة للسياق؛ لإنجاز التأثير الأقوى على المرسل إليه.

ويمكن أن تُصور العلاقة الحجاجية كالاتي: الحجة (الهمز واللمز..) وُظفت لصالح نتيجة (الويل..).

- من ناحية طرفي الخطاب ← يتطلب إنجازاً من المرسل إليه (بوقع التهديد عليه).
- من ناحية صيغة الخطاب ← صيغة مبالغة (فُعلة)، فهو أشد في التهديد والوعيد.
- من ناحية الهدف من الخطاب ← التأثير في المتلقي.



وكذلك الشأن في دلالة صيغة المبالغة في (حُطَمَة) على وزن (فُعَلَه): "الدالة على المبالغة لأجل الاتحاد في الصورة، فكأنه تعالى يقول إن كنت همزة لمزة ومغروراً بمالك، فوراًوك الحطمة التي تحطم كل ما يلقي فيها" (الكبيسي، 2013، ص 602).

ومن صور المبالغة تكرار اللفظ أو الحرف، ففي تشديد (عَدَدَه) في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾، نلاحظ أن "التضعيف في (عَدَدَه) يُفيد الكثرة؛ أي مبالغة الهمّاز واللامّاز في عدّه، حتى أصبح العدُّ له شغلاً شاغلاً معاودةً وتكراراً" (رمضان، 1429، ص 12). ومعنى: (عَدَدَه) "أكثر من عدّه، أي حسابه لشدة ولعه بجمعه، فالتضعيف للمبالغة في (عدّد) ومعاودته" (ابن عاشور، 1984: 538/30). ومنه قوله: (تَطَّلَع) "ماضيّه (اطَّلَع) على وزن (افْتَعَلَ)، وهذا الوزن من معانيه المبالغة" (السامرائي، 2004، ص 184) فالتضعيف أو المبالغة صور من صور الحجاج اللغوية؛ لإفادتها التأكيد والتقرير.

ولذا يمكن القول إن وظيفة اللغة الحجاجية "لا بواسطة الوقائع المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضاً وأساساً بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها" (الغزاوي، 1426، ص 16، 17). وقد برزت بوضوح في بنية القول الدالة على المبالغة والتوكيد.

3. صيغة البناء للمجهول في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾

في الآية الكريمة "شَهَّهم استحقاقاً لهم واستقلالاً لعددتهم – وإن كانوا الكثير الكثير والجَم الغفير – بحصيات أخذهن أخذٌ في كَفَه فطرحهن في البحر" (الزمخشري، 1407، ص 795/4). و(يُنْبَذَنَّ) فعل مضارع مبني للمجهول، والغرض من حذف الفاعل "التعظيم أو العلم به" (السامرائي، 2004، ص 184). وقد يكون الحذف لـ"الإيهام على السامع للتشويق والتهويل، فالمخاطب مأخوذ بمن سينبذه ويلقيه في النار" (فليح، 2002، ص 300)؛ ذلك لأنها أهوال ينخلع لها القلب وينصرف إليها فكر الإنسان ووجدانه، فبُني الفاعل للمجهول؛ لعدم تعلق الغرض بمعرفة الفاعل.

وفضلاً عن ذلك، فإن صيغة البناء للمجهول حددت "محور الخطاب عند إنجاز فعل (الإخبار)" (الشهري، 2004، ص 119)؛ إذ إن إسناد الفعل إلى نائب فاعلٍ مجهولٍ أكثر حجّةً وأدقُّ في تهويل الموقف وتخويف المخاطب، وهذا "ينطوي على اتهام موجه إلى جهة ما" (الشهري، 2004، ص 70)؛ أي اتهام للمرسل إليه باستحقاقه لهذا النبذ، وهذه الصيغة أكثر استجابة لتأثير الهدف (التخويف والتهديد)؛ ومن هنا وقعت حجاجية (لَيُنْبَذَنَّ) من نواحٍ عدة:

- من ناحية طرفي الخطاب ← يتطلب إنجازاً من المرسل إليه المجهول (بوقع التخويف والتهديد عليه)
 - من ناحية صيغة الخطاب ← بُنيت على المبني للمجهول، وهذا أوقع تهديداً.
 - من ناحية الهدف من الخطاب ← التأثير في المتلقي بإبهام الفاعل.
4. صيغة اسم المفعول في (الموقدة - مؤصدة - ممددة) جاءت (الموقدة) في قوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ﴾.

ففيها دلالة على دوام إيقادها، وأنها لا تخمد أبداً؛ "فوصف ناراً بـموقدة" يفيد أنها لا تزال تلتهب ولا يزول لهيبها" (ابن عاشور، 1984: 540/30). ف"من بلاغة الآية وصف النار بأنها موقدة، والنار بذاتها موقدة، وما ذلك إلا تأكيد يحقق دلالة الالتهاب الدائم؛ أي بأن لهيبها لا يخمد، ومن ثم يتحقق بها الإنذار الشديد والوعيد" (رمضان، 1429، ص 18). فدلالة الفعل اللغوي (موقدة) المبني على (اسم المفعول) مستجيبة لتحقيق الهدف، والهدف هو الواقع المقصود بوصف النار بالإيقاد، وإثبات هذه الصفة ودوامها لها.

وقيمة هذه الصيغة هي وقعها الحجاجي من ناحية البنية الصرفية؛ حيث أتاحت الانتقال إلى درجة أعلى وأوثق في السلم الحجاجي؛ وذلك "مما يساعد المرسل إليه أن يفهم قصد المرسل في السياق؛ إذ يدرك وجود المرسل دون أن يؤشر له في لغة الخطاب صراحة، وكذلك وجود المفعول داخل هذا الخطاب" (الشهري، 2004، ص 120). فالمرسل ينجز أفعالاً لغويةً باستعمال هذه الصيغة، ويمكن تمثيل حجاجية (موقدة) كالاتي:

- من ناحية طرفي الخطاب ← يتطلب إنجازاً من المرسل إليه (بوقع التخويف والتهديد)
- من ناحية صيغة الخطاب ← صيغة اسم المفعول؛ لأنها المقصودة بدوام صفة الإيقاد وثباتها في النار فكانت أوقع في التهويل والتهديد.
- من ناحية الهدف من الخطاب ← التأثير في المتلقي بالتهديد بالنار.

وذكرت (مُؤصدةً)، في قوله تعالى: ﴿إِنهَا عَلَيْهِمْ مُؤصدةً﴾. إذ بدأ سبحانه هذه العبارة بالتوكيد "توكيد الإطباق والإغلاق على هذا الصنف من البشر، ولا ريب في أن استخدام لفظة (مُؤصدة) في هذا الموضع كان مقصوداً، ودلالة اللفظة على معنى الإغلاق فيها نوعٌ من العذاب المعنوي، فإنه على الرغم من وجود الأبواب إلا أنها أغلقت إغلاقاً محكمًا يقطع عليهم الأمل في الخروج والخلص، فلا يستطيعون أن يروا أحداً ولا يكلمهم فيها أحد" (الكبيسي، 2013، ص 604). وهناك فرق دلالي بين (مُؤصدة) و(مُطبقة)؛ لأن المؤصدة هي الأبواب المغلقة، والإطباق لا يفيد معنى الباب، "لكنه بالباب يذكرهم الخروج، فيزيد في حسرتهم" (الرازي، 1420: 120/32).

وهذه الصيغة استدعتها الوظيفة الحجاجية؛ لأنها تكشف عن لزوم صفة الإيصاد على المعنيين في السورة ودوامها عليهم؛ مما جعل لها وقعاً أشد في السلم الحجاجي وهو فعلُ الإنجاز؛ فقد تيسر به "إنتاج الخطاب، وفهمه تداولياً" (الشهري، 2004، ص 120). ويدعم ذلك ويؤكدُه تقديم الجار والمجرور (عليهم) والمؤكد قبلها ب(إنَّ) لتحويل الوعيد بما ينفي عنه احتمالَ المجاز أو المبالغة؛ فالنص يتصاعد في تقرير معنى التهديد والتهويل.

ويمكننا تحليل ذلك حجاجياً، كالآتي:

- من ناحية طرفي الخطاب ← يتطلب إنجازاً من المرسل إليه (بوقع التخويف عليه).
- من ناحية صيغة الخطاب ← فصيغة اسم المفعول، يُقصد بها دوام صفة الإيصاد، وذلك أوقع في التهويل والتهديد.
- من ناحية الهدف من الخطاب ← التأثير في المتلقي بالتهديد.
- ومنها أيضاً (ممددة)، في قوله تعالى: ﴿فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ والممددة: "المجعولة طويلة جداً، وهو اسم مفعول من مده، إذا بالغ في مده؛ أي الزيادة فيه" (ابن عاشور، 1984: 542/30). فهي صورة "غيبية مذهلة لتعذيب الكفار وتهديدهم" (ابن عاشور، 1984: 541/30، 542). وفي إثارة صيغة اسم المفعول (ممددة) ما يسبق بالذهن إلى معنى الثبوت فيها والدوام، فهو أمر متحقق لا محالة.

وفي بُنية (ممددة) ضمان التوجيه الحجاجي للملفوظ وتقويته، والحد من غموض الحجاج وتعدد نتائجه. ومن هنا يمكننا أيضاً بيان ذلك حجاجياً، كالآتي:

- من ناحية طرفي الخطاب ← إنجاز من المرسل إليه (بوقع التخويف عليه)
 - من ناحية صيغة الخطاب ← صيغة اسم المفعول؛ لأنها المقصودة بدوام الصفة وثباتها، وذلك أوقع في التهويل والتهديد.
 - من ناحية الهدف من الخطاب ← التأثير في المتلقي بالتهديد.
- وجميع ما تقدم، وبخاصة في وصف النار، جاء "لتقوية التمثيل لشدة الإغلاظ عليهم بأقصى ما يبلغه متعارف الناس من الأحوال" (ابن عاشور، 1984: 542/30).

ثانياً: الاستفهام

يتمثل الاستفهام في سياقه الحجاجي في سورة الهمزة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ﴾. ويُسأل بما "عن جنس ذات الشيء ونوعه وعن جنس صفات الشيء ونوعه" (الأصفهاني، د.ت، ص 479). وتُعدُّ من الروابط اللغوية التي يستعملها المتكلم لأغراض حجاجية؛ إذ "إن طرح السؤال يمكن أن يُضخِّم الاختلاف

حول موضوع ما، إذا كان المخاطب لا يُشاطر المتكلم الإقرار بجواب ما، كما يمكن أن يُلطّف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف، إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجواب غير المتكلم" (الشهري، 2004، ص 483، 484).

وليس المراد بالاستفهام هنا البحث عن الجواب، بل الإقرار بـ"تهويل أمر هذه النار، وتفضيع شأنها، وبيان أن كمها لا تدركه عقول البشر" (ابن عاشور، 1984: 540/30). وتكمن قوته الحجاجية في أنه يقوي ويدعم النتيجة، وهي التأثير في المتلقي، فتظل "الصورة مستحضرة مختزلة للزمن الاستقبالي البعيد، كما يصير راهناً سرمدياً أبداً" (فليح، 2002، ص 300). وبذلك لا تغيب هذه الصورة عن ذهن المتلقي أبداً؛ ولذا كانت "الأسئلة أشد إقناعاً للمرسل إليه، وأقوى حجة عليه" (الشهري، 2004، ص 484).

النتيجة (التهديد بالنار-الحطمة-) الرابط الحجاجي (ما الاستفهامية)

السبب: (الهمز واللمز... إلخ).

ولذا يمكن القول إن بناء هذه الصيغ جميعاً يمنح كلاً منها قابلية التحليل، كما يساعد المرسل إليه على أن يفهم قصد المرسل في السياق دون التصريح به.

النتائج:

- وفي نهاية هذه الدراسة أفضى البحث إلى عدة نتائج منها:
- بُنيت الوجهة الحجاجية في سورة الهمزة على العموم والانفتاح؛ وذلك لأن هدف الحجاج فيها هو إقناع أكبر عدد ممكن من المتلقين عبر حقبٍ زمنيةٍ عديدة.
- أسهمت الروابط الحجاجية اللغوية بأنواعها في تأكيد الدلالات التي دلت عليها في سياقها فضلاً عن قدرتها على تأكيد معاني التهويل والتهديد والوعيد، ومن ثم التأثير على المتلقي وإقناعه بالدلالات التي حملتها، وتقوية يقينه بالنتيجة الكامنة وراء مخافة تلك التوجهات؛ ليفهم مقصد الخطاب القرآني، ولا يكتفي بظاهر النص، وهذا من إعجاز القرآن وبلاغته.
- أسهمت الروابط المنطقية ممثلة بالسلم الحجاجي في سورة الهمزة في إقناع المتلقي بالحجج التي تدل عليها، بفعل الروابط السببية التي تتضمنها الحجة؛ بحيث تقود هذه الحجج إلى النتيجة، حتى أصبحت الحجة شرطاً لازماً لتحقيق تلك النتيجة. كما وجهت الملفوظ نحو نتيجة محددة ضيقة، وهي تخصيص المتلقين لا غيرهم، وهذه هي النتيجة التي يروم إليها القول بعامته بتهديد المتلقي من أول السورة. ومن هنا أخذت الجملة طابعاً حجاجياً؛ لأنها لم تأتٍ لمجرد الإخبار بالإيصاد في النار؛ إذ أفضى عامل التقديم إلى النتيجة النهائية للمتلقي، وقضى على أي شكوك أخرى؛ لتكون النتيجة واحدة: تهديد المتلقي وتأكيد مصيره.



- أسهمت العوامل الحجاجية بأنواعها في السورة الكريمة في تحقيق الهدف حجاجيًا، وهو التشديد على الهمّازين والمغترين بأموالهم بعيدًا عن الارتباط بالمعلومات المعجمية أو اللفظية؛ إذ عمل القصر على توجيه الملفوظ نحو نتيجة محددة ضيقة، وهي تخصيص المتلقين لا غيرهم، وهذه هي النتيجة التي يروم إليها القول بعامة بتهديد المتلقي من أول السورة. ومن هنا أخذ القصر طابعًا حجاجيًا؛ إذ أفضى إلى النتيجة النهائية للمتلقى، وقضى على أي شكوك أخرى؛ لتكون النتيجة واحدة: تهديد المتلقي وتأكيد مصيره. فضلًا عن أثر التكرار في تأدية التبليغ والإفهام، وتأكيد الفكرة التي هدف إلى إبرازها وترسيخها في الأذهان؛ مما أسهم في التفاعل اللفظي الذي يشكل عنصرًا مؤكدًا لكل مقتضيات الخطاب الحجاجي، وعلى رأسها الإقناع.
- أسهمت الصيغ الحجاجية في جانبها الحجاجي البلاغي في التأثير على المتلقي وإقناعه بالدلالات التي تحملها وتؤكد عليها في سياقها؛ إذ مثل التضعيف أو المبالغة والتأكيد في تلك الصيغ صورًا من صور الحجاج اللغوية، ودل على دوام صفة الإيصاد واستمرارية العقاب، فكان ذلك أوقع في التحويل والتهديد لدى المتلقي؛ لإفادته التأكيد والتقرير، فضلًا عن أثر تلك الصيغ في بيان وتأكيد الدلالات التي دلت عليها كشدّة الإغلاظ والعقوبة الناتجة عن مخالفة ما حذر منه من صفات سلبية في السورة.
- أسهم الاستفهام في إيصال الحجة وتقوية النتيجة ودعمها، وهي التأثير في المتلقي؛ إذ يجعل الصورة المستقبلية للنار مستحضرة ومختزلة للزمن الاستقبالي البعيد، فلا تغيب هذه الصورة عن ذهن المتلقي أبدًا؛ ومن هنا كان أشد إقناعًا للمرسل إليه، وأقوى حجة عليه.

المراجع:

- الأصفهاني، الحسين. (د.ت). *المفردات في غريب القرآن* (محمد سيد كيلاني، تحقيق وضبط). دار المعرفة. الألويسي، محمود. (1415). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (علي عبد الباري عطية، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- البقاعي، إبراهيم. (د.ت). *نظم الدرر في تفسير الآيات والسور*. دار الكتاب الإسلامي.
- بنت الشاطئ، عائشة. (د.ت). *التفسير البياني للقرآن الكريم* (ط.7). دار المعارف.
- الرازي، أبو عبد الله. (1420). *مفاتيح الغيب: التفسير الكبير* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الرماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني. (د.ت). ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي (محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام؛ تحقيق؛ ط.4). دار المعارف.
- رمضان، أحمد. (1429). في سورة الهزلة: دراسة بلاغية تحليلية. *مجلة آداب الرفادين*، (51)، 1-24.
- الزركشي، بدر الدين. (1427). *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي. دار الحديث.
- الزمخشري، محمود بن عمرو. (1407). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (ط.3). دار الكتاب العربي.

- السامرائي، فاضل. (1421). *الجملة العربية والمعنى*. دار ابن حزم.
- السامرائي، فاضل. (1423). *لمسات بيانية في نصوص من التنزيل (ط.3)*. دار عمار.
- السامرائي، محمد. (2004). *دراسة بيانية في سورة الهمزة*، *مجلة الدراسات الاجتماعية*، 9(17)، 169-197.
- السويكت، عبدالله. (2015). *البنية الحجاجية في المناظرات الأدبية: مناظرة الأمدى بين صاحبي أبي تمام والبحثري أنموذجاً: دراسة تداولية*. *مجلة العلوم الانسانية والإدارية*، (7)، 38-63.
- الشامي، أطفاف. (1436). *العوامل الحجاجية في شعر البردوني: النفي أنموذجاً*. *مجلة العلوم الإسلامية*، (43)، 421-452.
- الشهري، عبدالهادي. (2004). *استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية*. دار الكتاب الجديد المتحدة.
- صادق، مثنى. (2015). *أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي: نظير وتطبيق على السور المكية*. منشورات ضفاف.
- صحراوي، مسعود. (1429). *التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي*. دار التنوير.
- صولة، عبدالله. (2011). *في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات*. مسكيلياني للنشر.
- الطلبة، محمد. (2008). *الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر*. دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*. الدار التونسية.
- عباس، شفاء. (1432). *سورة الهمزة: دراسة لغوية أسلوبية*. *مجلة الآداب*، (96)، 74-93.
- علوي، حافظ. (1431). *الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة*. عالم الكتب الحديث.
- الغزاوي، أبو بكر. (1426). *اللغة والحجاج: العمدة في الطبع*.
- الغزاوي، أبو بكر. (2010). *الخطاب والحجاج*. مؤسسة الرحاب الحديثة.
- فليح، أحمد. (2002). *في سورة الهمزة مقارنة لغوية تكاملية*. *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية الجامعة الأردنية*، (2)، 293-303.
- القزويني، عبدالرحمن. (د.ت). *الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبيدع*. دار الكتب العلمية.
- الكييسي، محمد. (2013). *سورة الهمزة دراسة تحليلية دلالية*. *مجلة جامعة أنبار للعلوم الإسلامية*، 4(15)، 581-611.
- الكومي، فايز. (2008). *أثر الروابط في البناء النصي*. *مجلة علوم اللغة*، 11(3)، 84-9.
- المالكي، عبدالرحمن. (2018). *الحجاج في ضوء البلاغة القديمة والنقد الحديث*. *مجلة البحث العلمي في الآداب*، 2(19)، 392-421.
- المرادي، الحسن. (1413). *الجنى الداني في حروف المعاني (فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، تحقيق)*. دار الكتب العلمية.
- المهيري، عبدالقادر. (1968). *مساهمة في تحديد الجملة الاسمية*. *حوليات الجامعة التونسية*، (5)، 7-16.
- موشلار، جاك وريبول، أن. (2003). *التداولية اليوم علم جديد للتواصل (سيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني، ترجمة)*. دار الطليعة للطباعة والنشر.
- الناجح، عز الدين. (2011). *العوامل الحجاجية في اللغة العربية*. مكتبة علاء الدين.
- نحلة، محمود. (1981). *لغة القرآن الكريم في جزء عم*. دار النهضة العربية.



نمر، زينب. (2017). *الروابط والعوامل الحجاجية في ديوان أمل دنقل* [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة العربي بن مهيدي، الجزائر.

يحيى، ناعوس. (2019). حجاج البلاغة وبلاغة الحجاج. *مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية*، (47)، 9-25.
واصل، عصام. (2020). الأفعال الكلامية في ديوان أبجدية الروح، *مجلة طلائع اللغة وبيدائع الأدب*، 1 (1)، 74-98.

Arabic References

- al-Aṣṣfahānī, al-Ḥusayn. (N. D). *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurʿān* (Muḥammad Sayyid Kilānī, taḥqīq wa-ḍabaṭa). Dār al-Maʿrifah.
- al-Alūsī, Maḥmūd. (1415). *Rūḥ al-maʿānī fi tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm wa-al-Sabʿ al-mathānī* (ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭīyah, taḥqīq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah.
- al-Biqāʿī, Ibrāhīm. (N. D). *naẓm al-Durar fi tafsīr al-āyāt wa-al-suwar*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Bint al-Shāṭiʿī, ʿĀʾishah. (N. D). *al-tafsīr al-bayānī lil-Qurʿān al-Karīm* (7th ed.). Dār al-Maʿārif.
- al-Razī, Abū ʿAbd Allāh. (1420). *Mafāṭīḥ al-ghayb : al-tafsīr al-kabīr* (3rd ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- al-Rummānī, wālkḥṭāby, wa-ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī. (N. D). *thalāth Rasāʾil fi lʿjāz al-Qurʿān fi al-Dirāsāt al-Qurʿāniyah wa-al-naqd al-Adabī* (Muḥammad Khalaf Allāh Aḥmad, wa-Muḥammad Zaghlūl Sallām; taḥqīq; 4th ed.). Dār al-Maʿārif.
- Ramaḍān, Aḥmad. (1429). fi Sūrat al-hamzah : dirāsah balāghīyah taḥlīliyah. *Majallat ādāb al-Rāfidayn*, (51), 1-24.
- al-Zarkashī, Badr-al-Dīn. (1427). *al-burhān fī ʿulūm al-Qurʿān, taḥqīq : Abū al-Faḍl al-Dimyāṭī*. Dār al-ḥadīth.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿAmr. (1407). *al-Kashshāf an ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- al-Sāmarrāʾī, Fāḍil. (1421). *al-jumlah al-ʿArabīyah wa-al-māʾnā*. Dār Ibn Ḥazm.
- al-Sāmarrāʾī, Fāḍil. (1423). *Lamasāt bayāniyah fi nuṣūṣ min al-tanzīl* (3rd ed.). Dār ʿAmmār.
- al-Sāmarrāʾī, Muḥammad. (2004). dirāsah bayāniyah fi Sūrat al-hamzah, *Majallat al-Dirāsāt al-ijtimāʾīyah*, 9 (17), 169-197.
- al-Suwaykit, Allāh. (2015). al-binyah al-ḥijābiyah fi al-Munāzarāt al-adabiyah : munāzarah al-Āmidī bayna Ṣāhibī Abī Tammām wa-al-Buḥturī unamūdḥajan : dirāsah tadāwuliyah. *Majallat al-ʿUlūm al-Insāniyah wa-al-idāriyah*, (7), 38-63.
- al-Shāmī, Alṭāf. (1436). al-ʿawāmil al-ḥijābiyah fi shiʿr al-Baraddūnī : al-nafy unamūdḥajan. *Majallat al-ʿUlūm al-Islāmīyah*, (43), 421-452.
- al-Shahrī, ʿbdālhady. (2004). *Istirāṭizhiyāt al-khiṭāb : muqārabah lughawiyah tadāwuliyah*. Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah.
- Ṣādiq, Muthannā. (2015). *uslūbiyah al-Ḥajjāj altdāwly wa-al-balāghī tanzīr wa-taṭbīq ʿalā al-suwar al-Makkīyah*. Manshūrāt Ḍifāf.
- Ṣaḥrāwī, Masʿūd. (1429). *al-Tadāwuliyah ʿinda al-ʿulamāʾ al-ʿArab : dirāsah tadāwuliyah li-zāhirat al-afʿāl al-kalāmīyah fi al-Turāth al-lisānī al-ʿArabī*. Dār al-Tanwīr.
- Ṣūlah, Allāh. (2011). *fi Nazāriyat al-Ḥajjāj : Dirāsāt wa-taṭbīqāt*. Miskiliyānī lil-Nashr.



- al-Ṭalabah, Muḥammad. (2008). *al-Ḥajjāj fi al-balāghah al-mu'āshirah : baḥth fi Balāghat al-naqd al-mu'āshir*. Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭahir. (1984). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr : taḥrīr al-ma' nā al-sadīd wa-tanwīr al-'aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. al-Dār al-Tūnisīyah.
- 'Abbās, Shifā'. (1432). Sūrat al-hamzah : dirāsah lughawīyah uslubīyah. *Majallat al-Ādāb*, (96), 74-93.
- 'Alawī, Ḥāfīz. (1431). *al-Ḥajjāj mafhūmuḥ wa-majālātuh : Dirāsāt Nazariyat wa-taḥbīqīyah fi al-balāghah al-Jadīdah. 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth*.
- al-Ghazzāwī, Abū Bakr. (1426). *al-lughah wa-al-ḥijāj*. al-'Umdah fi al-ṭab'.
- al-Ghazzāwī, Abū Bakr. (2010). *al-khiṭāb wa-al-ḥijāj*. Mu'assasat al-Riḥāb al-ḥadīthah.
- Fulayḥ, Aḥmad. (2002). fi Sūrat al-hamzah muqārabah lughawīyah takāmuliyah. *Majallat Dirāsāt al-'Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtīmā'īyah al-Jāmi'ah al-Urdunīyah*, 29(2), 293-303.
- al-Qazwīnī, 'Abd-al-Raḥmān. (N. D). *al-Īdāḥ fi 'ulūm al-balāghah : al-ma'ānī wa-al-bayān wa-al-badī'*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Kubaysī, Muḥammad. (2013). Sūrat al-hamzah dirāsah taḥlīlīyah dalāliyah. *Majallat Jāmi'at al-Anbār lil-'Ulūm al-Islāmiyah*, 4(15), 581-611.
- al-Kūmī, Fāyīz. (2008). Athar al-Rawābiṭ fi al-binā' al-naṣṣī. *Majallat 'ulūm al-lughah*, 11(3), 9-84.
- al-Mālikī, 'Abd-al-Raḥmān. (2018). al-Ḥajjāj fi ḍaw' al-balāghah al-qadīmah wa-al-naqd al-ḥadīth. *Majallat al-Baḥth al-'Ilmī fi al-Ādāb*, 2(19), 392-421.
- al-Murādi, al-Ḥasan. (1413). *al-Janā al-Dānī fi ḥurūf al-ma'ānī* (Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Faḍīl, taḥqīq). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Mahīrī, 'Abd-al-Qādir. (1968). musāhamah fi taḥdīd al-jumlah al-ismiyyah. *Ḥawliyat al-Jāmi'ah al-Tūnisīyah*, (5), 7-16.
- Mwshlār, Jāk wrybwl, Ān. (2003). *al-Tadāwulīyah al-yawm 'ilm jadīd lil-tawāṣul* (Sayf al-Dīn Daghfūs, wa-Muḥammad al-Shaybānī, tarjamāt). Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- al-Nājīh, 'Izz al-Dīn. (2011). *al-'awāmil al-ḥijājīyah fi al-lughah al-'Arabīyah*. Maktabat 'Alā' al-Dīn.
- Naḥlah, Maḥmūd. (1981). *Lughat al-Qur'ān al-Karīm fi Juz' 'Amma*. Dār al-Naḥḍah al-'Arabīyah.
- Nimr, Zaynab. (2017). *al-Rawābiṭ wa-al-'awāmil al-ḥijājīyah fi Dīwān Amal Dunqul* [Risālat majīstīr ghayr manshūrah]. Jāmi'at al-'Arabī ibn Mahīdī, al-Jazā'ir.
- Yaḥyá, Nā'ūs. (2019). Ḥajjāj al-balāghah wa-balāghat al-Ḥajjāj. *Majallat jil al-Dirāsāt al-adabīyah wa-al-fikriyah*, (47), 9-25.
- Wāṣil, 'Iṣām. (2020). al-af'āl al-kalāmīyah fi Dīwān Abjadīyat al-rūḥ, *Majallat Ṭalā'ī' al-lughah wa-badā'ī' al-adab*, 1(1), 74-98.





The Textual Coherence and Its Aesthetic in Surah *Al-Buruj*

Dr. Fatima Saeed Ahmed Al-Omari*

zrra.28@gmail.com

Abstract:

This research investigates the textual coherence and aesthetic elements in *Surah Al-Buruj*, focusing on the intentional meaning conveyed throughout its discourse. The study highlights the richness of the surah's Quranic context, which integrates artistic styles through verbal structures, artistic imagery, rhetorical devices, and sound rhythm. The research consists of an introduction, a preface, and three sections. The preface defines the science of coherence (*ilm al-munasabah*) and its significance. Section one explores the intentionality of discourse in *Surah Al-Buruj*. Section two examines the aesthetic and semantic value of artistic imagery in the surah's context. Section three analyzes the aesthetics and function of sound rhythm. The study concludes that rhetorical and stylistic devices in the surah enhance its aesthetic impact, reinforcing the intended meaning. Additionally, the rhythmic pattern—marked by voiced consonants at verse endings, wordplay, and structural symmetry—forms a coherent artistic design that aligns with the discourse's purpose throughout the surah.

Keywords: Discourse Intentionality, Metaphorical Imagery, Sound Rhythm, Quranic Discourse, Quranic Context.

* Assistant Professor of Arabic Literature and Criticism, Department of Arabic Language, College of Arts and Humanities, University of Bisha, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Omari, Fatima Saeed Ahmed. (2024). The Textual Coherence and Its Aesthetic in Surah *Al-Buruj*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 62 -86.

© 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.



الترباط النصي وجماليته في سورة البروج

* د. فاطمة سعيد أحمد العمري

zrra.28@gmail.com

الملخص:

يسعى هذا البحث نحو الكشف عن الترباط النصي والمظاهر الجمالية التي انطوت عليها آيات سورة البروج؛ بالنظر إلى مقصودية الخطاب الذي دارت في فلكه كامل آيات السورة الكريمة. وقد كان الدافع إلى اختيار هذا الموضوع ثراء السياق القرآني لسورة البروج بأساليب فنيّة، جاء بعضها فيما تُوحى به الصيغ اللفظيّة من معانٍ، والبعض الآخر جاء فيما اشتملت عليه الآيات من تصوير في ألوان من البيان والبديع، بجانب جماليّات الإيقاع الصوتي. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، التمهيد: مفهوم علم المناسبة وأهميته. المبحث الأول: مقصودية الخطاب في سورة البروج. المبحث الثاني: جماليّات ودلالات التشكيل الفني في السياق القرآني لسورة البروج. المبحث الثالث: جماليّات الإيقاع الصوتي ووظيفته. وتوصل إلى أنّ ألوان البيان والبديع الواردة في سورة البروج أثّرت بإيحاءاتها الجماليّة في تعميق المغزى الدلالي الذي هدف إليه النص القرآني. كما جاء الإيقاع الصوتي للأصوات المجهورة الذي اختتمت به جميع فواصل السورة، مع الجناس الاشتقائي والتوازن والموازنة - في نسق في يتناسب مع مقصودية الخطاب في السياق القرآني لكامل آيات السورة.

الكلمات المفتاحية: مقصودية الخطاب، التصوير المجازي، الإيقاع الصوتي، الخطاب القرآني،

السياق القرآني.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربيّة - كلية الآداب والفنون - جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العمري، فاطمة سعيد أحمد. (2024). الترباط النصي وجماليته في سورة البروج، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 62-86.

© 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:

نزل القرآن الكريم مُتَحَدِّيًا العرب ببلاغته وفصاحته وبيانه؛ "فلما قرئ عليهم القرآن، رأوا حروفه في كلماته، وكلماته في جُملته، ألحانًا لغويّة رائعة؛ كأنّها لا تتلافها وتناسبها قطعة واحدة، قراءتها هي توقيعها، فلم يفهم هذا المعنى، وأنه أمر لا قبل لهم به، وكان ذلك أبين في عجزهم" (الرافعي، 1424، ص 176)، وسيبقى القرآن الكريم بهذه الصفة إلى أن تنتهي الحياة على الأرض بمن علمها.

ومن ثمّ فقد تسابقت الأقلام، وتنافس العلماء منذ العهد الأول لنزول القرآن الكريم في البحث عن مكنن إعجازه، الذي أعجز العرب أهل الفصاحة والبيان عن الإتيان بسورة مثله، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفَنزَّلَهُ فُلٌّ فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مِثْلِهِ وَأَدْعُوا مَنْ أَسْتَطَعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]. وهو ما دفعني إلى اختيار سورة البروج وتخصيصها بهذه الدراسة الفنيّة؛ للكشف عمّا اشتملت عليه آيات هذه السورة القصيرة من معانٍ ودلالات عميقة بعيدة المدى، سواء في بنيتها اللفظيّة المنطوقة، أم في بنيتها التركيبية، جمعها نسق في مترابط، في وحدة موضوعيّة، فالسورة "مهما تعددت قضاياها، فهي كلام واحد يتعلّق آخره بأوله، وأوله بآخره... وإنه لا غنى لمنفهم نظم السورة عن استيفاء النّظر في جميعها" (دراز، 1405، ص 192).

ولم أجد دراسات سابقة تناولت سورة البروج من ناحية الترابط النصي الذي جمع بين وحداتها، مع ما تشتمل عليه بنيتها من مظاهر جماليّة؛ في حين وجدتُ دراسة واحدة تناولت هذه السورة من ناحية التفسير بعنوان: تفسير سورة البروج-دراسة تحليلية، للدكتورة رشا محمد منصور، (الشرقاوي، 2022، 901-978). وعليه فقد جاءت هذه الدراسة بهدف:

1- الكشف عن أوجه الترابط النصي بين الوحدات التي تتألف منها سورة البروج؛ وصولاً إلى مقصوديّة الخطاب التي هدف إليها النص القرآني.

2- بيان الأثر الجمالي لألوان البيان والبيدع ومدى انسجامها مع الغرض الأساس للسورة الكريمة؛ بما حملته تلك الألوان من دلالات وإيحاءات.

3- الكشف عن جماليّات الإيقاع الصوتي وأهميته في تحقيق الترابط النصي؛ بالنظر إلى العلاقات المعنويّة بين المفردات في البنية المنظومة للسياق القرآني الذي تتألف منه كامل وحدات السورة.

ولمّا كانت الدراسة في القرآن الكريم تتطلب النظر في جهود العلماء الذين أثروا القرآن الكريم بدراساتهم في شتى المناحي؛ فقد اعتمدتُ في هذه الدراسة -بجانب ما يتطلبه البحث من علوم اللغة العربيّة- على علوم القرآن الكريم، وفي مقدمتها علم المناسبة لما له من أهمية في الكشف عن مقصوديّة الخطاب، والموضوع الذي دارت حوله آيات السورة.



وقد قامت الدراسة الموضوعية بهذا البحث على أساس الاستقراء والتحليل لكامل آيات السورة؛ ضمناً لتحقيق الدقة والموضوعية. وتحقيقاً لما أسمى إليه من أهداف، جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وثبت بالمراجع، على النحو الآتي:

المقدمة: فيها بيان أهمية الموضوع وأهدافه، والدراسات السابقة، ومشكلة الدراسة، ومنهجها وإجراءاتها، وخطتها.

التمهيد: مفهوم علم المناسبة وأهميته.

المبحث الأول: مقصودية الخطاب في سورة البروج.

المبحث الثاني: جماليات ودلالات التشكيل الفني في السياق القرآني لسورة البروج.

المبحث الثالث: جماليات الإيقاع الصوتي ووظيفته.

الخاتمة والتوصيات: أدرجت فيها النتائج التي توصلت إليها مع التوصيات التي تفتح المجال لدراسات مستقبلية.

ثبت المصادر والراجع: يجمع المصادر والمراجع التي قامت عليها الدراسة.

التمهيد:

مفهوم علم المناسبة وأهميته:

نال علم المناسبة اهتماماً كبيراً من العلماء والباحثين؛ لأهميته في الكشف عن أسباب الترابط والتماسك النصي بين الآيات بعضها ببعض، وكذلك بين سور القرآن الكريم، فالمقصود بعلم المناسبة الذي يُطلق عليه التناسب والتشابه أيضاً: "ترتيب المعاني المتأخية التي تتلاءم ولا تتنافر، والقرآن العظيم كله متناسب لا تنافر فيه ولا تباين" (ابن قيم الجوزية، 1327، ص 87، 88).

وعليه فإن أهمية علم المناسبة في القرآن الكريم ترجع إلى أنه هو هذا العلم الذي يُعرف منه علل الترتيب (البقاعي، 1404: 1/5)، وهذا ما اتفق عليه العلماء والباحثون في علوم القرآن الكريم، ومنه قول أحدهم إن المناسبة "تعني ارتباط السورة بما قبلها وما بعدها، وفي الآيات تعني وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وما بعدها" (مسلم، 1410، ص 58).

فعلم المناسبة يتطلب البحث في السياق الكامل، وهذا ما أكد عليه الإمام السيوطي بقوله: "والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سبقت له" (السيوطي، 1429، ص 630).

فالمناسبة بين آي القرآن الكريم تُوجِب النظر في الوشائج الداخليّة، وما تؤوّل إليه المفردات والتراكيب من معانٍ، فهذا المنحى يكمن فيه سر البيان؛ حيث يتبيّن من خلاله مدى مطابقة المعاني لما يقتضيه السياق، ويُلاحظ أنّ الإجادة في هذا المنحى تتوقف على معرفة مقصود السورة، "ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها؛ فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو" (البقاعي، 1404: 6/1).

وننتهي من هذا إلى أنّ الدراسة في سورة البروج تتطلب النظر في جميع الوحدات التي تتألف منها السورة، للكشف عن المناسبة التي أضحت معها هذه الوحدات تؤلف في مجموعها بناءً نصياً تترابط وحداته، وتتألف صوره، وتنسجم معانيه؛ بالصورة التي تتحقّق معها مقصوديّة الخطاب في النص القرآني الذي هدفت إليه آيات السورة.

المبحث الأول: مقصوديّة الخطاب في سورة البروج

سورة البروج مكتبة باتفاق، آياتها اثنتان وعشرون آية، ترتيبها الخامسة والثمانون في المصحف العثماني، نزلت بعد سورة الانشقاق، وسُميت بسورة البروج، لاستفتاحها بقسم الله تعالى بروج السماء (ابن عاشور، 1984، 236/30)، قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الْبُرُوجِ ۝١﴾ [البروج: 1].

وكلمة البروج -اسم السورة- في اللغة تعني: الحصون، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكِكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ﴾ [النساء 78]، والبروج تعني أيضاً: القصور، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّظِيرِ ۝١٦﴾ [الحجر: 16]، فهذه المفردة جمعت في معناها بين الحصون والقصور، فكل من الباء والراء والجيم أصلان "أحدهما البروز والظهور، والآخر الوزر والملجأ... وأصل البروج الحصون والقصور" (ابن فارس، 1399: 238/1).

وهذا فإنّ اسم هذه السورة يوحي بقدرة الله تعالى، الذي تشهد البروج بأثر من آثاره، ولما كان اسم السورة يتناسب مع مقصودها، فإنّ هذا يدفعنا إلى البحث عن مقصوديّة الخطاب في سورة البروج. يعرف مفهوم (مقاصد السور) القرآنية بأنّه "علم يعرف منه مقاصد السور. وموضوعه آيات السور، كل سورة على حيالها... وطريقة السلوك في تحصيله جمع جميع فنون العلم" (البقاعي، 1408: 155/1). والقارئ لهذه السورة الكريمة يتبيّن له أنّها تتألف من ثلاث وحدات، حواها السياق القرآني، الذي دارت في فلكه آيات السورة، وهي:

أولاً: أسلوب القسم الذي افتتحت به السورة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الْبُرُوجِ ۝١ وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ ۝٢﴾ [البروج: 1-3].

ثانيًا: قصة أصحاب الأعدود، وتوعد الله تعالى لهم بالعذاب جزاء ما فعلوه بالمؤمنين، والبشرى للمؤمنين الصابرين المتمسكين بعقيدتهم: ﴿قِيلَ اصْحَبِ الْأَعْدُودِ ۗ ۝۱ النَّارِ ذَاتِ الْوُجُودِ ۗ ۝۲ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۗ ۝۳ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۗ ۝۴ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۗ ۝۵ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۗ ۝۶ إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ لَأَبْغُورُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۗ ۝۷ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۗ ۝۸ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ۗ ۝۹﴾ [البروج: 4-11].

ثالثًا: خطاب الله تعالى للنبي ﷺ: لتسليته وتسلية المؤمنين معه عمدًا يلاقونه من إيذاء وتعذيب من الكفار: ﴿إِن يَبْطَشْ رَيْكَ لَشَدِيدٌ ۗ ۝۱۰ إِنَّهُ هُوَ بَدِئُ وَيُعِيدُ ۗ ۝۱۱ وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ ۗ ۝۱۲ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۗ ۝۱۳ فَعَالٌ لَّمَّا تَرِيدُ ۗ ۝۱۴ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ۗ ۝۱۵ فِرْعَوْنٌ وَثَمُودٌ ۗ ۝۱۶ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ۗ ۝۱۷ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ۗ ۝۱۸ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۗ ۝۱۹ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ۗ ۝۲۰﴾ [البروج: 12-22].

وبالجمع بين هذه الوحدات الثلاث يتبين أن مقصود السورة يدور حول: تثبيت المؤمنين وتصبيرهم على أذى الكفار، وتذكيرهم بما جرى على السابقين من التعذيب وما لحق بهم من الأذى، حتى يصبروا على إيذاء قريش لهم، فثبات أهل الإيمان من السابقين فيه ما يكفي "لتسلية المؤمنين وتثبيتهم، وتوعيد الكافرين وتوهمتهم وتفتيتهم (البقاعي، 1404، ج 353).

ومن ثم فقد ساقَت السورة الأدلة على قدرة الله تعالى عليهم؛ فهو تعالى لم ولن يترك أولئك الطغاة وأمثالهم دون عقاب، وسيجازي المؤمنين الصابرين خير جزاء.

وبناء عليه يتبين أن هذه الوحدات الثلاث التي تتألف منها السورة جاءت مُتناسبة فيما بينها، من حيث الترابط بين وحداتها، والتسلسل الموضوعي الذي سائر مقصودية الخطاب، وهو ما نتناوله بالتفصيل فيما يلي من المحاور:

المحور الأول:

افتتحت سورة البروج بقسمه تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ۗ ۝۱ وَالْيَوْمِ الْمَوْجُودِ ۗ ۝۲ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ۗ ۝۳﴾ والقسم "حين يرد في الجملة فإنه يهدف إلى توكيد الكلام أو تحريك النفس بالحلف" (عبد المسيح، وتابري، 1990، ص 318)، فالمقسم به في الآية الأولى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ۗ ۝۱﴾ يُبين قدرة الله تعالى، بالنظر إلى السماء، التي على عظمتها فإن الكواكب تجري فيها، ولا تخرج عن مساراتها في البروج المُخصَّصة لها، وقد تعددت أقوال المفسرين وأهل التأويل في المقصود بالبروج، ومنهم الطبري رحمه الله الذي عرض جميع الآراء وانتهى بترجيح الرأي الصائب منها، بقوله: "إن أولى الأقوال بالصواب في المقصود بها إنها اثنا عشر برجًا، فمسير القمر في كل برج منها يومان وثلاث، فذلك ثمانية وعشرون منزلًا ثم يستتر ليلتين، ومسير الشمس في

كل برج منها شهر" (الطبري، 1422: 262/24)، وعليه فإنّ هذه البروج تشهد بتنظيم محكم، لا يقدر عليه إلا خالق عظيم.

أما المقسم به في الآية الثانية: ﴿وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ﴾ فهو يوم القيامة الذي أقسم الله تعالى بمجيئه، بإجماع جمهور المفسرين (القرطبي، 1427: 180/22)، وهو اليوم الذي حذر جميع الرسل أقوامهم من أهواله.

ويأتي المقسم به الثالث في الآية الثالثة بلفظ النكرة: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾، دون تحديد لشاهد أو مشهود، وهو ما ترتب عليه أنّ تعددت آراء أهل التأويل والمفسرين في المقصود بهما، فقليل ما يزيد عن العشرين قولاً فيهما، عرضها الطبري رحمه الله وفندها باستفاضة، ومنها أنّ الله تعالى شاهد، والملائكة شاهدة، والرسل شاهدة، والإنسان شاهد على نفسه، والمشهود يوم القيامة بكل ما يتبعه من حساب ومصير، وختمها بقوله: "والصواب من القول- في ذلك عندنا أن يُقال إنّ الله أقسم بشاهد شهيد، وبمشهود شهيد، ولم يخبرنا مع إقسامه بذلك أي شاهد وأي مشهود أراد، وكلّ الذي ذكرنا أن العلماء قالوا: هو المعنيّ مما يستحقّ أن يُقال له: شاهد ومَشْهُودٍ" (الطبري، 1422: 263/24). ونحن مع هذا الرأي الذي انتهى إليه الطبري، فما دام النص القرآني لم يحدّد الشاهد والمشهود، فالتحديد لهما يتنافى مع مقصوديّة الخطاب.

كما تعددت الآراء حول جواب القسم بين المفسرين وأهل التأويل، فمنهم من قال إنّ جواب القسم: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾، ومنهم من قال إنّ جواب القسم: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾، ومنهم من قال إنّ جواب القسم محذوف والتقدير: لتبعثن (القرطبي، 1427: 276/22، والطبري، 1422: 265/24).

وعليه فإنّ هذا التعدد في الآراء حول جواب القسم يؤوّل في مجمله إلى أنّ جواب القسم سواء أكان محذوفاً أم مذكوراً فهو يرجع إلى البعث وما يتبعه من حساب وجزاء في هذا اليوم الموعود. ويلاحظ أنّ اجتماع هذه الأقسام الثلاثة يرتبط بالسياق القرآني للسورة بأكملها، الذي يدور في مجمله حول التهديد والوعيد لكل عاتٍ جبار يتناسى قدرة الله تعالى عليه.

المحور الثاني:

ابتدئت الآيات التالية للقسم، بقصة أصحاب الأخدود، وتوعّده تعالى بعذابهم، لما فعلوه بحرق المؤمنين في الأخدود: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ التارذات الوفود ٥ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا فُعُودٌ ٦ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ٧؛ فيقال إنّ فئة من المؤمنين السابقين على الإسلام ابتلوا بأعداء من الكفّار، راودوهم للارتداد عن دينهم، فأبى المؤمنون، فشق الكافرون أخدوداً في الأرض، "وقذفوا فيها النار، وقعدوا حولها، وفتنوا المؤمنين، وعرضوهم عليها. فمن استجاب لهم أطلقوه، ومن استمر على الإيمان قذفوه في النار، وهذا في غاية المحاربة لله ولحزبه المؤمنين، ولهذا لعنهم الله" (السعدي، 1422، ص 1083).

فأصحاب الأخدود جمعوا بين الكفر ومحاربة المؤمنين وتعذيبهم؛ بسبب إيمانهم بالخالق العظيم: ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٨﴾ الَّذِي لَهُ مَلَأُكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٩﴾﴾ ولهذا توعددهم الله تعالى بالعذاب: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يُؤْتُوا لَهُنَّ عَذَابٌ جَهَنَّمٌ وَلَهُنَّ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠﴾﴾، وانتهت آيات هذا المحور بالبشرى للمؤمنين جزاء صبرهم وتمسكهم بعقيدتهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿١١﴾﴾ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ﴿١٢﴾﴾.

ومن ثمَّ فإنَّ هذه الآيات تهدف إلى ضرب المثل للذين فتنوا المسلمين بمكة: "تثبيتاً للمسلمين وتصبيراً لهم على أذى المشركين وتذكيرهم بما جرى على سلفهم في الإيمان من شدة التعذيب الذي لم ينلهم مثله ولم يصددهم ذلك عن دينهم. وإشعار المسلمين بأن قوة الله عظيمة فسيلقى المشركون جزاء صنيعهم ويلقى المسلمون النعيم الأبدي والنصر" (ابن عاشور، 1984: 236/30، 237).
فالتعقيب على هذا الحادث، هو ما هدف إليه النص القرآني، في خطابه للقلوب المؤمنة في مكة، ولكل المؤمنين الذين يتعرضون للفتنة.

المحور الثالث:

ويستأنف السياق القرآني في تسلية النبي ﷺ: بإظهار عظمة الله تعالى، في قدرته على الانتقام من الطغاة إذا ما أراد بمشيئته، فيأخذهم بظلمهم في الدنيا كما حدث مع الطاغيتين فرعون وثمود وجنودهما، لتكذيبهم الرسل، ولما ذهبوا إليه من إنكار قدرة الله تعالى على البعث والحساب، ولتعذيبهم المؤمنين؛ فالله تعالى محيط بهم وسينالون جزاءهم سواء في الدنيا أم في الآخرة التي يُنكرون حقيقة وقوعها: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٣﴾ إِنَّهُ هُوَ بَدِئُ وَيَعِيدُ ﴿١٤﴾﴾ [البروج: 12-22].

وقد خُتمت هذه الآيات من السورة بالرد على تكذيب الكفار النبي ﷺ، وتكذيبهم القرآن الذي نزل به الروح الأمين-جبريل عليه السلام- على النبي ﷺ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ ﴿١٥﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴿١٦﴾﴾، فالقرآن الذي كذبوا به ليس كما يقولون إنَّه شعر أو كهانة أو سحر، إنَّما هو كلام الله تعالى، المصون عن التغيير والتحريف، المكتوب في اللوح المحفوظ.

وبهذا تتبيَّن المناسبة التي جمعت بين اسم السورة ومحاورها الثلاثة في نسق مترابط ومتناسق، يجمع

بين التحذير والعظة:

- فالسورة بُدئت بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴿١٧﴾﴾.

- وخُتمت بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ ﴿١٥﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴿١٦﴾﴾.

وكلاهما من عالم الملكوت (السيوطي، د.ت، ص 80).

- وجاء في أول السورة قوله تعالى: ﴿وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ﴾.

- وجاء في آخرها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

وكما هو واضح فإنَّ آخر الآيات هدفت إلى تقرير وتوكيد جملة القسم ذاتها، حيث التحذير من العاقبة التي توعدهُ الله بها أصحاب الأخدود وأمثالهم من الطغاة الذين يتجبرون بطغيانهم ويتناسون قدرة الله تعالى عليهم.

المبحث الثاني: جماليات ودلالات التشكيل الفني في السياق القرآني لسورة البروج

حفلت سورة البروج بالكثير من جماليات التشكيل الفني، سواء أكان في الألفاظ، أو فيما حوته آيات السورة من ألوان البيان والبديع، وقد برزت بوضوح جماليات التشكيل الفني في سبعة من المحاور الرئيسية، هي: براعة الاستهلال، وأسلوب الفصل، والتصوير المجازي، وتأكيد المدح بما يشبه الدم، والمفارقة، والالتفات، والإضراب.

وقد أثرتُ أن أتناول جماليات التشكيل الفني في السورة الكريمة وفق ورودها في السياق القرآني، مع ما تخللها من صيغ ومشتقات في البنية التركيبية، لما في هذا المنحى من أهميّة في الكشف عن وظيفة تلك الجماليات في تعميق مغزى مقصودية الخطاب، وبيان هذا فيما يلي:

أولاً: براعة الاستهلال

إنَّ الاستهلال البارع هو الذي يجذب المتلقّي، ويثير فضوله للمتابعة؛ وصولاً إلى محتوى الموضوع المطروح، وهذا بالتالي يُعزّز قدرته على الاستمرار.

ويُطلق على براعة الاستهلال: الابتداء الحسن، وحُسن الابتداء أيضاً، والمقصود به: "أن يشتمل أوّل الكلام على ما يناسب الحال المتكلم فيه، ويُشير إلى ما سيق الكلام لأجله" (السيوطي، 1408، 1/58). وتُعد براعة الاستهلال عند البلاغيين من المحسنات اللفظية، قال ابن معصوم الذي سمّاه أيضاً براعة المطلع: إنّه يعني "أن يتأنق المتكلم في أول كلامه، ويأتي بأعذب الألفاظ، وأجزئها وأرقها وأسلسها وأحسنها، نظماً وسبغاً، وأصحها مبنياً، وأوضحها معنىً، وأخلاها من الحشو، والركة والتعقيد، والتقديم والتأخير الملبس والذي لا يناسب. قالوا: وقد أتت فواتح جميع السور على أحسن الوجوه وأبلغها وأكملها" (ابن معصوم، 1389: 1/43). كما قال آخرون في براعة الاستهلال التي ربطوها بمقصودية الخطاب: إنَّ "أحسن الابتداءات ما تناسب المقصود، ويسمى براعة الاستهلال" (الصعيد، 1426: 708/4).

وتظهر براعة الاستهلال في سورة البروج بأسلوب القسم، الذي افتُتحت به السورة، بقوله تعالى:

﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْبُرُوجِ ﴿١﴾ وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ ﴿٢﴾ وَشَاهِدٍ مَّشْهُودٍ ﴿٣﴾﴾، فالقسم الأول جاء بالسماء التي تشهد بما فيها من

تنظيم مُحكم بقدرة الله تعالى، وتلاه القسم الثاني الذي يحمل التحذير من يوم القيامة، الذي وعد الله تعالى

بمجيئه، وأن أمره نافذ متى شاء بإرادته تعالى، وتلاه القسم الثالث الذي يُحذّر من أهوال يوم القيامة بما فيه من حساب واقع، فهذا الحساب كما جاء وصفه في القرآن الكريم سيكون بالذرة: ﴿يَوْمَ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ۖ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: 6-8].

وننتهي من هذا إلى أن افتتاح السورة بأسلوب القسم يحمل الإيحاء بمعاني القدرة الإلهية بصيغ مختلفة، والتي معها لن يفلت الإنسان مما قدّمه في الحياة الدنيا، وبقراءة آيات السورة بأكملها يتبيّن أنّها تتجه نحو عرض وتفصيل لجوانب موضوع هذا القسم ذاته.

كما تظهر براعة الاستهلال في مدخل القصة القرآنية، التي تلت أسلوب القسم، بقوله تعالى في أصحاب الأخدود: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾، الذين توعدّهم بعاقبة فعلهم جزاء فتنّهم للمؤمنين.

فمن أبرز الخصائص الفنيّة للقصة القرآنية ذكر القصة بأغرب مشهد فيها؛ لجذب انتباه المتلقّي، وتشويقّه إلى الكشف عن مغزاهما، فالتشويق "أمر أساسي في القصة، فينبغي أن يتجلى بأبهى مظاهره في مطلعها، حتى ينشدّ القارئ إلى متابعة حلقاتها، ويفتح آفاق ذهنه وجوانب نفسه إلى استطلاع أغراضها ومقاصدها. وأهم مظاهر براعة الاستهلال في القصة القرآنية هي البداية بأغرب مشهد يلفت النظر فيها" (البغا، ومستو، 1418، ص 193، 194).

ويسترسل السياق القرآني بعد فاتحة السورة في قصة أصحاب الأخدود، التي هدفت إلى تثبيت المؤمنين على ما هم عليه من الإيمان؛ فعليهم أن يصبروا كما صبر أسلافهم، ثمّ يأتي تنبيه الأثمين أنّ باب مغفرة الله مفتوح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ كُفِرُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۗ﴾، ولهم أن يتوبوا قبل أن يأخذهم الله بأفعالهم يوم القيامة.

ثانيًا: أسلوب الفصل

الفصل هو ترك العطف بين الجملتين، ومن مواضع الفصل أن يكون بين الجملتين رابطة قوية، وفي جماليّات هذا الفن، قال القزويني: إنّه قد يكون: "إمّا لتنبيه السّامع على موقعه، أو لإغناؤه أن يسأل أو لتلّا يسمع منه شيئًا، أو لتلّا ينقطع كلامك بكلامه، أو للقصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ وهو تقدير السّؤال وترك العاطف، أو لغير ذلك مما ينخرط في هذا السّلك" (القزويني، 1414، 3 / 119).

ويلاحظ أنّ السياق القرآني فصل بين قوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ أي لعينوا، وأسلوب القسم السابق على هذه الآية؛ لاستئناف الخطاب بينهما، فهذه الآية تحمل إيحاء يؤول إلى الوعيد، موضوع القسم؛ "إنّها تشعر بأنّه إنشاء شتم لهم، شتم وخزي وغضب، وهؤلاء لم يقتلوا ففعل قُتل ليس بخبر بل

هو شتم نحو قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْحَرَصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠] وقولهم: قاتله الله، وصدوره من الله يفيد معنى اللعن، ويدل على الوعيد، لأن الغضب واللعن يستلزمان العقاب على الفعل الملعون لأجله" (ابن عاشور، 1984: 240/30).

ثالثاً: التصوير المجازي

إنَّ التصوير ملمح جمالي، يتأزر في تحقيقه اللفظ المنطوق في موضعه من البناء التركيبي للجمله، من خلال ما يُرسله في البنية العميقة من دلالات وإيحاءات، تُعبّر بالصورة المتخيلة عن المعنى المقصود، في مشهد تتضافر فيه الكلمات مع الدلالات المعنوية المصاحبة.

ولقد جاء المجاز بقوله تعالى في أصحاب الأخدود: ﴿قُتِلَ أَحْصَبُ الْأَخْدُودِ﴾ [التارذات الوؤود] إِذْهُمْ عَلَيْهَا فُعُودٌ ﴿٦﴾ وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ﴿٧﴾.

فالنص القرآني استعار لفظ القتل في الرد على بشاعة فعل الكفار بحرق المؤمنين؛ لأنَّ القتل هو القضاء على الحياة التي في بنيان البدن. فانصباب القتل على النفس في أكثر من عشرة مواضع في القرآن الكريم له أساسه اللغوي، ثم إن هدم البدن يزهق النفس ضرورة. وهذا هو المعلم المشهور المتعامل به في حدث القتل... وبه قيل في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: 157]، أي ما أصابوا كبد الحقيقة في العلم به حتى وصلوا إلى اليقين" (جبل، 2010: 1736/4).

فلفظ القتل في هذا الموضع، الذي جاء فيه بمعنى اللعن؛ يؤكد على تمام غضب الله تعالى عليهم، وإبعادهم عن رحمته، وتوعددهم بالعذاب الذي يستحقونه، حملاً على القتل الذي هو إزهاق الروح عن الجسد.

كما جاء التصوير المجازي في قوله تعالى: ﴿إِذْهُمْ عَلَيْهَا فُعُودٌ﴾ [٦] لأنَّ (على) من حروف الجر التي تُفيد معنى الاستعلاء الحقيقي (أحمد، 1408، ص 113)، وقد استعمل الحرف (على) في الآية الكريمة للاستعلاء المجازي، لأنَّ القعود لا يكون فوق النار، وإنما يكون حولها.

فالآية تصوّر بهذا الاستعمال المجازي لحرف الجر، حالة التمكن والاستقرار، التي أضحي عليها أولئك الطغاة القساة، وهم يحرقون المؤمنين بقعودهم حول الأخدود ليتمتعوا بمشهد من يعذبونهم من المؤمنين.

رابعاً: تأكيد المدح بما يشبه الذم

أول من فطن إلى هذا النوع من البديع المعنوي عبد الله بن المعتز، ومن البلاغيين من يسي هذا الفن الاستثناء، بالنظر إلى حسنه المعنوي الناشئ عن أداة الاستثناء التي يبني عليها (عتيق، د.ت، ص 164).

وتأكيد المدح بما يشبه الذم ضربان، أفضلهما "أن يستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها" (الصعدي، 1426، 4/58).

وقد جاء تأكيد المدح بما يشبه الذم في سورة البروج بقوله تعالى: ﴿ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝٨ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٩ ﴾. فالنفي بالحرف (ما) يؤكد أنه لا يوجد سبب لما فعله الكفار من تعذيب المؤمنين بالنار، (إلا) إيمانهم بالله، وهو استثناء يؤكد براءة المؤمنين مما يتوجب معه التعذيب، وتبع هذا أن جاء بالسياق القرآني بثلاث صفات للخالق العظيم وهي: العزيز-الحميد-الذي له ملك السماوات والأرض؛ لزيادة التعجب من فعلهم، لأن سبب نقتهم على المؤمنين ليس من شأنه أن يُذموا به، "بل هو حقيق بأن يمدحوا به، لأنهم آمنوا برب حقيق بأن يؤمن به لأجل صفاته التي تقتضي عبادته ونبذ ما عداه، لأنه ينصر مواليه ويثيهم ولأنه يملكهم، وما عداه ضعيف العزة لا يضر ولا ينفع ولا يملك منهم شيئاً فيقوى التعجب منهم بهذا" (ابن عاشور، 1984: 244/30).

ومن ثم فقد خُتمت الآية بالوعد للمؤمنين والوعيد للطغاة، وهو ما أوحى به قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٩ ﴾ فالله تعالى، هو الشهيد على ما كان من أمر المؤمنين، وعلى ما فعله بهم أصحاب الأخدود.

خامساً: المفارقة

تقوم المفارقة على اجتماع عناصر متضادة في سياق واحد، لتعزيز المعنى وتقويته بما ينشأ عن هذه العناصر المتضادة من تكثيف دلالي؛ فالمفارقة "من كبريات الظواهر الدلالية، وظيفتها وقرائن، التي يُعتمد عليها في تشخيص ملامح الإعجاز اللغوي ومحدداته...وقد تميّز خطاب المفارقة في جميع أشكاله، بشرف البنية الموضوعية أو المضمونية، وبقوة منقطعة النظير في فعل التأثير" (العبد، 1426، ص 35).

وبالنظر إلى سورة البروج، تتبين المفارقة في السياق القرآني، بهاتين الآيتين:

1- قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يَبُوءُوا لَهُمْ عَذَابَ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۝١٥ ﴾.

2- وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ۝١٦ ﴾.

فالمفارقة في هاتين الآيتين برزت بالجمع بين جهنم وسعيرها وأهلها، والجنة ونعيمها وأهلها، أي مصير الإنسان في الحياة الآخرة الذي يصل إليه بما قدّمه في الحياة الدنيا.

ويلاحظ أن تحذير الطغاة جاء بصيغة خاصة؛ فقوله تعالى: ﴿ عَذَابٌ جَهَنَّمَ ﴾ ينص على معنى الحريق، وهو مفهوم من عذاب جهنم، ولكن النص القرآني خصهم بجانب عذاب جهنم بعذاب الحريق: ﴿ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۝١٥ ﴾؛ ليكون مقابلاً للحريق في الأخدود، وبنفس اللفظ الذي يدل على الحدث، فالذين

عذبوا المؤمنين بالنار وحرّقوهم فيها "لهم في الآخرة عذاب جهنم بكفرهم ولهم عذاب الحريق وهي نار أخرى عظيمة تتسع كما يتسع الحريق بإحراقهم المؤمنين" (الزمخشري، 1407، 732/4).

أما الآية الثانية فقد جاءت بوصف حال المؤمنين الفائزين بالجنة ونعيمها: ﴿إِنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ

أَلْحَايِلُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾

ومن ثم فإن هذه الصورة المطمئنة الهادئة التي رسمتها هذه الآية لحال المؤمنين في الجنة، والتي تقابل الصورة التي رسمتها الآية السابقة عليها لأهل النار؛ تهدف إلى إشعار هؤلاء الآثمين وأمثالهم بحال أهل الجنة، لعلهم يستجيبون لدعوة الحق، وتلهم المؤمنين الصبر على ما يلاقونه من الطغاة، أملاً وطمعاً في رحمة الله تعالى.

سادساً: الالتفات

المقصود بالالتفات التعبير عن المعنى بطريق من الطرق الثلاث، وهي: التكلّم، والخطاب، والغيبة؛ حيث ينصرف المتكلّم عن المخاطبة، إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة، وما يشبه ذلك. ومن الالتفات أيضاً الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر (ابن المعتز، 1410، ص 152).

وقد وسّع الزركشي من دائرة الالتفات؛ فأضاف للالتفات ستة أقسام، تدور حول العدول الذي يتحقّق في الخطاب بالنظر إلى العدد، ويتمثّل في: "الانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الاثنين، والانتقال من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع، والانتقال من الاثنين إلى الواحد، والانتقال من الاثنين إلى الجمع، والانتقال من الجمع إلى المفرد، والانتقال من التثنية" (الزركشي، 1427، 334/3، 335).

ويسمى الالتفات "شجاعة العربية"، لأنّه لا يوجد في غيرها من اللغات، وقد وصفه البلاغيون بهذا الوصف، لأنّ الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيع غيره ركوبه، وكذلك الالتفات الذي تختص به اللغة العربية دون غيرها من اللغات. (عتيق، د.ت، ص 146).

وللالتفات أغراض كثيرة، ترتبط بالموضع الذي يرد فيه، وقد جاء الالتفات في سورة البروج بالانتقال من الغيبة إلى المخاطب في موضعين:

- الموضع الأول: انتقل الخطاب من صيغة الغيبة التي جاءت عليه الآيات من افتتاحية السورة حتى

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ﴿١٠﴾ إلى صيغة المخاطب في قوله تعالى للنبي ﷺ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾.

والالتفات في هذا الموضع له أهميّة كبيرة في بث الطمأنينة بقلب النبي ﷺ وبقلوب المؤمنين معه، حتى يصبروا على إيذاء قومهم، ويعلموا أنّ الله تعالى إذا شاء أخذ الكفار بطغيانهم أخذاً أليماً، وهذا ما يحمله

وصف بطش الله تعالى بأنه شديد، فالبطش يعني الأخذ بعنف، "فإذا وصف بالشدة فقد تضاعف وتفاقم: وهو بطشه بالجبرابة والظلمة، وأخذهم بالعذاب والانتقام" (الكشاف، 1407، 4/732).

وقد أردفت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ هُوَ بَدِيءٌ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ ﴾، التي حُذِفَ فيها مُتَعَلِّقُ الفِعلين؛ تَعْلِيلًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴾، فهذا الحذف لقصد العموم في التحذير والوعيد "بكل ما يقع ابتداءً، ويعاد بعد ذلك، فشمّل بدأ الخلق وإعادته وهو البعث، وشمّل البطش الأول في الدنيا والبطش في الآخرة، وشمّل إيجاد الأجيال وإخلافها بعد هلاك أوائها. وفي هذه الاعتبارات من التهديد للمشركين محامل كثيرة" (ابن عاشور، 1984: 248/30).

- والموضع الثاني: جاء أيضًا بالانتقال من صيغة الغيبة في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْعَفْوَءُ الْوَدُودُ ﴿١٤﴾ دُوَّالْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾ إلى المُخاطَب بقوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ﴿١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾ ﴾. ويُلاحظ أنّ سؤال الله تعالى للنبي ﷺ في هذا الموضع جاء بالاستفهام، الذي يُفيد التقرير، فالمعنى: "قد أتاك حديثهم، وما جرى لهم مع أنبيائهم، وما حل بهم من العقوبات بسبب تكذيبهم، وكذلك يحل بقريش من العذاب مثل ما حل بهم" (أبو حيان، 1420: 10/446).

ومن ثم فإنّ هذه الآية فيها تعريض للمشركين بأنهم قد يحل بهم مثل ما حلّ بفرعون وثمود، ومن تبعهم من الطغاة.

سابعًا: الإضراب الانتقالي

الإضراب الانتقالي هو "الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر، أو الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى يشار إليها بمعنى في الجملة" (ابن المعتز، 1410، ص155، 156).

كما عرّف الزجاجي الإضراب في حديثه لحرف الإضراب (بل) من دون الإشارة إلى الحروف الأخرى التي تفيد معنى الإضراب، بقوله: "(بل) تأتي لتدارك كلام غلط فيه، تقول: رأيت زيدًا بل عمرًا. وتكون لتترك شيء من الكلام وأخذ في غيره، وهي في القرآن بهذا المعنى كثير" (الزجاجي، 1406، ص14، 15).

ولقد جاء الإضراب في سورة البروج مرتين: حاملاً التحذير للمكذّبين بقوله تعالى للرسول ﷺ: ﴿ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ﴿١١﴾ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴿١٢﴾ بَلْ هُوَ فَرَعَانٌ مُّجِيدٌ ﴿١٣﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿١٤﴾ ﴾ أي إنّ الذين كفروا من قومك في تكذيب لك، فهم لم يعتبروا بما جرى لمن قبلهم حين كذبوا أنبياءهم، وأنّ الله تعالى قادر على أن ينزل بهم من الهلاك ما أنزل بفرعون وثمود، وفي هذا الأسلوب تحذير للطغاة لأنّ "من كان محاطًا به، فهو محصور في غاية لا يستطيع دفعًا، والمعنى: دنو هلاكهم" (أبو حيان، 1420: 10/446).



وأيضاً نجد أن قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مَّحِيطٌ﴾ تمثل لعدم نجاتهم من بأس الله تعالى "بعدم فوت المحاط المحيط، والمعنى أنه عز وجل عالم بهم، وقادر عليهم، وهم لا يعجزونه ولا يفوتونه سبحانه وتعالى" (صافي، 1416، 296/15)، وبهذا فإن الآية الكريمة تهدف إلى تحذير أولئك الكفار من قدرة الله تعالى عليهم.

كما يُلاحظ أن العلاقة الحالية في المجاز المرسل بقوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ﴾ وصفته مدى الضلال الذي أضحووا فيه بسبب كذبهم، الذي تمكّن منهم، لأنّ الإنسان لا يحل في التكذيب، وإنما يحل في مكانه، "فاستعمال التكذيب في مكانه مجاز، أطلق فيه الحال وأريد المحل، فعلاقته الحالية" (صافي، 1416، 296/15، 297).

ولمّا ذكر الله تعالى أنّهم في تكذيب للنبي ﷺ، وأنّ التكذيب الذي هم فيه عمّهم حتى صار كالوعاء لهم، ولمّا كان أولئك الكفار لم يكتفوا بتكذيب النبي ﷺ، بل كذبوا بما جاء به وهو القرآن، جاء قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مِّمْدُودٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ بالإضراب الانتقالي؛ من بيان شدة تكذيبهم للحق، إلى بيان أنّ القرآن الكريم هو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل، فالقرآن الكريم مجيد، ومجادته "شرفه على سائر الكتب بإعجازه في نظمه وصحة معانيه، وإخباره بالمغيبات وغير ذلك في محاسنه" (صافي، 1416، 297/15).

وبهذا يتبيّن جمال الأساليب، وروائع المعاني، وبدائع الإيحاءات في القرآن الكريم، قال عبد القاهر الجرجاني في التعبير عمّا يزخر به الأسلوب القرآني من معاني وجماليّات: "وما من حرف أو حركة في الآية إلا وأنت مصيب من كل ذلك عجباً في موقعه والقصد به، حتى ما تشك أنّ الجهة واحدة في نظم الجملة والكلمة والحرف والحركة... إنما تلك طريقة في النظم قد انفرد بها القرآن، وليس من بليغ يعرف هذا الباب إلا وهو يتحاشى أن يلمّ به من تلك الجهة أو يجعل طريقه عليها، فإن اتّفق له شيء منه كان إلهاماً" (الجرجاني، 1431، ص 474).

المبحث الثالث: جماليات الإيقاع الصوتي ووظيفته

يُلاحظ في سورة البروج نسق متميّز في الإيقاع الصوتي، يتمثّل في التوازن المتحقق بين الآيات القصار، السريعة الإيقاع؛ التي جاءت في نسقٍ يتناسب مع الأسلوب الحاد المنذر المتوعّد، الذي دارت في فلكه آيات السورة، وقد ضاعف من تأثير الإيقاع الصوتي ودلالته النسق الفني الذي جاءت فيه الفواصل. الفاصلة ووظيفتها الصوتية والدلالية:

ذكر الباحثون عدة تعريفات لفواصل القرآن الكريم؛ ومن هذه التعريفات ما ذهب إليه الرمّاني، الذي ربط بين الفواصل والمعاني، موضحاً أنّ نظام الفواصل يعلو في بلاغته على الأسجاع التي شاع استعمالها عند العرب، بقوله: إنّ: "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني.

والفواصل بلاغة، والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها" (الرماني، 1976، ص 89). فالفاصلة تقع عند الاستراحة بالخطاب لتحسين الكلام بها، وهي "لا تقع إلا حيث يطلبها المعنى، ويستدعيها المقام. فتحت كل حلية نكتة بلاغية ظاهرة أو مستترة" (نصار، 1999، ص 34).

وعليه فالفاصلة تؤدي وظيفة من خلال دالتين، هما:

- 1- دلالة صوتية تتمثل في الإيقاع الصوتي، المرتبط بالسياق العام للسورة القرآنية.
- 2- دلالة معنوية تحمل تمام الفكرة.

ويمكن توضيح هاتين الوظيفتين فيما يلي:

أولاً: وظيفة الفاصلة بالنظر إلى حروفها ودلالة أصواتها:

جاء حرف الفاصلة في جميع آيات سورة البروج من الحروف الجهرية، التي تنوعت بين الشدة والرخاوة، وهو ما يأتي بيانه في الجدول الآتي لكامل آيات السورة:

جدول (1)

أنواع حروف الفواصل في سورة البروج

نوعه	حرف الفاصلة	رقمها	الآية
	(ج)	1	﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾
	(ق)	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يَسْتَوُوا فَا لَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾
	(ب)	19	﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ﴾
	(ط)	20	﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾
مجهور		3	﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾
شديد		4	﴿فَتِيلَ أَحْصَابِ الْأَخْدُودِ﴾
	(د)	5	﴿النَّارِ ذَاتِ الْوُجُودِ﴾
		6	﴿إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ﴾
		7	﴿وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ﴾
		8	﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾
		9	﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

		12	﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾
		13	﴿إِنَّهُ هُوَ بَدِيٌّ وَيُعِيدُ﴾
		14	﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ﴾
		15	﴿دُؤَالْعَرْشِ الْمَجِيدِ﴾
		16	﴿فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾
		17	﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ﴾
		18	﴿فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ﴾
		21	﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ﴾
مجهور رخو	(ر)	11	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
مكرر			الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾
مجهور رخو	(ظ)	22	﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾

يُلاحظ من هذا الجدول ما يأتي:

1- جميع الفواصل من الأصوات الجهرية، والجهر ملمح يُكسب الصوت ظهورًا في النطق، ووضوحًا في السمع، بخلاف الهمس الذي يُكسب الصوت خفاء في النطق، وخمولًا في السمع؛ فالصوت الجهري هو: حرف أشبع الاعتماد عليه في موضعه، ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت. فهذه حال المجهورة في الحلق والضم. (سيويه، 1408: 4/434).

2- حروف الفاصلة تفاوتت من حيث الشدة والرخاوة، والفرق بينهما يرجع إلى الصوت الناشئ عنهما، وقد لُوحيظ أنَّ خمسة من حروف الفاصلة في سورة البروج تنتمي إلى الأصوات المجهورة الشديدة، وهي: (ط، ق، ب، د، ج)، في حين جاء حرفان من الحروف الرخوة، هما: (ظ، ر)، والثاني منهما يجمع بين الرخاوة والتكرار.

3- تكرر ورود حرف الفاصلة بحرف (الذال) ست عشرة مرة، أي بنسبة (72.73%) من مجموع الفواصل الواردة في سورة البروج، بينما وردت الفاصلة مرة واحدة بكل من الحروف التالية: (الجيم، والقاف، والباء، والطاء)، أي إنَّ نسبة الحروف الجهرية الواردة في السورة الكريمة (90% تقريبًا).

والحروف الجهرية الشديدة من الأصوات، هي التي يتطلب النطق بها رفع الصوت واستمراره، وهذا يتناسب مع قدرة الله تعالى، وما حملته الآيات من معاني الوعيد، والبعث وما فيه من أهوال، ومع استحضر

صورة الأخدود، وفضاعة المشهد، ومع التحذير من بطش الله تعالى الشديد وانتقامه من الكفرة العتاة أصحاب الأخدود، وأمثالهم من السابقين، وغيرهم ممن يسلكون مسلكهم في الكفر وقساوة القلب، كما هو الحال مع كفار مكة وتعذيبهم للمؤمنين، وتصديهم للنبي ﷺ والتشكيك في نبوته، والتكذيب بالقرآن الكريم.

فضلاً عن مناسبة حرف (الدال) للمعنى الذي دارت حوله الآيات، وما ترتب على تكراره من إيقاع صوتي؛ فقد نشأ عن تكراره وظيفة فنيّة أخرى، تتمثّل في جذب انتباه المُتلقي إلى مجموعة الآيات التي تكررّ فيها هذا الصوت، فالتكرار يُعدّ من أبرز مظاهر التناسق والتلاؤم والانتظام بين الوحدات الصوتية، وهذا الانتظام هو الذي يلفت انتباه المتلقي، ويجعله يدرك بأنّ المقطع أو مجموع المقاطع المتكررة قد سبق أن مرّت عليه أو سمعها من قبل، الأمر الذي من شأنه أن يُحدث سبغاً وترايطاً صوتياً (بولخطوط، 2022م، ص 37).

4- جاءت الفاصلة مرتين فحسب بالحرف الشديد الرخو (ر- ظ)، أي بنسبة (10% تقريباً) من مجموع فواصل آيات السورة، وهذا يتناسب والسياق النصي الهادئ الذي نقل البشري للمؤمنين بما ينتظرهم من نعيم في الآخرة، جزاء صبرهم، وبما يتناسب ووصف قدسيّة القرآن الكريم، الذي نزل به الوحي على النبي ﷺ.

5- جميع فواصل السورة مسبوقه بحرفي المد (الياء، والواو) بنسب متساوية؛ فقد جاء المد (بالواو) إحدى عشرة مرة، والمد (بالياء) إحدى عشرة مرة، وهذا المد إضافة إلى أنّه يُثري الإيقاع الصوتي، بما ينشأ عنه من جرس موسيقي متماثل؛ فإنّه يتطلب الهدوء والتمهل، وهو يتناسب مع المعنى المتدرج الذي تهدف إليه الآيات، حيث قدرة الله تعالى، والتحذير للكفار، والبشري للمؤمنين.

ثانياً: وظيفة الفاصلة بالنظر إلى دلالتها في السياق القرآني:

إنّ التنوع في حروف الفواصل في سورة البروج جاء في نسق فني؛ يتبيّن منه مدى المناسبة بين دلالة الفاصلة وبين المعنى الذي تُومئ إليه في السياق القرآني، وهذا ما يأتي بيانه في الجدول الآتي، الذي يُبيّن المواضع التي اختلف فيها حرف الفاصلة، وفق ورودها في سورة البروج، وما تحمله الآيات من دلالات:

جدول(2):

المناسبة بين الفاصلة ودلالاتها في السياق القرآني

حرف الفاصلة	آيات سورة البروج	دلالة الفاصلة
ج		لفت الانتباه إلى قدرة الله تعالى.

﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْبُرُوجِ﴾

دلالة الفاصلة	حرف الفاصلة	آيات سورة البروج
الوعيد بالحساب لكل العتاة الجبارين، الذين يتسلطون بقوتهم على المؤمنين؛ ويتناسون يوم القيامة.	د	﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴿١﴾ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ ﴿٢﴾ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴿٣﴾ قُتِلَ أَحَبُّ الْأَخْدُودِ ﴿٤﴾ النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ ﴿٥﴾ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ﴿٦﴾ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ﴿٧﴾ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٨﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٩﴾
فتح باب التوبة للكفار؛ رحمة من الله تعالى بهم.	ق	﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يُبْغُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ الْحَرِيقِ ﴿١٠﴾﴾
الوعد للمؤمنين بالجنة ونعيمها.	ر	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ﴿١١﴾﴾
كمال ملك الله تعالى وإرادته المطلقة، فهو تعالى إذا شاء أخذ الكفار بضلالهم، مثلما كان مع سابقهم من فرعون وثمود وجنودهما.	د	﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ إِنَّهُ هُوَ بَدِئُ وَيَعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ الْعَظِيمُ الْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ﴿١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾﴾
التنويه بعظمة القرآن تنبيهاً للمكذابين من الكفار.	ب	﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ﴿١٩﴾﴾
الوعيد لكفار مكة ولكل طاغية يتناسى قدرة الله تعالى عليه.	ط	﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴿٢٠﴾﴾
التلويح بشرف القرآن الذي يطعن فيه الكفار.	د	﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ ﴿٢١﴾﴾
الإشارة إلى قدسية القرآن الكريم المحفوظ.	ظ	﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾

كما برز في فواصل سورة البروج ألوان من المحسنات البديعية اللفظية، كان لها أثر كبير في إثراء الإيقاع الصوتي؛ بالصورة التي تجذب المتلقي نحو المغزى الذي هدفت إليه الآيات، ومنها المتوازي والمطرف والمتوازن، والجناس الاشتقائي.

المتوازي والمطرف والمتوازن:

المتوازي "هو أن تتفق الكلمتان في الوزن وحروف السجع ... والمطرف أن يتفقا في حروف السجع لا في الوزن ... والمتوازن أن يراعى في مقاطع الكلام الوزن فقط" (الزركشي، 1427، 75/1، 76)، ومن المواضع التي وردت فيها هذه الفنون البديعية في سورة البروج نجد:

المتوازي:

- في قوله تعالى: ﴿وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ ۚ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ۝۳﴾
وقوله تعالى: ﴿التَّارِدَاتِ الْوُفُودِ ۝ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝۶﴾
وقوله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ۝۱۳ إِنَّهُ هُوَ بَدِيدٌ وَيُعِيدُ ۝﴾
وقوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ ۝ فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ ۝۱۱﴾

المطرف:

في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَقْهَمُونَ مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝۹﴾

وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ۝ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ۝﴾

المتوازن:

في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ۝ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ ۝۲﴾
وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا يُؤْتُوا مِنْهُنَّ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُنَّ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۝۱۰ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۝۱۱﴾
وقوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ۝ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ۝۲۰﴾

الجناس الاشتقائي:

نال الجناس اهتمامًا كبيرًا من المفسرين والنحاة والبلاغيين، وهو ضرب من ضروب التكرار، يقوم بين الكلمات المشتركة في المبنى، فيزيد من تقوية النغم الإيقاعي، إضافة إلى أنه يجذب المتلقي إلى ما تحمله الكلمات المتجانسة من معانٍ، ويُشترط في الجناس بصفة عامة أن يتبع اللفظ المعنى، وأن يأتي في موضعه

دون تكلف (الجرجاني، د.ت، ص11). وبالنظر إلى أي سورة البروج يتبين أنّ الجناس الاشتقائي جاء في هذه المفردات: شَاهِدٍ - مَشْهُودٍ - شُهُودٌ - شَهِيدٌ.

فتمائل هذه المفردات "شَاهِدٍ - مَشْهُودٍ - شُهُودٌ - شَهِيدٌ" في ثلاثة حروف (ش، ه، د) تولد عنه نغمًا وإيقاعًا، زاد من روعة تأثيره في النفس ما اشتملت عليه هذه المفردات من حروف المد (الألف، والواو، والياء)؛ فصار لهذه المفردات الأربع نغم خاص، ينعكس أثره في نفس المتلقي؛ بما حملته هذه المفردات من دلالات تؤول في مجملها إلى يوم القيامة والحساب والجزاء، أي محور السورة الكريمة.

النتائج:

- وفي نهاية هذه الدراسة التي تناولت فيها سورة البروج بالتحليل الفني بعد الكشف عن أواصر الوحدة الموضوعية بين آياتها؛ توصلت إلى العديد من النتائج، التي من أهمها ما يأتي:
- برز الترابط النصي الذي جمع بين الوحدات التي يتألف منها السياق القرآني لسورة البروج؛ بالدلالة الممتدة من مطلع السورة وحتى خاتمتها، والذي ساير بدوره مقصودية الخطاب وموضوع السورة.
 - جاءت قصة أصحاب الأخدود مع التلويع بالطغاة أمثال: فرعون وثمرود، في نسق فني يهدف إلى تحذير كقار مكة وغيرهم من الطغاة من عاقبة الطغيان.
 - جاءت المفردات والتراكيب مشحونة بدلالات وإيحاءات كثيرة، في نسق فني جمالي يشهد ببلاغة أسلوب القرآن الكريم.
 - تشكّل الإيقاع الصوتي من عدة مظاهر، كان لها أثر جمالي نابع ممّا أوحى به من دلالات عمّقت من المغزى الذي هدفت إليه الآيات، وهو ما برز في:
 - أ- الحروف الجهرية للفاصلة والتي تنوعت بين الشدة والرخاوة.
 - ب- حروف اللين (الواو، والياء) التي سبقت حروف الفاصلة، وأكسبت كلمة الفاصلة مدًا يتناسب والتّمهل الذي يدعو إلى التفكّر والتأمل.
 - ج- تنوعت الفواصل بين المتوازي والمحرّف والمتوازن، بالصورة التي فاقت ما أُلّفه العرب من ألوان السجع والتقفية.
 - د- الجناس الاشتقائي من مفردة (شهد) التي وردت في مواضع مُتعدّدة، أسهم في لفت انتباه المتلقي إلى ما حملته هذه المفردة من إيحاءات.



التوصيات:

يفتح هذا البحث مجالاً رحباً أمام الباحثين؛ يتمثل في أهمية الجمع في الدراسات الفنية لسور القرآن الكريم بين الجانبين الفني والموضوعي، بالنظر إلى كامل الوحدات التي تتألف منها السورة القرآنية، بوصفها تُشكّل وحدة متكاملة موضوعياً وفنياً.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- أحمد، صلاح الدين محمد. (1408). *التصوير المجازي والكنائي: تحرير وتحليل (ط1)*. مكتبة سعيد رأفت.
- البغا، مصطفى ديب، ومستو، محيى الدين ديب. (1418). *الواضح في علوم القرآن (ط2)*. دار الكلم الطيب.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن. (1404). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتاب الإسلامي.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن. (1408) *مصاعيد النظر للإشراف على مقاصد السور (ط1)*. مكتبة المعارف بولخوط، محمّد. (2022)، *أضرب الفواصل في القرآن الكريم مجلة إشكالات في اللغة والأدب*، 11 (2)، 32-51.
- جبل، محمد حسن حسن. (2010). *المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم - مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها (ط1)*. مكتبة الآداب.
- الجرجاني، عبد القاهر. (1431). *دلائل الإعجاز في علم المعاني* (محمود محمد شاکر تحقيق؛ ط3). دار المدني.
- الجرجاني، عبد القاهر. (د.ت)، *أسرار البلاغة*. تحقيق: شاکر، محمود محمد. دار المدني.
- حسان، تمام. (1994). *اللغة العربية معناها ومبناها*. دار الثقافة.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (1420). *البحر المحيط في التفسير* (صديقي محمد جميل، تحقيق)، دار الفكر.
- دراز، محمد عبد الله. (1405). *النبا العظيم*. دار الثقافة.
- الرافعي، مصطفى صادق. (1424). *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية* (درويش الجويدي، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- الرماني، علي بن عيسى بن علي. (1976). *النكت في إعجاز القرآن* (محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، تحقيق ط3)، دار المعارف.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. (1406). *حروف المعاني* (توفيق الحمد علي، تحقيق ط2)، مؤسسة الرسالة.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. (1427). *البرهان في علوم القرآن* (أبو الفضل الدمياطي، تحقيق ط1)، دار الحديث.
- الزمرخشي، محمود بن عمر. (1407). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (ط3)*. دار الريان للتراث، ودار الكتاب العربي.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (1422). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان* (عبد الرحمن بن معلأ اللويحق، تحقيق ط2). مؤسسة الرسالة.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر. (1407). *مفتاح العلوم (ط2)*. دار الكتب العلمية.
- سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. (1408). *الكتاب* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق؛ ط3). مكتبة الخانجي.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (1408). *معترك الأقران في إعجاز القرآن* (أحمد شمس الدين، تحقيق؛ ط1). دار الكتب العلميّة.
- السيوطي، جلال الدين. (1429). *الإتقان في علوم القرآن* (شعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط1). مؤسسة الرسالة.



- الشرقاوي، رشا محمد منصور. (2022). تفسير سورة البروج: دراسة تحليلية، *المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة*، 34 (3). 978 – 901.
- صافي، محمود. (1416). *الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية* (ط.3). دار الرشيد، ومؤسسة الإيمان.
- الصعدي، عبد المتعال. (1426). *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* (ط.17). مكتبة الآداب.
- الطبري، أبو جعفر بن جرير. (1422). *تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (عبدالله بن عبد المحسن التركي، تحقيق؛ ط.1). هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد* (ط.1). الدار التونسية.
- العبد، محمد. (1426). *المفارقة القرآنية: دراسة في بنية اللّيلالة* (ط.2). مكتبة الآداب.
- عتيق، عبد العزيز. (د.ت). *علم البديع*. دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. (1399). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون؛ تحقيق؛ ط.1). دار الفكر.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1427). *الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان* (عبدالله بن عبد المحسن، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- القزويني، مُحمَّد بن عبد الرحمن. (1414). *الإيضاح في علوم البلاغة* (ط.3). دار الجيل.
- القيرواني، بن رشيق (1401). *العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده* (محمد محيي الدين عبد الحميد؛ ط.5). دار الجيل.
- ابن قيم الجوزية، الإمام شمس الدين أبو عبد الله. (1327). *كتاب الفوائد - المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان* (ط.1). مطبعة السعادة.
- مسلم، مصطفى. (1410). *مباحث في التفسير الموضوعي* (ط.1). دار القلم.
- ابن المعتز، عبد الله بن محمد. (1410). *البديع في البديع* (ط.1). دار الجيل.
- ابن معصوم، علي بن أحمد بن محمد. (1389). *أنوار الربيع في أنواع البديع* (شاکر هادي شکر، تحقيق؛ ط.1). مطبعة النعمان.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1419). *لسان العرب* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- نصار، حسين. (1999). *الفواصل* (ط.1). مكتبة مصر.

Arabic References

al-Qur'an al-Karim.

Aḥmad, Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad. (1408). *al-Taṣwīr al-majāzī wālknā'y: taḥrīr wa-taḥlīl* (1st ed.). Maktabat Sa'īd Ra'fat.al-Bughā, Muṣṭafā Dīb, wmwstw, Muḥyī al-Dīn Dīb. (1418). *al-Wāḍiḥ fī 'ulūm al-Qur'ān* (2nd ed.). Dār al-Kalīm al-Ṭayyīb.al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar ibn Ḥasan. (1404). *naẓm al-Durar fī tanāsīb al-āyāt wa-al-suwar*, Dār al-Kitāb al-Islāmī.al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar ibn Ḥasan. (1408) *maṣā'idu alnnaẓari ll'shrāfi 'alā maqāṣidi alssiwari* (1st ed.). Maktabat al-Ma'ārif.Bwlkḥṭwṭ, Muḥammad. (2022), aḍrb al-fawāṣil fī al-Qur'ān al-Karīm, *Majallat Ishkālāt fī al-lughah wa-al-adab*, 11(2). 32-51.Jabal, Muḥammad Ḥasan Ḥasan. (2010). *al-Mu'jam al-ishṭiqāqī al-mu'aṣṣal li-alfāz al-Qur'ān al-Karīm-m'ṣṣal bi-bayān al-'Alāqāt Bayna alfāz al-Qur'ān al-Karīm bi-aṣwāṭihā wa-bayna ma'āniḥā* (1st ed.). Maktabat al-Ādāb.



- al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. (1431). *Dalā'il al-I'jāz fi 'ilm al-ma'ānī* (Maḥmūd Muḥammad Shākir taḥqīq; 3rd ed.). Dār al-madanī.
- al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. (N. D). *Asrār al-balāghah. taḥqīq: Shākir*, Maḥmūd Muḥammad. Dār al-madanī.
- Ḥassān, Tammām. (1994). *al-lughah al-'Arabīyah ma'nāhā wmbnāhā*. Dār al-Thaqāfah.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420). *al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, taḥqīq), Dār al-Fikr.
- Darāz, Muḥammad 'Abd Allāh. (1405). *al-Naba' al-'Azīm*. Dār al-Thaqāfah.
- al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Ṣādiq. (1424). *I'jāz al-Qur'ān wa-al-balāghah al-Nabawīyah* (Darwish aljwydā, taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- al-Rummānī, 'Alī ibn 'Isā ibn 'Alī. (1976). *al-Nukat fi I'jāz al-Qur'ān* (Muḥammad Khalaf Allāh, wa-Muḥammad Zaghlūl Sallām, taḥqīq), Dār al-Ma'ārif.
- al-Zajjājī, 'Abd al-Raḥmān ibn Ishāq. (1406). *ḥurūf al-ma'ānī* (Tawfīq al-Ḥamad 'Alī, taḥqīq 2nd ed.), Mu'assasat al-Risālah.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn Allāh. (1427). *al-burhān fi 'ulūm al-Qur'ān* (Abū al-Faḍl al-Dimyāṭī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-ḥadīth.
- al-Zamaksharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407). *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fi Wujūh al-ta'wīl* (3rd ed.). Dār al-Rayyān lil-Turāth, wa-Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn Nāsīr. (1422). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi tafsīr kalām al-Mannān* ('Abd al-Raḥmān ibn mu'Ilā al-Luwayḥīq, taḥqīq. 2nd ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. (1407). *Miftāḥ al-'Ulūm* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Sībawayh, 'Amr ibn 'Uthmān ibn Qanbar. (1408). al-Kitāb ('Abd al-Salām Muḥammad Ḥarūn, taḥqīq; 3). Maktabat al-Khānījī.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. (1408). *mu'tarak al-qurān fi I'jāz al-Qur'ān* (Aḥmad Shams al-Dīn, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmyah.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1429). *al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān* (Shu'ayb al-Arna'ūt, taḥqīq; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Sharqāwī, Rashā Muḥammad Manṣūr. (2022). tafsīr Sūrat al-Burūj : dirāsah taḥlīliyah, *al-Majallah al-'Ilmiyah li-Kulliyat uṣūl al-Dīn wa-al-Dā'wah*, 34 (3). 901 – 978.
- Ṣāfi, Maḥmūd. (1416). *al-jadwal fi i'rāb al-Qur'ān wa-ṣarfihi wbyānh-m' fawā'id naḥwīyah* (3rd ed.). Dār al-Rashīd, wa-Mu'assasat al-imān.
- al-Ṣā'idi, 'Abd al-Muta'al. (1426). *Bughyat al-Idāh li-talkhiṣ al-Miftāḥ fi 'ulūm al-balāghah* (17th ed.). Maktabat al-Ādāb.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far ibn Jarīr. (1422). *tafsīr al-Ṭabarī: Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān* (Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turki, taḥqīq; 1st ed.). Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). al-Taḥrīr wa-al-tanwīr : taḥrīr al-ma'nā al-sadīd wa-tanwīr al-'aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd (Ṭ. 1). al-Dār al-Tūnisīyah.
- al-'Abd, Muḥammad. (1426). *al-Mufāraqaḥ al-Qur'āniyah : dirāsah fi Binyat alddilālḥ* (2nd ed.). Maktabat al-Ādāb.



- ‘Atīq, ‘Abd al-‘Azīz. (N. D). *‘ilm al-Badī‘*. Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā‘. (1399). *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn ; taḥqīq ; 1st ed.). Dār al-Fikr.
- al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1427). *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān, wālmyyīn li-mā tdmmanh min al-Sunnah w‘āy al-Furqān* (Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin taḥqīq; 1st ed.). Mu‘assasat al-Risālah.
- al-Qazwīnī, muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. (1414). *al-Īdāḥ fi ‘ulūm al-balāghah* (3rd ed.). Dār al-Jil.
- al-Qayrawānī, ibn Rashīq (1401). *al-‘Umdah fi Maḥāsīn al-shī‘r wa-ādābuh wa-naqdih* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd ; 5th ed.). Dār al-Jil.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, al-Imām Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh. (1327). *Kitāb al-Fawā‘id-al-mushawwiq ilā ‘ulūm al-Qur‘ān wa-‘ilm al-Bayān* (1st ed.). Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
- Muslim, Muṣṭafā. (1410). *Mabāḥith fi al-tafsīr al-mawḍū‘ī* (1st ed.). Dār al-Qalam.
- Ibn al-Mu‘tazz, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. (1410). *al-Badī‘ fi al-Badī‘* (1st ed.). Dār al-Jil.
- Ibn Ma‘šūm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad. (1389). *Anwār al-Rabī‘ fi anwā‘ al-Badī‘* (Shakir Hādī Shukr, taḥqīq ; 1st ed.), Maṭba‘at al-Nu‘mān.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1419). *Lisān al-‘Arab* (3rd ed.). Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Naṣṣār, Ḥusayn. (1999). *al-fawāṣil* (1st ed.). Maktabat Miṣr.





Problematic Concepts in Contemporary Thought: Terminological Concepts Describing Intercultural Communication Relations: Convergence and Divergence

Dr. Ridouane El Omari* 

Elomaryredouan8@gmail.com

Dr. Hassan El Hammouchi**

Hassan.elhammouchi89@gmail.com

Abstract

This research aims to conduct a reading of certain terminological concepts derived from the word "culture" which are used to describe communication relationships between different cultures. It highlights points of convergence and divergence by examining the subtle differences distinguishing some terminological concepts from one another, such as acculturation, intercultural exchange, cultural representation, shared culture, intercultural overlap, and shared cultural heritage. It also sought to provide examples of these concepts and their manifestations, particularly focusing on the terms "shared culture" exemplified by the cultural relations between Morocco and Latin America, and "intercultural overlap" exemplified by the Arab-Persian relations. The research is divided into an introduction and four sections: the first section covers shared culture; the second section discusses acculturation and intercultural exchange; the third section addresses intercultural overlap; and the fourth section covers cultural representation. The research concluded that there is a diversity and multiplicity of terms used to describe human cultural relations due to the fluidity of the word "culture" whose meaning evolves with human development over time.

Keywords: Cultural commonality, Cultural Representation, Intercultural Exchange, Intercultural Overlap, Shared Culture.

* Ph.D. in Modern Literature and Comparative Literature, Ministry of National Education, Morocco.

** Ph.D. in Modern Criticism and Discourse Analysis, Ministry of National Education, Morocco.

Cite this article as: El Omari, Ridouane, & El Hammouchi, Hassan. (2024). Problematic Concepts in Contemporary Thought: Terminological Concepts Describing Intercultural Communication Relations: Convergence and Divergence, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 87 -104.

© 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.



مفاهيم إشكالية في الفكر المعاصر: مفاهيم المصطلحات التي تصف علاقات التواصل بين الثقافات: الالتقاء والاختلاف

د. حسن الحموشي**

Hassan.elhammouchi89@gmail.com

د. رضوان العمري*

Elomaryredouan8@gmail.com

ملخص:

سعى هذا البحث إلى القيام بقراءة في بعض المفاهيم الاصطلاحية المشتقة من كلمة "ثقافة"، التي تستعمل في وصف علاقات التواصل بين الثقافات المختلفة، وتبيان نقط الالتقاء والاختلاف فيما بينها، بالوقوف على الفروقات الدقيقة التي تميز بعض المفاهيم الاصطلاحية عن بعضها البعض، من قبيل التثاقف والمثاقفة، والتمثيل الثقافي، والمشارك الثقافي، والتداخل الثقافي، والتراث الثقافي المشترك.. كما سعى إلى إعطاء أمثلة لأوجه هذه المفاهيم ومظاهرها، خاصة لمصطلحي المشارك الثقافي، الذي مثلنا له بحالة العلاقات الثقافية التي تجمع المغرب بأمريكا اللاتينية، واصطلاح التداخل الثقافي الذي مثلنا له بالعلاقات العربية والفارسية. وتم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث، المبحث الأول: المشارك الثقافي. المبحث الثاني: التثاقف والمثاقفة. المبحث الثالث: التداخل الثقافي. المبحث الرابع: التمثيل الثقافي، وتوصل البحث، إلى أن هناك تنوعا وتعددا في عدد المصطلحات التي تستخدم في وصف العلاقات الثقافية الإنسانية، نظرا لزنبية كلمة "ثقافة" الذي يتطور معناه بتطور الإنسان مع مرور الزمن. الكلمات المفتاحية: المشارك الثقافي، التمثيل الثقافي، المثاقفة، التداخل الثقافي، المقارنة.

* دكتوراه في الأدب الحديث والأدب المقارن - وزارة التربية الوطنية - المغرب.

** دكتوراه في النقد الحديث وتحليل الخطاب - وزارة التربية الوطنية - المغرب.

للاقتباس: العمري، رضوان، والحموشي، حسن. (2024). مفاهيم إشكالية في الفكر المعاصر: مفاهيم المصطلحات التي تصف علاقات التواصل بين الثقافات: الالتقاء والاختلاف، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 87-104.

© 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.

المقدمة:

لقد تطور مفهوم الثقافة مع مرور الزمن، وعرفه العرب قديما في مؤلفاتهم بعدة معانٍ، منها الحدقة والنباهة، وسرعة البديهة، كما ذُكر ذلك في لسان العرب: "... فليسان العرب يقول في المجلد العاشر: "يقال ثقف الشيء وهو سرعة التعلم"، ويقول ابن دريد: "ثقفت الشيء حدقته"، وفي حديث الهجرة: "هو غلام شاب لحن ثقف" [رواه البخاري]، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه". والعلامة فريد وجدي يقول في (دائرة معارف القرن العشرين/ المجلد الثاني): "ثقّف يثقّف ثقافة: فطن وحذق، وثقف العلم في أسرع مدة أي أسرع أخذه، وثقفه يثقّفه ثقفا: غلبه في الحذق، والثقيف: الحاذق الفطن... والقواميس الحديثة تقول: "ثقّف ثقافة: صار حاذقا خفيفا، وثقف الكلام فهمه بسرعة" (ابن نبي، 1984، ص 19).

يحمل اصطلاح الثقافة الكثير من الدلالات، التي تستعمل في العديد من السياقات، ما كان يصعب من تحديد تعريف شامل له، بل هناك من تمنى لو أنه لم تظهر قط، كما هو الشأن مع رايموند ويليامز: يشيع الآن قدر كبير من التردد حول قيمة كلمة ثقافة. لقد قال رايمود وليامز ذات مرة: لا أعرف كم مرة تمنيت لو أنني لم أسمع بهذه الكلمة اللعينة" (بينيت، وغروسبيرغ، وميغان، 2010، ص 225). ومنذ ظهور الأنثروبولوجيا، التي درست المجتمعات البدائية من أجل الكشف عن أصول الثقافة الإنسانية: "اهتمت الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology بمجموع التخصصات التي تدرس النواحي الاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان. يدخل في ذلك الدراسات التي تتعلق بحياة الإنسان القديم أو حضارات ما قبل التاريخ، والتي يشار إليها بعلم الأركيولوجيا Archeology تتناول الأنثروبولوجيا الثقافية كذلك دراسة لغات الشعوب البدائية، واللّهجات المحلية، والتأثيرات المتبادلة بين اللغة والثقافة بصفة عامة، وذلك في إطار ما يعرف بعلم اللغويات Linguistics. علاوة على ذلك، يوجد مجالان دراسيان آخران وهما الأنثولوجيا Ethnology، والأنثوغرافيا Ethnography، وبالرغم من التداخل بين المصطلحين، إلا أن مصطلح الأنثوغرافيا يعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات، والقيم والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة، أو مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة..." (فهيم، 1986، ص 14، 15). وبرزت عدة نظريات وتأويلات للثقافة، أدت إلى ظهور تيارات موضوعية وذاتية، ومدافعين عن الوحدة الثقافية، أي الثقافة الواحدة، وآخرين ينادون بالحفاظ على التنوع الثقافي من خلال احترام خصوصيات كل مجموعة بشرية.

واصل مفهوم الثقافة سيرورته التاريخية بين الفكريين الفرنسي والألماني خلال القرنين التاسع عشر والعشرين حتى قام عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد تايلور بتسليط الضوء على التعريف الاصطلاحي للثقافة من زاوية الإثنولوجيا:

"ذلك الكل الديناميكي المعقد الذي يشمل على المعارف والفنون والمعتقدات والقوانين والأخلاق والتقاليد والفلسفة والأديان والعادات التي اكتسبها الإنسان من مجتمعه بوصفه عضوا فيه" (Burnett, 1871, p 26).

كما أعطاهما بعض الصفات والميزات من بينها أنها مكتسبة في اللاوعي البشري، وذات أبعاد اجتماعية، فيقول: " أنها تعبر عن كلية حياة الانسان الاجتماعية، وتتميز ببعدها الجماعي. والثقافة، أخيراً، مكتسبة ولا تأتي، إذن، من الوراثة البيولوجية. على أنها ولئن كانت مكتسبة فإن أصلها وخاصيتها لا واعيين إلى حد بعيد" (كوش، 2007، ص 31).

إن مفهوم الثقافة من المفاهيم التي يتطور معناها بتطور العمران البشري بتعبير ابن خلدون الذي قدم الثقافة في مقدمته الشهيرة على أنها العمران، الذي هو صنع الإنسان، ويقول في هذا المجال: إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: أن الإنسان مدني بطبعه، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران (خواني، 2021، ص 82). وحمل مفهوم الثقافة لكل هذه الدلالات والمعاني أكسبه انسيابية كبيرة في توليد المفاهيم ذات الصلة بلفظ (ثقافي/ة) باعتبارها صفة مشتقة من كلمة "ثقافة"، أصبحنا نتحدث عن عشرات المفاهيم المركبة من اسم+ صفة "ثقافي"، من قبيل: مشترك ثقافي، وتبادل ثقافي، وتداخل ثقافي، واستحواذ ثقافي، وذكاء ثقافي، وتفاعل ثقافي، وتنوع ثقافي، وثقافة ومثاقفة.

يكتسب هذا البحث أهميته وقيمه في الوقوف بالتفصيل على الفوارق والتقاطعات التي تحد شبكة هذه مفاهيم هذه الاصطلاحات، وإن اقتصرنا على دراسة خمسة نماذج، مع إعطاء بعض الأمثلة على مجالات استعمالها، وحالات العلاقات الإنسانية التي يتطابق فيها استعمالها من عدمه، كما تكمن أهميته في ترجمة تعاريف بعض المفاهيم التي تكاد لا يُتحدث عنها في المصادر العربية، ونقلها من المصادر الغربية عن طريق الترجمة، سواء من اللغة الإنجليزية أو الإسبانية، وهو الأمر الذي لم تشر إليه الدراسات السابقة على المستوى العربي؛ حيث تم الحديث عن هذه المفاهيم بصيغة منفصلة. تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها تعدد المصطلحات التي يستعملها الباحثون في الميدان الثقافي أثناء وصفهم للعلاقات التي تربط بين الدول والأمم، الشيء الذي يمنحهم مساحة أكبر من الاختيارات، بينما، في المقابل، يلقي بعض اللبس على القراء بتعلق أساساً بصعوبة معرفة ما إذا كان المصطلح الجديد يختلف عن سابقه أم يترادفان.

استعانت هذه الدراسة، في محاولة مقارنة هذا الموضوع، بمقاربات منهجية تمثلت في المنهج التحليلي لقراءة سر هذا التعدد والتنوع في توليد المفاهيم المرتبطة بحقل الثقافة، والمنهج المقارن لرصد معظم الاختلافات والنقط التشابه والتلاقي بينها، كما أخذت من المقاربة التاريخية للحديث تاريخ ظهور كل مفهوم على حدة، وكذلك المقاربة الموضوعاتية لتمحيص موضوع كل مفهوم، ومحاولة تحديد أبعاده وحدوده التي يتقاطع فيها مع المفاهيم الأخرى.

من الدراسات السابقة التي لامست موضوعنا واقتربت منه نشير إلى دراسة لخالد خواني بعنوان "مفاهيم الثقافة والمصطلحات المرتبطة بها" صدرت ضمن مجلة "القارئ للدراسات الأدبية والنقدية

واللغوية، المجلد 04، العدد 03، سبتمبر 2021م، حاول خلالها التعرض لمختلف مفاهيم الثقافة والمصطلحات المرتبطة بها والمتداولة عند أهم المفكرين الذين تناولوها بإسهاب محاولين التقريب بين هذه المفاهيم الخاضعة للتخصص وللزاوية التي ينظر من خلالها كل مفكر. ومقال لعبد الرحمان كعواش بعنوان الحضارة والثقافة: المفهوم والظاهرة، أوجه التشابه والتقاطع والاختلاف، صدر ضمن المجلد 11، العدد 1، في مجلة رفوف الجزائرية، 2023م، استعرض فيه صاحبه أوجه الاختلاف والتلاقي والتقاطع التي تشكلت من خلال الاستخدام الواسع لمفهوم الثقافة والحضارة في مختلف حقول المعارف الإنسانية والأدبية والفلسفية، وتحديد طبيعة العلاقة بينهما، في حين نجد الباحث المغربي محمد محمد الخطابي، يسلط الضوء في كتابه: أمريكا الجنوبية: الوجه والقناع، أضواء مثيرة على ماضي وحاضر العالم الجديد، أياديف للطباعة والنشر، الرباط، ط.1، 2005. ومقالات أخرى منها، "المغرب وإسبانيا: قواسم مشتركة"، جريدة هسريس الإلكترونية، الأربعاء 13 أبريل 2016، على مجموعة من القواسم الثقافية المشتركة بين المغرب وأمريكا اللاتينية. كما أبرز صالح بن الهادي بن رمضان تشابك المفاهيم الأدبية والثقافية في مقال نشر على موقع الجزيرة تحت عنوان "الأدب والتقاطعات الثقافية"، مينا كيف تتسرب المفاهيم الثقافية إلى الميدان الأدبي، وتقاطع مع ما سمي بالجغرافيا الشعرية أو جغرافيا البوطيقا، من خلال وصف الطبيعة والنجوم والأمطار والرياح، وكذا الغطاء النباتي والصحراء وغيرها...

تتميز دراستنا عن هذه الدراسات، من جهة، في كونها تعرض مفاهيم المصطلحات التي سبق ذكرها، وتحدد الفوارق بينها، ومجال استعمالاتها، كما هو الحال مع "المشترك الثقافي"، والتداخل الثقافي"، من خلال المثاليين المتعلقين بجانب من المشترك الثقافي بين المغرب وأمريكا اللاتينية، والتداخل الثقافي بين الفرس والعرب.

أما عن بناء هذه الدراسة، فقد تم قسيمها إلى مقدمة عامة تطرقنا فيها إلى مفهوم "الثقافة"، وتطورها عبر الزمن، وأربعة مباحث أساس، المبحث الأول: المشترك الثقافي. المبحث الثاني: التناقص والمثاقفة. المبحث الثالث: التداخل الثقافي. المبحث الرابع: التمثيل الثقافي، ثم اختتمت الدراسة بخلاصات ونتائج.

المبحث الأول: المشترك الثقافي

لقد حظي مفهوم الثقافة بدراسات غزيرة من زوايا نظر الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، سواء في السياق الغربي أو السياق العربي الإسلامي، وعرف تطورا كبيرا عبر التاريخ، ويصعب الإحاطة به من كل الجوانب نظرا لثبقيته. في المقابل، فإن صفة "ثقافي" استعملت في سياقات مختلفة، منها التعددية الثقافية، والتناقل الثقافي، والمشارك الثقافي...

أما المشترك الثقافي فبدأ استعماله للدلالة على مجموعة من الأشياء والروابط المشتركة بين الجماعات والأمم. ويتشكل هذا المفهوم (المشترك الثقافي) من مفردتين؛ وهما: "المشترك، اسم مفعول، والصفة "ثقافي". ومن بين المدلولات اللغوية للفظة "المشترك"، نذكر:

"اسم مفعول من اشترك/ اشترك في. مشترك: ذو ملكية مشتركة. عمل مشترك: عمل يساهم فيه العديد من الناس. حياة مشتركة: جماعية. عمليات مشتركة: عمليات حربية تشترك فيها عدة جيوش. ضمان مشترك: نوع من الارتباط الاجتماعي بمؤسسة نظير مبلغ من المال لضمان التعويض عند الكوارث أو الوفيات. لفظ مشترك: له صيغة واحدة وتشرك فيه معان كثيرة. صديق مشترك: صديق لعدد من الأصدقاء المصلحة المشتركة. بلاغ مشترك: بلاغ يعبر عن آراء متفق عليها ما بين فريقين أو رئيسي دولتين. المشترك اللفظي (لغ) اللفظ الواحد الذي يدل على أكثر من معنى كالعين، فإنها تطلق على عين الماء، والعين المبصرة، وتطلق مجازا على الجاسوس" (عمر، 2008، ص 1195).

لم يحظ مفهوم "المشترك الثقافي" باهتمام المفكرين كما حظيت به مفاهيم أخرى تنتمي لدائرته، مثل "المثاقفة"، "والحوار الثقافي"، والتداخل الثقافي" و"الثاقف". ومرد ذلك أنه حديث الاستعمال؛ حيث لم يستعمل هذا المفهوم إلا مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. وارتبط هذا المفهوم بالذاكرة الإنسانية الثقافية (Cultural Memory)، حيث تلعب اللغة دورا مركزيا في تخزين تراكبات ثقافية بين الجماعات والأمم في ذاكرتهم التاريخية المشتركة:

"وتمثل اللغة القاسم المشترك بين المخاطبين لأنها ترتبط بالذاكرة الثقافية بوصفها الذاكرة التي يتم فيها تخزين المشترك الثقافي، وترتبط الثقافة باللغة لأن اللغة تقدم إمكانيات المساهمة والمشاركة في أنشطة التواصل الاجتماعي" (الشاوش، 2021، ص 68).

من التعاريف القليلة لهذا المفهوم نشير إلى تعريف الباحث السوداني مروان أبي بكر، الذي قال إن "المشترك الثقافي هو مجموعة العقائد، والقيم، والقواعد التي يشترك فيها الناس بمختلف انتماءاتهم، في قبولها، والامتثال لها" (أبو بكر، 2015).

في السياق الغربي، تم التطرق إلى مفهوم المشترك الثقافي من طرف عدة مفكرين؛ حيث تناولت "عدة مصادر" هذا المفهوم، وسنركز على أربع منها في هذا المقام، وهي: إيرنست رينان (Ernest Renan)، وبنديكيت أندرسون (Benedict Anderson)، أنتوني سميث (Anthony D. Smith)، وتشارلز تايلور (Charles Tylor).

يقدم إيرنست رينان (Ernest Renan) في كتابه "ما الأمة؟" (Waht is a Nation? In Nation and) مفهوم المشترك الثقافي من خلال النظر إلى الأمة باعتبارها مفهوما قوميا وتاريخيا. ويركز على العوامل التي تجعل الأفراد يشعرون بالانتماء والتماسك ضمن إطار وطني مشترك. إضافة إلى اعتباره أن

"المشترك الثقافي للأمة يتكون من عناصر متعددة مثل اللغة المشتركة، والتاريخ المشترك، والعادات والتقاليد والقيم الثقافية المشتركة" (Renan, 1990, p 55-56). ويشدد رينان على أن المشترك الثقافي ليس مجرد واقع ثابت، بل يتطور ويتغير عبر الزمن مع تطور الأمة وتحولاتها. وبشكل عام، يرى أن المشترك الثقافي يلعب دوراً حاسماً في تعريف الأمة وتشكيل هويتها القومية، مما يعزز الوعي الجماعي والشعور بالانتماء بين أفرادها. أما مفهوم المشترك الثقافي عند بنديكت أندرسون (Bendict Anderson) فيتعلق بفكرة "الجماعة المتخيلة" (Imagined Communities)، كما ذكر في كتابه "الجماعات المتخيلة: تأملات حول أصل وانتشار القومية" ويعلل هذه الفكرة بكون "الأمم والمجتمعات القومية تشكيلات اجتماعية متخيلة، بحيث يعتقد أفرادها أنهم ينتمون إلى نفس المجتمع المشترك على أساس تشابه الهوية والثقافة" (Bendict, 1983, p 43-44). وتنشأ هذه الجماعات المتخيلة بفعل الخيال الجماعي للأفراد الذي يتيح لهم الشعور بالانتماء والتعاضد والتماسك على أساس قومي واحد. ويلج أندرسون على أهمية اللغة المشتركة ووسائل الاتصال الجماعية مثل الصحف والكتب ووسائل الإعلام في تعزيز هذا الشعور بالوحدة الثقافية. أما المشترك الثقافي عند تشارلز تايلور (Charles Tylor) فمرتبط "بالهوية الشخصية والهوية الجماعية معاً؛ حيث ينبه إلى أهمية الأصالة باعتبارها قيمة أخلاقية في العالم الحديث، ويؤكد على أن التواصل والتفاعل الثقافي جزئين أساسيين من تشكيل هويتنا" (Tylor, 1992, p 181). ومن هذا المنطلق، يتشكل المشترك الثقافي عن طريق التفاعلات والتأثيرات الثقافية التي نتعرض لها في المجتمع، فعندما نستوعب هذه التأثيرات ونعبر عنها، فإننا نسهم في بناء الهوية الثقافية المشتركة. كما أن الاهتمام بالمشترك الثقافي يعزز التفاهم بين الثقافات المختلفة، ويعمل على تعزيز التعايش السلمي والتعاون. وبصيغة أخرى، يرى تايلور أن فهم وتقدير المشترك الثقافي يسهم في تعزيز التواصل والتضامن بين الأفراد والثقافات المختلفة، مما يساعد في بناء مجتمعات أكثر تعددية واحتراماً للتنوع الثقافي. من جهة أخرى، يعرض أنتوني سميث (Anthony D. Smith) في كتابه "القومية: نظرية وإيديولوجيا وتاريخ" (Nationalism: Theory, Ideology, History) مفهوم المشترك الثقافي في سياق القومية والهوية الوطنية، ويركز على العوامل الثقافية التي تشكل هوية الأمة وتعزز الانتماء الجماعي لمجتمع ما" (Smith, 2010, p 67-68). وهو بذلك، يرى أن المشترك الثقافي يتكون من القيم والمعتقدات والتقاليد والتراث الثقافي المشترك الذي يرتبط بها. كما أنه يشدد على أهمية اللغة المشتركة بكونها أداة للتواصل والتعبير والتماسك الاجتماعي داخل هذه الأمة. وعلاوة على هذا، اعتبر سميث، أنه أحد العناصر الأساسية التي تمكن الأفراد من التعرف على بعضهم البعض باعتبارهم أعضاء في نسق قومي واحد، فلا يمكن للمشترك الثقافي أن يظل



ثابتا غير قابل للتغيير، بل يتغير ويتنوع ويتطور على مر التاريخ تبعا للتغيرات الاجتماعية والثقافية" (Smith, 2010, p 67-68). وبصفة عامة، يؤدي المشترك الثقافي دورا حاسما في تعريف الهوية والقومية، وتعزيز الشعور بالانتماء الجماعي للأمة، خاضعا لتغيرات البيئة الاجتماعية والثقافية.

نستشف مما سبق، أن كل من أنتوني سميث، وإرنست رينان، وتشارلز تاليلور، وأندرسون، يربطون المشترك الثقافي بمدى الشعور بالهوية والوطنية داخل الأمة، ومدى التناغم والتواصل والاتفاق على العادات، والتقاليد، واللغة بين الأفراد والجماعات، باعتبارها عناصر أساسية في تشكيل وبناء مفهوم المشترك الثقافي.

إذا أخذنا حالة المغرب وأمريكا اللاتينية كمثال على مفهوم المشترك الثقافي، نجد أنهما لم يستعمر بعضهما البعض، ولم يفرض أحدهما ثقافته على الآخر قسرا، وإنما اشتركا في تراكمات ثقافية انطلاقا من الماضي المشترك، وهو الأندلس سابقا، وإسبانيا حاليا، وعبر الهجرات العربية إلى العالم الجديد، وخاصة تلك المتعلقة بالمهاجرين الذين عبروا المغرب في اتجاه أمريكا اللاتينية، قادمين من الأندلس/إسبانيا حاملين كل ما اكتسبوه من حرف وتقنيات في الزراعة، وفي الهندسة والمعمار، والفنون، والفكر:

"فخلال الوجود العربي الإسلامي الذي استمر في بعض المقاطعات الإسبانية نحو ثمانية قرون تجاوب الفكر العربي النير مع الفكر الإسباني الخلاق، وانصهرا معا في بوتقة متسامحة متحررة وأنتجت حضارة باذخة وثقافة راقية نعمَ فيها الفكر بحريته، وامتد إشعاعه إلى ما وراء شبه جزيرة إيبيريا من أمصار وأقطار، فتقلصت من سماواتها سحب الجمود والركود، وعاش الإنسان فيها وفيما جاورها عيشة راضية رخية" (ابن منصور، 1992، ص 16).

لقد شهدت شبه الجزيرة الإيبيرية هجرتين متعاكستين؛ عرفت الأولى انتقال المغاربة إلى الجزيرة المذكورة أيام الحكم الإسلامي الذي دام زهاء ثمانية قرون، وانصهراهم مع الإسبان، إذ تركوا بصماتهم الحضارية والثقافية هناك. أما الهجرة الثانية، فقد حدثت بعد طرد وإعادة جماعة منهم عنوة إلى المغرب وشمال إفريقيا، فيما قصدت جماعة أخرى، محملة بثقلها الثقافي ومهارات فنون عيشها، الأراضي الأمريكية اللاتينية. وخضعت هذه الأخيرة، بدورها، للاستعمار الإسباني مما أثمر عن تراث ثقافي مشترك بين كل هذه الأطراف يشمل مختلف فنون العيش، والآداب والعلوم:

"إن التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا وأقطار المغرب خصوصا وبينها وبين البلاد العربية عموما لمادة غزيرة وعنصر متنوع الأشكال مختلف الأحجام، إنه لا ينحصر في العلوم الدينية والفنون الأدبية، بل يشمل كل ما يخطر بالذهن ويوحى به الإبداع وتستوجبه متطلبات الحياة، فيه الفلسفة والمنطق والتصوف، وفيه الطب والصيدلة والنبات والحيوان، وفيه الحساب والجبر والهندسة والفلك، وفيه



العمران والموسيقى والطبخ والزخرف والصياغة والصناعات الدقيقة الرقيقة، وفيه اختراع الأدوات وسن القوانين وتقدير الأعراف التي تضبط التعامل وتنظم التعايش بين الناس في مختلف قطاعات الحياة، وليس في هذا القول من مغالاة، ففي إمكان أي واحد أن يتأكد من ذلك من معاينة الآثار الباقية في قرطبة وإشبيلية وغرناطة، أو بالاطلاع على طرق توزيع المياه الموروثة عن المسلمين بمقاطعة كتالونيا، أو بمراجعة الكتب التي ألفها المسلمون الأندلسيون والمغاربة في كل باب من أبواب العلم، ووجه من وجوه المعرفة" (ابن منصور، 1992، ص 16).

من الطبيعي، إذن، أن تنتج حركية الإنسان وانتقاله من مكان إلى آخر، جراء الهجرات والترحيل القسري، عن اكتسابه ثقافات جديدة باعتبارها ثمرة الانصهار والتلاقح الذي حصل بين ثقافته السابقة، وثقافة أهل البلد الجديد الذي وصل إليه، واحتك بناسه، وعاشرهم، مؤسساً بذلك، لبناء حضاري متناسق:

"إذا تتبعنا جذور دينامية التداخل الثقافي بين طرفين أو أكثر فسنجدتها في أعماق الذات الإنسانية، تحفز الإنسان على الحركة والتفاعل وإنتاج "ثقافة مشتركة" هي محصول تفاعله مع الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى تنشيط التوليد الثقافي، وتبادل الدلالات والأفكار والمعطيات المعنية كلها. وكلما تحققت هذه الأهداف استمر العطاء والإبداع الإنساني فيكتمل نضج "الثقافة المشتركة" عندما تنجح في تأسيس بناء حضاري منسجم" (يلوح، 2014، ص 35).

يعد المعمار وجها من أوجه المشتركات الثقافية بين المغرب وأمريكا اللاتينية، بحيث إن مقدار التشابه بين المعمار الإسلامي (المغربي والأندلسي) والمعمار الأمريكي اللاتيني ينكشف للعيان بصورة واضحة. ويكفي أن نلقي نظرة على شكل المعمار الذي كان سائدا في المغرب والأندلس ونقارنه بالمعمار المتواجد في أمريكا اللاتينية ليتضح لنا مدى التشابه بين الجانبين. وتساءل الباحث المغربي محمد الخطابي عن سر هذا التشابه:

"وهناك وثائق تؤكد هذه الحقائق التاريخية، فكيف والحالة هذه ألا يحمل الأسبان الذين هاجروا إلى العالم الجديد "هذا التأثير"؟ بل إنَّ هناك من المسلمين المغلوبين على أمرهم من الموريسكيين مَنْ هاجر مع أفواج المهاجرين الإسبان، وإلاَّ من أين جاءت هذه الدُور، والقصور ذات الباحات، والساحات، والنافورات، والشبابيك المشربية العربية التي بنيت في العديد من مدن أمريكا اللاتينية..؟ ومن أين هذه الأقبية والأقواس العربية؟ بل والأبعد من ذلك حتى الكنائس التي كانوا يبنونها غداة وصولهم كان يظهر فيها الأثر العربي والإسلامي بوضوح، واستعمل بعضهم الخطَّ العربي المحتوي على أشعار، وحكم، وآيات قرآنية اعتقاداً منهم أنّ كلَّ ذلك كان من علامات الزينة، والزُوق، والتنميق في البيوتات الكبرى والقصور في



إسبانيا، وتعلو وجه المرء (العربي المسلم) ابتسامة ممزوجة بالرضى والمرارة معا عندما يجد بعض تلك البلاطات أو الرخامات أو الزليج وقد وضعت مقلوبة" (الخطابي، 2005، ص 2-28).

يتوضح ذلك أكثر فيما أشارت إليه الباحثة المكسيكية إكرام أنطكي (Ikram Antaki) في كتابها "الثقافة العربية أو الثقافة الثالثة" (La tercera cultura) إلى تواجد تشابه مدهش بين الصور الفتوغرافية في العدوتين؛ إذ أخذت صوراً لقصور، وصوامع ومساجد توجد في إسبانيا وشمال إفريقيا، وقارنتها بصور بعض القصور والكنائس والتي تتوزع تقريبا على مختلف دول أمريكا اللاتينية، مشيرة إلى أن اللقاء المسمى بين "ثقافتين"، إسبانيا ومستعمراتها، هو في الحقيقة كان بين ثلاث ثقافات، مضيعة الثقافة العربية. وتساءلت الباحثة عن سبب عدم ذكر الجذور العربية والإسلامية للثقافة المكسيكية، والاكتفاء بالإشارة إلى الجذور الإسبانية:

"وهكذا فإن كتاب "الثقافة الثالثة" هو كتاب ثقافة وفن يضم العديد من الصور التي تقدم الدليل على الغاية من وضعه من غير استعمال خطاب مضخم. إنه كتاب يعالج تأثير العرب في المكسيك، وبالخصوص في ميدان المعمار، وتقول المؤلفة في ذلك: "الحديث لا ينقطع عن التأثير الإسباني وعن التأثير الأسباني المكسيكي ويكاد لا يذكر شيء عن الجذور الإسلامية العربية التي هي في الواقع أصل هذا التأثير" (الخطابي، 2005، ص 31).

كما أن هناك ثقافة مشتركة بين الجانبين تغطي كل المجالات تقريبا من لغة وموسيقى ومعمار وأساليب زراعية وحيول... ويتقاطع مفهوم "المشترك الثقافي" مع "التداخل الثقافي"، في عدة سياقات، إلى درجة الترادف التام، والتعبير عن المدلولات نفسها تقريبا، كما سنبين ذلك.

المبحث الثاني: التداخل الثقافي

تعدد المصطلحات المتداخلة في حقل "ثقافة"، وتكاد لا تختلف فيما بينها إلا في تفاصيل دقيقة، مثل "التبادل الثقافي" والحوار الثقافي، وغيرهما كثير. وقد اخترنا الحديث عن هذا المصطلح، نظرا لحدوث نوع من "التداخل الثقافي" بين الثقافة المغربية الأمازيغية-العربية والإسلامية والأندلسية، من جهة، والثقافة الإسبانية والأمريكية اللاتينية، من جانب آخر.

أما من الناحية اللغوية، يحمل لفظ "التداخل" مجموعة من المعاني، نذكر بعضها منها كما جاء في معجم

تاج العروس:

تَدَاخَلَ: (فعل)

تداخَلَ / تداخَلَ في يتداخَل، تداخُلًا، فهو مُتداخِل، والمفعول مُتداخَل للمتعدي
تَدَاخَلَهُ الشَّكُّ فِيمَا جَرَى: خَامَرَهُ، دَاخَلَهُ. تَدَاخَلَتِ الْأَسْلَاحُ فِيمَا بَيْنَهُمَا: دَخَلَ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ. تَدَاخَلَتِ الْأُمُورُ: ائْتَبَسَتْ، تَشَابَهَتْ، ائْتَلَطَتْ. تَدَاخَلَتِ الْأَشْيَاءُ: دَاخَلَتْ، تَدَاخَلَ فِي الْمَوْضُوعِ: تَدَخَّلَ، دَسَّ نَفْسَهُ فِيهِ

تداخل في شئونه" (الزبيدي، 2001، ص 259). وجاء في لسان العرب التداخل بمعنى التشابه والالتباس، "وتداخل الأمور: تشابهاً والتباساً ودخولاً بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ" (ابن منظور، 1414، ص 243).

من سمات "التداخل الثقافي" أنه فعل ناتج عن تراكمات ثقافية عبر الزمن، بسبب التجارة، والهجرات المتتالية، ومن دون نيات وقصديات مسبقة، كما أنه خال من الإيديولوجيات المبطنة. ويعرفه المفكر المغربي محمد عابد الجابري بالقول:

"التداخل الثقافي مفهوم محايد، لا يحمل أي بطانة إيديولوجية، لأنه يعبر، من دون انحياز، ومن دون الانخراط في أي صراع مهما كان، عن واقع تاريخي جرى رصده كما هو من دون تمويه ولا تنويه، على مر العصور، نوع من الاتصال والتداخل بين الثقافات الموجودة في عصر معين أو المترابطة بفعل الزمن، وكان هذا التداخل يحدث ببطء في الغالب، وغالبا ما كان لا يتعدى مستوى الخلط والمزج، ونادرا ما أدى إلى اندماج كلي أو إلى مركب جديد. كان هذا التداخل يجري من دون تخطيط مسبق عبر الأسفار والتجارة والحروب التي لم تكتس طابع الغزو الثقافي" (الجابري، 2006، ويلوح، 2004، ص 20، 21).

مثل الجابري لمفهوم التداخل الثقافي بنتاج الثقافة العربية والفارسية، إذ رغم أن العرب هم من احتل الفرس، إلا أنهم لم يفرضوا ثقافتهم على الطرف المغلوب، بل على العكس من ذلك، اقتدى الغالب بثقافة المغلوب:

"كما لاحظ ابن خلدون بحق، فإذا كان الظاهر هو أن المغلوب يقتدي بالغالب، فقد يحدث العكس كما حصل بين العرب والفرس. لقد تغلب العرب زمن الفتوحات على الفرس عسكريا وسياسيا، لكن الفرس لم يقلدوا العرب حضاريا، بل العكس هو الذي حصل، أي إن الغالب هو الذي قلد المغلوب. وعندما تنبه العرب إلى ذلك وصار المغلوب ينتفض ويحاول استرجاع السيادة السياسية عن طريق "الثقافة" (الحركة الشعبية وحرب "الكتب" ... إلخ)، برز عنصر ثالث هو الثقافة اليونانية التي انفردت بحقلين ثقافيين مهمين: العلم والفلسفة، فحصل نوع من التداخل الثقافي، غني وقوي، بين ثلاثة أطراف: العرب والفرس والسريان (حاملي الثقافة اليونانية" (الجابري، 2006، ص 21).

أشار رشيد يلوح إلى مجموعة الأسماء العربية والفارسية التي أسهمت في هذا التداخل الثقافي بين الحضارتين، خاصة في مجالات الفكر والآداب والعلوم:

"من تلك الأسماء التي عمقت صيرورة التداخل الثقافي بين الطرفين العربي والفارسي، نذكر: عبد الله بن المقفع وسيبويه والصاحب بن عباد وابن مسكويه وأبو حيان التوحيدي وأبو علي ابن سينا وفخر الدين الرازي والإمام أبو حنيفة وجار الله الزمخشري وابن جرير الطبري وبشار بن برد وأبو الفرج الأصفهاني وعمر الخيام والسهروودي وأبو حامد الغزالي وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي

وابن بطوطة. وقدم كل واحد من هؤلاء مساهمة ثقافية تداخلية، تحمل بصمة شخصيته وبيئته الجغرافية والاجتماعية والزمنية، الأمر الذي ضمن الاستمرار والحيوية لصيرورة التداخل " (الجابري، 2006، ص 25). يُستشف مما سبق، أن التداخل الثقافي يحمل مبدأ السلمية، وابتعد بذلك عن أي هيمنة أو تعسف لثقافة على حساب أخرى. وابتعد بهذا المعنى عن مفهوم "التثاقف"، ويقترب من مفهوم "المثاقفة".

المبحث الثالث: التثاقف والمثاقفة

برز مفهوم التثاقف (Acculturation)، مع الأنثروبولوجيين في الدراسات الحديثة باعتباره ناتج تلاقي أو احتكاك ثقافة بأخرى تختلف عنها كلياً. وابتدعه الأنثروبولوجي الأمريكي بويل (Powel): "يبدو أن الاسم "التثاقف"، بما هو اسم، كان قد ابتدع، منذ عام 1880، من قبل ج. و. بويل (J. W. Powell) عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الذي كان يسمي هكذا تحول أنماط حياة المهاجرين وفكرهم في تماسهم مع المجتمع الأمريكي. ولا تعني الكلمة مجرد "نزع للثقافة" (كوش، 2007، ص 92). يؤدي اتصال ثقافتين مختلفتين بسبب الهجرات الواسعة، أو استعمار دولة لأخرى، إلى تغيرات في الأنماط الثقافية السائدة في إحداهما. وأشار كل من ميلفين (Melvin Herskovits) وزميليه لينتون R. Linton ورافيلد R. Refield إلى أن "التغير الثقافي الذي ينشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر ومستمر، ما ينتج عنه تغييرات في الانماط الثقافية الأصلية السائدة في إحداهما أو فيهما معا... ويكون ذلك الاتصال نتاج أعمال قهرية تعود إلى استعمار دولة لدولة أخرى أو نتاج "هجرات سكانية واسعة" (نفوسي، 2006، ص 38).

يتداخل مصطلح "التثاقف" مع مصطلح "التغيير الثقافي" الذي استعمله علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، ويصعب التمييز بينهما، باعتبار أحدهما ينجر من الآخر، كما أشار دنيس كوش: "إن التثاقف هو مجموع الظواهر الناتجة من تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في النماذج (Patterns) الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما... يجب التمييز بين التثاقف و"التغير الثقافي"، وهو التعبير المستعمل لدى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين خاصة، إذ إن هذا لا يمثل إلا وجهاً من أوجه ذلك. وبالفعل، يمكن أن ينجر التغير الثقافي أيضاً عن أسباب داخلية. ويفضي استخدام الكلمة نفسها لتعيين ظاهرتي التغير الداخلي والتغير الخارجي إلى التسليم بأن التغيرين يخضعان إلى القوانين نفسها، وهو ما يبدو ضعيف الاحتمال" (كوش، 2007، ص 93).

كما أنه لا توجد ثقافة خام لم يمسهما أثر خارجي منذ بداية الخلق، ولفهم الثقافة وجب ربطها بالتثاقف، وليس العكس كما كان سابقاً:

"بل إن المنظور انقلب: تم الكف عن الانطلاق من الثقافة لفهم التثاقف وأصبح الانطلاق من التثاقف لفهم الثقافة. ما من ثقافة توجد "على حال صافية"، مماثلة لذاتها منذ الأزل، من دون أن يمسهما أي أثر خارجي

البتة. إن صيرورة التثاقف هي ظاهرة كونية حتى وإن كانت ذات أشكال ودرجات شديدة الاختلاف" (كوش، 2007، ص 112).

يجرنا الحديث عن التثاقف إلى الحديث عن مفهوم آخر يتداخل معه، ويأخذ مكانه كذلك، أو يعبر عن جزء مما كان يعبر عنه "التثاقف" ويعنيه، ألا وهو "التمزج الثقافي"، وهو مفهوم اقترحه حديثا فرانسوا لابلانتيين Francois Laplantine، وألكسيس نوس Alexis Nouss، كما أشار دنيس كوش:

"حديثا، اقترح بعض الكتاب مفاهيم جديدة لتجديد التفكير في العلاقات ما بين الثقافية، كما يشهد مفهوم "التمزج" (Métissage)، منذ مدة، انتشارا كبيرا في العلوم الاجتماعية. وينبئ نجاح الكلمة هذا عن روح العصر، إذ بات التمزج الذي لطالما كان، قبل، مذموما على المستوى البيولوجي وعلى المستوى الثقافي سواء بسواء، ذا رواج، وأصبح المصطلح مستخدما، باستمرار، في وسائل الإعلام والاتصال الإعلاني أو الإشهاري. إن "التمزج الثقافي" في العديد من المصنفات ليس إلا تعبيرا جديدا، أكثر فوضوية، للدلالة عما كان يعنيه "التثاقف"، دلالة كاملة، ولكن بعض المؤلفين يجتهدون في إكساب هذا المصطلح محتوى مفهوما مخصصا. هكذا يكون التمزج عند ألكسيس نوس (Alexis Nouss) وفرانسوا لابلانتيين (Francois Laplantine) شكلا خاصا من المزج الثقافي يناقض التعارض تجانس/ تنافر. إنه يعرض "طريقا ثالثة" بين توحيد الشكل المتصاعد والتأكيد الشديد على الخصوصيات. إن التمزج، على العكس من التآلف، هو تركيب تحتفظ فيه مكوناته على تمامها" (كوش، 2007، ص 117).

يتقاطع مفهوم "التثاقف" (Acculturation)، كذلك، مع مفهوم "المثاقفة" (Transculturation)، وكلاهما يدخل ضمن ما يعرف بالتناقل الثقافي. فالمثاقفة تتسم بالإيجابية، وبالاحترام المتبادل، عكس "التثاقف" الذي يقوم على نوع من القوة وعدم التكافؤ:

" إلى جانب المثاقفة، يتحدث الأنثروبولوجيون عن التثاقف (Acculturation) الذي يدل على التداخل الحاصل بين مختلف الثقافات تأثيرا وتأثرا، ويحمل التثاقف شحنة سلبية، إذ يتأسس على شرط المركزية الثقافية لقطب معين، وينبني على الهيمنة ويرتبط بالصراع. والتثاقف علاقة عمودية بين المهيمنين والمهيمن عليهم، تتم وفق شرطي القهر والاستلاب. القاسم المشترك بين المثاقفة والتثاقف هو النقل أو التناقل الثقافي، وهو ظاهرة تغطي جميع الحقول ويمتد من أصغر خلية وهي العائلة، إلى خلية أكبر وأعقد وهي المجتمع، وبين الأخير ونظرائه من المجتمعات الأخرى. وتتفاعل فيه مجموعة من مواضيع التراث اللامادي القديم والحديث، وبذلك تكون عملية التناقل غير مرتبطة بالفرد فقط، ولكنها عملية خفية لحركة شيء أو فكرة أو مهارة من شخص نحو آخر أو آخرين، تهم المجتمعات وتعاقب الأجيال" (علاش، 2019، ص 16، 17).

يظهر الفرق واضحا بين مفهومي "التثاقف" و"المثاقفة"، كما رأينا. وفي ظل تقاطع مفاهيم المصطلحات الثقافية وفوضى المصطلح، يصعب تلمس محددات واضحة للتمييز بينها. وما إن يظهر مفهوم عند مفكر ما حتى

يبرز مفهوم مشابه له في أعمال مفكر آخر، في نوع من التنافسية الخاصة باختلاق وتوليد المفاهيم الجديدة، حتى وإن كانت تلك المفاهيم تحمل المدلول ذاته. وفي هذا السياق، سيعبر مفهوم "التمثيل الثقافي" ليعوض مفهوم "الثقاف" أو ينوب عنه على الأقل.

المبحث الرابع: التمثيل الثقافي

ظهر مصطلح "التمثيل الثقافي" (La représentation culturelle) لتعويض مفهوم الثقاف، أو لينوب عنه على الأقل، خاصة مع ميشال فوكو وإدوارد سعيد: "انفتح مصطلح التمثيل على الدراسات الثقافية ليحمل معنى الثقاف. ومنه يدخل الدراسات الثقافية ليصبح تحت اسم "التمثيل الثقافي"، وتوسع على يد الباحثين في هذا المجال. على سبيل المثال ميشال فوكو، إدوارد سعيد" (عطا الله، والديب، 2021، ص 1090).

يرتبط مفهوم "التمثيل الثقافي"، إذن، بمفهوم "الثقاف"، ويعبران عن معاني متقاربة، كما يعد، من الجانب اللغوي، فعلاً ترميزياً يعكس الواقع. وأما في الدراسات الثقافية، فيتترك أثراً تمثيلاً للواقع، أي ذلك الأثر الذي يعكسه الواقع في نفس الكاتب، مما يجعل هذا الأخير يبوح بانطباعاته في النص المبتدع: "التمثيل الثقافي مصطلح فلسفي يوحى، إذ يستخدم في علم العلامات، بأن وظيفة اللغة أن تنوب على الأشياء أي "إن المعنى الشائع لمفهوم التمثيل يعني مجموعة من العمليات التي من خلالها ترمز الممارسات الدالة أو تصف موضوع أو ممارسة في العالم الحقيقي ومن ثم، فالتمثيل فعل ترميزي يعكس الواقع". إلا أنه بالنسبة للدراسات الثقافية، لا يعد التمثيل مجرد انعكاس في شكل رمزي لأشياء الواقع، بل التمثيلات مؤسسة لمعنى ما تدعي أنه بديل، بمعنى أن التمثيلات لا تنطوي على مطابقة بين العلامات والأشياء بل تنشئ أثراً تمثيلاً للواقع. وتعبير آخر فإن التمثيل في الدراسات الثقافية ليس هو نفسه بمفهومه العام؛ من حيث إن الصورة المستحدثة في النص الإبداعي لا يمكن اعتبارها الواقع ذاته وإنما هي بديل عنه من حيث هي تختلف عن هذا الواقع؛ حيث يحاول الكاتب أن يعدله وفق مزاجه الخاص/ أو رؤيته الذاتية سواء عن قصد أو عن غير قصد؛ ولعل المراد بالقول: "التمثيلات (...)" تنشأ أثراً تمثيلاً للواقع" هو ذلك الأثر الذي يعكسه الواقع في نفس الكاتب مما يجعل هذا الأخير يعكس انطباعاته في النص المبتدع" (عطا الله، والديب، 2021، ص 1090).

كما أن "التمثيل الثقافي" يحمل بين طياته القوة والاستبداد، حيث يتم اللجوء لتمثيل الآخر وثقافته بغية السيطرة عليه واكتساح ثقافته وإعادة تشكيلها لما يخدم مصالح الطرف الغالب، وذلك من خلال عدة آليات من بينها اللغة:

"إن مفهوم التمثيل يرتبط عادة بالقوة، فهو عند ميشال فوكو آلية من آليات الهيمنة والإخضاع والضبط. لهذا تلجأ الثقافة عادة لتمثيل الآخر وثقافته بغية السيطرة عليه، ومن آليات التمثيل الثقافي تحقير

الآخر بتنميته والسيطرة على ممكناته بإعادة بنائه ثقافيا، والتمثيل إخضاع إيديولوجي له دوافعه وأشكاله المختلفة؛ وهذا لا يعني أن التمثيل يقتصر على القوة والسيطرة بل يوجد تمثيل آخر مهم يتم باللغة والبلاغة، فمن خلال ميشال فوكو أن التمثيل علامة من علامات القوة والسيطرة إلا أنه تجاوز ذلك إلى أمر مهم ويتم ذلك باللغة والبلاغة" (عطا الله، والديب، 2021، ص 1091).

لا ينطبق التمثيل الثقافي على الحالة المغربية - الأمريكية اللاتينية، باعتبار ألا أحد منهما قام باستعمار الآخر، وباعتبار أن الثقافة المشتركة بينهما تمت عبر إسبانيا وأندلس، أو بسبب الهجرات المباشرة للمغاربة تجاه العالم الجديد، ما جعلهما يبحثان عن تطوير هذه الأواصر الثقافية المشتركة رغبة في الارتقاء بعلاقتهم إلى مستويات أفضل. على الرغم من وجود بعض الكتاب الأمريكيين اللاتينيين الذين زاروا المغرب في بداية القرن العشرين بالتزامن مع فترة استعمارهم من طرف فرنسا وإسبانيا، ونقلوا بعض الصور المسيئة عنه بغية تبرير استعمارهم. ومن نماذج هذه الصور نذكر، على سبيل المثال، ما نقله الرحال الأرجنتيني روبرتو أرلت Roberto Arlt حين بُعث مراسلا صحافيا لجريدة إيل موندو El Mundo عام 1935 إلى إسبانيا والمغرب. فبمجرد حطه بمدينة طنجة المغربية بدأ في وصف ما حوله:

"في مستهل الفصل الأول من الكتاب سلط أرلت الضوء على معاناة السائح الأجنبي الذي ما إن تطأ قدمه أرض الميناء بطنجة حتى يجد نفسه محاصرا كالفريسة بمجموعة من الكلاب الأدمية على حد وصفه، فالكل يترصد به طمعا في الظفر بنقوده، فهناك الحمالون الذين يرتمون على الحقائق من جهة، وهناك البائعون المتجولون الذين يتعاقبون عليه بدون انقطاع ليحملوه كرها على شراء سلعهم من جهة أخرى، وهناك، أيضا المرشدون السياحيون الذين يطاردونه أينما حل وارتحل كي يرضخ لضغوطاتهم ويسلس لهم القيادة" (ظافر، 2019/2018، ص 59).

كما نقل أرلت صورة الأفارقة الفقراء الهمجيين، واللصوص، ومنذ نزوله بميناء طنجة لاحظ هؤلاء وأشار إليهم في أول جملة، كأنه يريد تأكيد تلك الصورة النمطية المنحطة عن الأفارقة التي ينظر إليهم بها الغرب، فوصف مشهدا للموروس، أي المغاربة بنعوتات قبيحة:

"بدأ بالوصول إلى الميناء فوج من السياح. تهب قافلة من الموروس حافية الأقدام، زنوج، رؤوسها محلقة، وشيوخ وأطفال ترسم قفاهم الأوساخ وهم يهرعون نحو الحقائق باحتدام، لدرجة تجعل المسافر يطلب مساعدة الشرطة الأهلية خوفا من خطفهم الحزمات أو شقهم للحقائق وتسرب محتواها على الرصيف" (أرلت، 2019، ص 25).

نعت أرلت الموروس بأقبح الصفات، ونظر إليهم بنظرة الغربي المتعالية. ومن بينها، نذكر: لصوص الجلباب والطربوش، ومتسخون، والزنوج، وسماسرة الفنادق، والحيوانات الضراء، والجراد، وقاطعي الطريق. وهي كلها أوصاف تنم عن تنقيص وتحقير الآخر. يقول في الفصل المعنون بـ "طنجة":

"كل هذا الوغد، الملحاح الطفيلي، ذو رائحة الزبدة النتنة يحوم بشكل دائري ولدود حول مائدة السائح كأنهم محللون نفسانيون، لأنهم يستعملون خطة استنزاف السائح، إذ سرعان ما يغيب أحدهم، إلا وقد عوضه أحدهم. وهكذا تمتد العملية إلى ساعات وساعات" (أرلت، 2019، ص 26).

على الرغم من عدم وجود أدلة ملموسة على أن أرلت كان جاسوسا لإسبانيا إلا أن ما نقله من صور قبيحة عن المغاربة والأفارقة كان يخدم نفس توجه الفكر الاستشراقي مع الرحالة الغربيين الآخرين؛ أي تمثيل الآخر في صور التخلف والهمجية لتبرير استعمارهم والسيطرة عليهم.

النتائج:

في ختام البحث، يمكن تسطير النتائج الآتية:

- أن مصطلحات من مثل المشترك الثقافي، والتثقاف والمثاقفة، والتمثيل الثقافي، والتداخل الثقافي، وغيرها من المفاهيم، يلف بعضها الكثير من اللبس والتشابه والاختلاف.

- أن مصطلح المشترك الثقافي قليل الاستعمال في المراجع العربية، وحين بحثنا عن مفهوم له لم نجد إلا الباحث السوداني مروان أبي بكر الذي أعطى تعريفا له. بينما في المقابل، نجد كثير من الباحثين الغربيين الذين أعطوا تعريفا لهذا المصطلح، ووقفنا على بعضهم، أمثال إيرنست رينان (Ernest Renan)، وبنديكت أندرسون (Benedict Anderson)، أنتوني سميث (Anthony D. Smith)، وتشارلز تايلور (Charles Tylor).

- أن التداخل الثقافي يحمل مبدأ السلمية، ويتعد بذلك عن أي هيمنة أو تعسف لثقافة على حساب أخرى. ويتعد هذا المعنى عن مفهوم "التثقاف"، ويقترّب من مفهوم "المثاقفة".

- مصطلح الثقاف (Acculturation) يتداخل مفهومه مع عدة مصطلحات أخرى، مثل التمازج الثقافي، ويتقاطع مع مصطلح التغيير الثقافي وإن كانا لا يعنيان نفس الشيء، كما يتقاطع مفهوم "التثقاف"، كذلك، مع مفهوم "المثاقفة" (Transculturation)، وكلاهما يدخل ضمن ما يعرف بالتناقل الثقافي. فالمثاقفة تتسم بالإيجابية، وبالاحترام المتبادل، عكس "التثقاف" الذي يقوم على نوع من القوة وعدم التكافؤ.

المراجع:

- أرلت، روبرطو. (2019). *انطباعات مغربية* (رندة الجبروني، ترجمة؛ ط.1)، مكتبة الأعمدة للنشر.
- أبو بكر، محمد مروان. (2015). *المشترك الثقافي بين الشعوب*، إصدارات منتدى النهضة والتواصل الحضاري.
- بينيت، طوني، وغروسبيرغ، ولورانس، وميغان، موريس. (2010). *مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع* (سعيد الغانمي، ترجمة؛ ط.1)، المنظمة العربية للترجمة.
- الخطابي، محمد محمد. (2005). *أمريكا الجنوبية: الوجه والقناع، أضواء مثيرة على ماضي وحاضر العالم الجديد* (ط.1). أياديف للطباعة والنشر.



- خواني، خالد. (2021). مفاهيم الثقافة والمصطلحات المرتبطة بها، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، 04(03)، 81-95.
- الزبيدي. (2001). تاج العروس (ط.1). وزارة الإرشاد والأنباء.
- الشاوش، حسين المختار محمد. (2021). الإعلام الجديد والهوية الثقافية أي علاقة وأي تأثير؟، المؤتمر العلمي الثالث لكلية الآداب، جامعة الزاوية 12-13، ليبيا.
- ظافر، عزالدين. (2019/2018). رحلة أرجنتيني إلى مدينتي طنجة وتطوان، مجلة الجمعية المغربية للدراسات الإيبيرية والإيبير وأمريكية "فضاءات"، (2)، 50-73.
- عطا الله، عبد الباقي، وحمامة الديب. (2021). التمثيل الثقافي: قراءة في المفهوم، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، 13(2)، 10-90.
- علاش، صباح. (2019). التنقل الثقافي: الحرف التقليدية النسائية بالريف نموذجاً، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
- عمر، أحمد مختار. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (ط.1). عالم الكتب.
- فهيم، حسين. (1986). قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- كوش، دنيس. (2007). مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية (منير السعداني، ترجمة؛ ط.1)، المنظمة العربية للترجمة.
- ابن منصور، عبد الوهاب. (1992). التراث الحضاري المشترك بين المغرب وإسبانيا، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.
- ابن منظور. (1414). لسان العرب (ط.3). دار صادر.
- ابن نبي، مالك. (1984). مشكلة الثقافة (عبد الصبور شاهين، ترجمة؛ ط.4)، دار الفكر.
- نفوسي، لمياء مرتضى. (2020). دور الشعر الملحون في التنمية الثقافية دراسة سوسيو-أنتروبولوجية، المنظمة العربية للترجمة.
- يلوح، رشيد. (2014). التداخل الثقافي العربي الفارسي من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

References

- Abū Bakr, Muḥammad Marwān. (2015). *al-mushtarak al-Thaqāfi bayna al-shu‘ūb*, Iṣḍārāt Muntadā al-Nahḍah wa-al-Tawāṣul al-ḥaḍārī, (in Arabic).
- al-Khaṭṭābī, Muḥammad Muḥammad. (2005). *Amrikā al-janūbiyah: al-Wajh wa-al-qinā‘, Aḍwā’ muthirah ‘alā Maḍī wa-ḥāḍir al-‘ālam al-jadīd* (1st ed.). ayādyf lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr, (in Arabic).
- ‘Allāsh, Ṣabāḥ. (2019). *altnāql al-Thaqāfi: al-Ḥarf al-taqīdīyah al-nisā‘īyah bi-al-rif namūdhajan*, Manshūrāt al-Ma‘had al-Malaki lil-Thaqāfah al-Amāzighiyah, (in Arabic).
- al-Shāwīsh, Husayn al-Mukhtār Muḥammad. (2021). *al-‘lām al-jadīd wa-al-huwīyah al-Thaqāfiyah Ayy ‘alāqat wa-ayyū Ta‘thīr?*, al-Mu‘tamar al-‘Ilmi al-thālith li-Kulliyat al-Ādāb, Jamī‘at al-Zāwīyah 12-13, Libiyā, (in Arabic).
- al-Zubaydī. (2001). *Tāj al-‘arūs* (1st ed.). Wizārat al-Irshād wa-al-Anbā‘, (in Arabic).
- Arlt, rwbrytw. (2019). *inṭibā‘āt Maghribiyah* (Randah al-Jabrūnī, tarjamāt; 1st ed.), Maktabat al-A‘midah lil-Nashr, (in Arabic).
- ‘Aṭā Allāh, ‘Abd al-Bāqī, wḥmāmḥ al-Dīb. (2021). al-tamthīl al-Thaqāfi: qirā‘ah fi al-mafhūm, *Majallat ‘ulūm al-lughah al-‘Arabiyah wa-ādābiḥā*, 13(2), 10-90, (in Arabic).
- Bendict, Anderson. (1983). *Imagined Communities: Reflexions on the Origin and Sparead of Nationalism*, Verso.



- Burnett, Eduard Tylor. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*.
- Bynyt, Tūni, wghrwsbyrgh, wlwrāns, wmyghān, Mūrīs. (2010). *Mafātiḥ aṣṭlāḥyḥ jadidah : Mu'jam muṣṭalaḥāt al-Thaqāfah wa-al-mujtama'* (Sa'id al-Ghānimī, tarjamāt; 1st ed.), al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Fahīm, Ḥusayn. (1986). *qīṣṣat al-anthrūbūlūjyā : fuṣūl fi Tārīkh 'ilm al-insān*, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, (in Arabic).
- Ibn Maṣṣūr, 'Abd al-Wahhāb. (1992). *al-Turāth al-ḥaḍārī al-muṣṭarak bayna al-Maghrib wāsbānyā*, Maṭbū'āt Akādīmīyat al-Mamlakah al-Maghribīyah, (in Arabic).
- Ibn manzūr. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn Nabī, Mālik. (1984). *Muṣṭalaḥāt al-Thaqāfah* ('Abd al-Ṣabūr Shāhīn, tarjamāt; 4th ed.), Dār al-Fikr.
- Khwānyy, Khālid. (2021). Mafāhīm al-Thaqāfah wa-al-muṣṭalaḥāt al-murtaḍīyah bi-hā, *Majallat al-qārī' lil-Dirāsāt al-adabīyah wa-al-naqdīyah wa-al-lughawīyah*, 24(03), 81-95, (in Arabic).
- Kūsh, dnys. (2007). *Mafhūm al-Thaqāfah fi al-'Ulūm al-ijtimā'īyah* (Munīr al-'dāny, tarjamāt; 1st ed.), al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah.
- Nfwsy, Lamyā' Murtaḍā. (2020). *Dawr al-shī'r al-malḥūn fi al-tanmīyah al-Thaqāfīyah dirāsah swsyw-ntrbwlyyḥ*, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, (in Arabic).
- Renan, Ernest. (1990). *Waht is a Nation? In Nation and Narration*, edit by Homy k. Bhabha, Routledge.
- Smith, Anthony D. (2010). *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Wiley-Blackwell.
- Tylor, Charles. (1992). *The Ethics of Autenticity*, Havard University Press.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār. (2008). *Mu'jam al-lughah al-'Arabīyah al-mu'āṣirah* (1st ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Ylwh, Rashīd. (2014). *al-Tadākhul al-Thaqāfi al-'Arabī al-Fārisī min al-qarn al-Awwal ilā al-qarn al-'āshir al-Hijrī*, al-Markaz al-'Arabī lil-Abḥāth wa-dirāsāt al-Siyāsāt, (in Arabic).
- Ẓāfir, 'Izz. (2018/2019). Riḥlat arjintny ilā madīnatī Ṭanjah wtṭwān, *Majallat al-Jam'īyah al-Maghribīyah lil-Dirāsāt al'ybyryḥ wāl'ybyrw'mrykyḥ "Faḍā'āt"*, (2), 50-73, (in Arabic).





Standards of Discourse Analysis and Its Impacts on Judicial Provisions Related to Divorce Terms

Dr. Mohammed Bin Abdullah Bin Mohammed Al-Jughaiman * 

maj@younus.net

Abstract

This research aims to analyze the standards of discourse in divorce terminology and its impact on judicial provisions. It emphasizes the importance of the judge's understanding of linguistic mechanisms and their effects on Sharia-based provisions, especially in divorce cases that require precise analysis of words and meanings. The significance of the research lies in its contribution to unifying the standards used in analyzing divorce terminology, thereby enhancing the understanding of judges and lawyers on how to scientifically and methodically analyze such terms. The research problem focuses on how discourse analysis standards influence the understanding and interpretation of divorce terms in judicial rulings. The research adopted an analytical methodology and is divided into an introduction, a preface, two main sections, and a conclusion. The findings indicate that discourse analysis standards significantly affect the understanding and interpretation of divorce terms. The research highpoints the importance of linguistic and contextual factors in determining the meaning of such terms, asserting that judges require a set of standards to analyze the speaker's discourse when divorce terms are used. These standards vary depending on the context and circumstances. The research recommends further research into discourse analysis standards in other areas of Islamic jurisprudence.

Keywords: Divorce provisions, Separation provisions, linguistic context, linguistic standards, Judge's grammar, Text grammar.

* Assistant Professor of Syntax Morphology and Linguistics, Department of Arabic Language, College of Arts, King Faisal University, Al-Ahsa, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Jughaiman, Mohammed Bin Abdullah Bin Mohammed. (2024). Standards of Discourse Analysis and Its Impacts on Judicial Provisions Related to Divorce Terms, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 105 -128.

© 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.



معايير تحليل الخطاب وأثرها في أحكام القضاء المتعلقة بألفاظ الطلاق

د. محمد بن عبدالله بن محمد الجغيمان*

maj@younus.net

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل معايير الخطاب في ألفاظ الطلاق وتأثيرها على الأحكام القضائية، ويركز على أهمية فهم القاضي لآليات اللغة وتأثيراتها على الأحكام الشرعية، خاصة في قضايا الطلاق التي تتطلب دقة عالية في تحليل الألفاظ والمعاني. تكمن أهمية الدراسة في أنها تسهم في توحيد المعايير المستخدمة في تحليل ألفاظ الطلاق، وتعزز فهم القضاة والمحامين لكيفية تحليل هذه الألفاظ بطرق علمية مدروسة. وتتمثل الإشكالية البحثية في كيفية تأثير معايير تحليل الخطاب على فهم ألفاظ الطلاق وتفسيرها في الأحكام القضائية. اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي، وقسمت إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة. وقد أظهرت النتائج أن معايير تحليل الخطاب تؤثر بشكل كبير على فهم ألفاظ الطلاق وتفسيرها، ويوضح البحث أهمية السياق اللغوي والسياقات الأخرى المصاحبة في تحديد معنى اللفظ، وأن القاضي يحتاج إلى مجموعة من المعايير لتحليل خطاب المتكلم بلفظ من ألفاظ الطلاق، وأن هذه المعايير تختلف باختلاف السياق والظروف. وأوصت الدراسة بضرورة البحث في معايير تحليل الخطاب في أبواب فقهية أخرى.

الكلمات المفتاحية: أحكام الطلاق، أحكام الفرقة، سياق لغوي، معايير لغوية، نحو القاضي، نحو

النص.

* أستاذ النحو والصرف واللغة المساعد، قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل بالأحساء - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الجغيمان، محمد بن عبدالله بن محمد. (2024). معايير تحليل الخطاب وأثرها في أحكام القضاء المتعلقة بألفاظ الطلاق، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 105-128.

© 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:

القاضي والخصمان، ومثلهم المفتي والمُحَكِّم أشدُّ احتياجاً إلى معرفة تحليل الخطاب، ومعرفة ما يُخَصُّ القاضي به، حتى تكون الأحكام صحيحة؛ ولذا أشار رسول الله -ﷺ- إلى خطورة هذا الموقف، روى البخاري (البخاري، 1414: 2/ 952) وغيره عن أم سلمة -رضي الله عنها-: أن رسول الله -ﷺ- قال: «إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله، وإنما أقطع له قطعة من النار، فلا يأخذها»، فبيّن الحديث أن بعض الأفراد يكونون أمكن في الخطاب، وأمهر من صاحبيهم، حتى يقنع القاضي بحجته، مما يجعل القاضي - حين يحلل الخطابين - يحكم له، وإن كان الحق لغيره، وإن كان القاضي هو أفضل الناس وأذكاهم وأعلمهم، وأخبرهم بطرق الكلام، ومراد المتكلمين.

ومن أجل هذا حُصِّ القضاة بمعايير لتحليل للخطاب مختلفة عن غيرها من معايير تحليل الخطاب الأخرى، ولا سيما باب الطلاق؛ حيث تؤدي الألفاظ المستخدمة في الطلاق دوراً حاسماً في تحديد الأحكام القضائية، وتؤدي التفسيرات المختلفة للألفاظ إلى نتائج قضائية متباينة، مما يبرز أهمية معايير تحليل الخطاب المستخدمة في هذا السياق.

وقد توجهت الدراسة الحالية لاستخراج معايير تحليل الخطاب المتعلقة بألفاظ الطلاق؛ لأن باب الطلاق من أخطر الأبواب، وعناية الفقهاء به وبألفاظه عناية كبيرة، وفيه تأثير كبير ظاهر لتحليل الخطاب؛ فتارة يلغي القاضي كلام المتكلم وكأنه لم يقله، وتارة يعبر به دون سؤال عن قصده، وإنما يأخذ بظاهره، وتارة تالفة يسأله عن قصده ونيته. كما أن المعطرات في الكلام في باب القضاء متنوعة أيضاً، فبعض كلام المتكلم يحكم فيه العرف الشرعي، وبعضه العرف اللغوي، وبعضه عرف بلده العام، وبعضه العرف الخاص، وقد تتعارض هذه المعطرات فيما بينها.

ومن هنا تتمثل الإشكالية البحثية لهذه الدراسة في السؤال الآتي: كيف تؤثر معايير تحليل الخطاب في فهم ألفاظ الطلاق وتفسيرها في الأحكام القضائية؟

تهدف الدراسة إلى تحليل تأثير معايير تحليل الخطاب في الأحكام القضائية في ألفاظ الطلاق، مع تحليل اختلاف معاني الألفاظ بناءً على السياق اللغوي والسياقات الأخرى المصاحبة، مع استعراض أمثلة توضح كيفية تأثير التحليل اللغوي في القرارات النهائية.

وتكتسب هذه الدراسة أهميتها العلمية من خلال تعزيز فهم القضاة والمحامين لكيفية تحليل ألفاظ الطلاق بطرق علمية مدروسة، وتوحيد المعايير المستخدمة في تحليل هذه الألفاظ، مما يقلل من التباين في الأحكام القضائية الناجمة عن التفسيرات المختلفة.



تعتمد المنهجية البحثية لهذه الدراسة على استخدام مناهج تحليل الخطاب لتحليل ألفاظ الطلاق، وتنقسم الدراسة إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة؛ تتضمن المقدمة عرضاً لأهمية الدراسة، والإشكالية البحثية والأهداف الرئيسية، والأهمية العلمية، والمنهجية البحثية، والدراسات السابقة. ويتناول التمهيد عرضاً لاعتبارات القاضي التي تحتمل أن تكون هي المغلّبة في تحليله للخطاب. ويأتي المبحث الأول بعنوان "المعايير اللغوية"، والمبحث الثاني بعنوان "معايير متنوعة ذات صلة بالسياق اللغوي". وتتضمن الخاتمة تلخيصاً لأهم النتائج والتوصيات.

وتتمثل أهم الدراسات السابقة فيما يأتي:

دراسة أبو العثم (2014)، بعنوان "اللغة العربية ودورها في التشريع والقضاء"، وهي دراسة تناولت أهمية اللغة في مسيرة الحضارات، وفي تنمية المعرفة، والتشريع، وألقت الضوء على تغيير الحكم المقرر؛ نتيجة الخطأ في اللغة.

ودراسة الشهرلي (2020)، بعنوان "ألفاظ الكناية وأثرها في الطلاق"، وهي دراسة تربط بين علوم البلاغة والعلوم الشرعية، وتضمنت تعريف الكناية وأقسامها ومظاهرها، وحكمها، مع عرض أجزاء من التطبيقات الفقهية للفظ الكناية.

ودراسة القاوجي (2021)، بعنوان "المسائل النحوية والصرفية في كتاب الكاساني وأثرها في الأحكام الفقهية: دراسة تحليلية"، وهي دراسة هدفت إلى معرفة المسائل النحوية والصرفية في كتاب الكاساني، ودراسة أثرها في الأحكام الفقهية دراسة تحليلية؛ من خلال دراسة دلالة (أو) في استنباط الحكم الفقهي، وبيان أقوال النحاة في مسألة هل تأتي (أو) بمعنى الواو؟

ودراسة الخطيب (2022)، بعنوان "أثر القواعد النحوية في المسائل الفقهية: دراسة تطبيقية على باب الطلاق"، وهي دراسة تسعى إلى إثبات أثر قواعد النحو في استنباط أحكام مسائل الفقه؛ من خلال إبراز اهتمام علماء الفقه الإسلامي بعلم النحو، وجمع القواعد النحوية الموجودة في باب الطلاق من الكتب الفقهية. ومن أهم نتائج هذه الدراسة أن بعض الفقهاء يحاسبون الناطق بألفاظ الطلاق بمقتضى قواعد النحو وإن لم يكن عارفاً بها.

ودراسة الجمل وأبو موسى (2023)، بعنوان "أثر السياق القرآني في تفسير آيات الأحكام في تفسير "تيسير البيان لأحكام القرآن" للموزعي: آيات الطلاق "242-226" من سورة البقرة أنموذجاً"، وهي دراسة هدفت إلى إبراز أثر السياق القرآني في تفسير آيات أحكام الطلاق من سورة البقرة، التي شملت آية حكم الإيلاء، وعدة المطلقة، وعدد الطلقات في الطلاق الرجعي، وآية النهي عن مضارة الزوجة المطلقة، وحكم



المطلقة قبل المس وبعد الفرض، وتبين من خلال البحث اعتماد الموزعي على السياق وتوظيفه له في الترجيح الدلالي.

ويتضح من عرض الدراسات السابقة تفرد الدراسة الحالية بالوقوف على معايير تحليل الخطاب وأثرها في أحكام القضاء في ألفاظ الطلاق.
تمهيد:

للقاضي عدة اعتبارات تحتتمل أن تكون هي المغلّبة في تحليله للخطاب، فهناك المعنى الشرعي، والمعنى اللغوي، والمعنى العرفي العام، والمعنى العرفي الخاص. فإذا لم تتعارض هذه المعاني فلا إشكال، لكن المشكلة حينما تتعارض هذه المعاني.

فألفاظ الطلاق يغلب فيها المعنى الشرعي، فتكون به صريحة، أما المعاني العرفية ك(علي الحرام) مثلا حتى لو اشتهرت في الطلاق لا تجعل هذا اللفظ صريحا، بل يبقى على كنياته، فيحتاج القاضي فيه إلى قصد المتكلم (الرملي، د.ت: 291/3، وعلي، 2020، ص 172).

وغير ألفاظ الطلاق الصريحة: يقدم فيها المعنى اللغوي على المعنى العرفي، ولذلك فإنه -كما سيأتي في تعريف الكناية- لا بد من أن يوجد قرب بين المعنى اللغوي ونية المتكلم، ولذا لو اصطاح ناس على استخدام لفظ للطلاق، ليس بينه وبين الفراق علاقة ك(جميل، كرمي، سيارة): فلا يعد طلاقاً، بل يعد لغوا. وهذه بعض الأمثلة التي توضح المسألة:

فلو دخل رجلٌ دار صديقه، فقدم إليه طعاما، فامتنع، فقال: (إن لم تأكل فامرأتي طالق)، فخرج، ولم يأكل، ثم جاءه اليوم التالي، فقدم إليه ذلك الطعام نفسه، فأكل، فهل تطلق امرأته؛ لأنه في العرف العام: يريد منه أن يأكل حين دعاه للأكل، أما المعنى اللغوي؛ فهو أكل ذلك الطعام، الذي علق الطلاق عليه، وقد حصل (الزركشي، 1405: 2/383).

ولو قال: (أنت طالق إن شربت ماءً)، فشرب ماء البحر المالح، فهل تطلق؛ لأنه يُطلق عليه "ماء" لغة، أم لا تطلق؛ لأنه لا يراد به في عرف الناس حين يطلقون الشرب، ولا يعتاد شربه (الزركشي، 1405: 2/384).

ولو قال: (إن دخلت بيت فلان فأنت طالق)، فدخلت خيمته، فهل تطلق؟؛ لأن الخيمة يقال لها: بيتا، ولا سيما عند أهل البادية (الزركشي، 1405: 2/384)، وقد ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ تسمية الخيمة بيتا، قال

تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ﴾ [النحل: 80]، وفي الحديث: «لا يبقى على وجه الأرض بيت مدر ولا وبر إلا دخله الإسلام» (ابن حنبل، 1421: 39/236، ح 23814).

وأمثلة ذلك كثيرة، والقاعدة في هذه: أنه إن تطابق العرف العام والمعنى اللغوي فلا كلام، وإن اختلفا فيقدم المعنى اللغوي عند جمهور الفقهاء، وبعضهم يرى تقديم العرف العام (الزركشي، 1405: 2/384؛ ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/264).

نعم، يمكن أن يخصص المتكلم هذا المعنى اللغوي، لكن بقصده وقت التكلم، وبما يصلح فيه التخصيص، فالقاضي يراعي حال سياق الكلام.

ففي الأمثلة الماضية لو كان شجار قبلها حول بيت معين لفلان، أو وقت للأكل، وقصده حال التكلم، فقريئة الشجار تدل على صدق أنه لم يرد إلا ما قصده المتكلم.

ولو قال: (إن ضربتك فأنت طالق)، في موقف يدل على أنه يريد عدم إيذاءها، فحصل بينهما شجار، فرمت بنعلها، ثم رماها بنعله، فأصابها؛ فإن الطلاق يقع؛ لوجود القرينة الدالة على أنه يريد عدم الإيذاء، مع أن رمي النعل مع الإصابة: تسمى لغة ضربا (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/ 265).

ولو تشاجر معها في الذهاب إلى بيت أهلها في يوم ما، فقال: (إن ذهبت إلى بيت أهلك فأنت طالق)، فالقرينة السياقية تدل على أنه لا يريد من هذا إلا تعليقه بذلك اليوم، الذي وقع في الشجار، لا كل يوم، فعلى القاضي مراعاة سياق الكلام (الشرواني، 1983: 10/ 52).

ولو قال: (إن كلمتك ساعة فأنت طالق)، فالساعة في اللغة مطلق الوقت، وفي العرف 60 دقيقة، فإن قصد حال التكلم وقتا معيناً، ك60 دقيقة، أو أكثر أو أقل، يقبل قوله، وإذا أطلق يرجع إلى اللغة، لا إلى العرف (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 2/ 182).

المبحث الأول: المعايير اللغوية

المعيار الأول: دلالة معاني ألفاظ الطلاق

تنقسم دلالة معاني ألفاظ الطلاق إلى ثلاثة أنواع: صريحة، وكنائية، ولغو.

فإذا كانت اللغة هي «العلم بالألفاظ الموضوعية للمعاني ليتوصل بها إليها تكليماً» (السخاوي، 1424: 3/ 160)؛ فإن الصريح منها هو: «اللفظ الموضوع لمعنى لا يفهم منه غيره عند الإطلاق، واشتهر أنه ما تكرر وروده في الكتاب، ... أو السنة، أو على السنة حملة الشرع» (السبكي، 1991: 1/ 81). في حين تعرف الكناية بأنها اللفظ المحتمل للمراد وغيره (السنيني، د.ت - أ: 2/ 395).

وعليه فالكنائية يحتاج فيها إلى معرفة قصد المتكلم، دون صريح الكلام، أو لغوه، وعلى القاضي معرفة صريح الكلام في ذلك الباب من كنياته، من لغوه، حتى يسأل المتكلم عن قصده إذا كان كناية، ويعرض عن قصده حين يكون صريحا أو لغوا.

فمثلاً: لو قال زوج لزوجته: (أنت حرام عليّ) كان هذا اللفظ محتملاً، قد يريد به الطلاق فتطلق، وقد يريد به الظهار فإن لم يراجعها وجبت عليه الكفارة، وقد يريد به تحريم عينها أو فرجها أو نحوه أو لم ينو شيئاً فعليه كفارة يمين، فإن كانت معتدة أو حائضاً فلا شيء عليه (الرملي، د.ت: 3/ 343، والأسمري، 2022، 269، 279)، فلما احتمل هذا اللفظ هذه الأوجه: وجب على القاضي أن يكون على معرفة وعلم باحتمالات الألفاظ، وعليه أن يعرف مقصد المتكلم منها.

ولو جننا إلى هذا المثل بعينه، وافترضنا أن الزوج قال: (حرامٌ عليّ) دون أن يقول لها: (أنت) فهبنا بتغير التفصيل الماضي، وذكر الفقهاء فيه رأيين: الأول: أنه لغو، قولاً واحداً، فلا شيء عليه، والثاني: أنه كناية فيأتي فيه التفصيل الماضي (الشبراملسي، 1984: 6/434)، والأولى التفريق بين (حرام عليّ) فيكون لغواً، وبين (علي الحرام) بالتعريف، فيكون كناية.

ثم تأتي صورة الثالثة من هذا المثل، وهي أن يقول لها: (أنتِ حرام) ويسكت، فهذه أيضاً كناية، تحتل الصور الماضية (الرملي، 1984: 6/434).

وصورة رابعة، وهي أن تتعدد فيها الكنايات، كأن يقول لها: (أنت حرام كالميتة أو الخنزير) أو نحو هذه من المحرمات، فهذه الألفاظ لا تغير كون اللفظ كناية، تحتل الصور الماضية ويحتاج فيها القاضي إلى معرفة قصد المتكلم (الرملي، 1984: 6/430).

وصورة خامسة، وهي أن يقول: (حرام) فقط، دون أن يأتي بـ(أنتِ) أو (علي)، وليست في معرض جواب لسؤالها، فهذا لغو، حتى لو كرر هذه الكلمة، فقال: (حرام حرام حرام). ومثله لو قال لها: (طالق) أو كررها؛ لأنها ليست جملةً، حتى يبني القاضي عليها حكماً، وإن كان المقدر: (أنت)، فهي تشبه ما لو قال لها: (أنتِ أنتِ أنتِ)، حتى لو نوى في هذه الصورة (طالق): فلا يقع؛ لأنه لا وجود لجملة يحاسب عليها (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/12، 54).

ومثلها ما لو قال لها: (أنت طا) ونوى الطلاق، لكنه لم يكمل الكلمة، وقل مثل ذلك فيما لو قال لها: (أنت طا طا طالق) فإنها تطلق واحدة فقط (الرويانى، 2009: 10/102).

أما إذا قال لها: (أنت طال) أي ترخيم (طالق)، فهذا ليس صريحاً، بل هو كناية؛ لأنه شاذ من وجوه؛ منها أنه يشترط في المرخم غير المختوم بقاء التأنيث أن يكون في نداء، وأن يكون عَلمًا، أو في ضرورة الشعر، و(طال) ليست في نداء، ولا هي علم، ولا آخرها تاء التأنيث، ولا في شعرٍ، هذا أولاً (أبو علي الفارسي، 1993: 2/373؛ وابن مالك، 1982: 3/1331)، وثانياً أنه صالح أن يكون ترخيماً لنحو: (طالب) و(طالع) ولا مخصص إلا النية (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/11).

وصورة سادسة، وهي أن يقول لها مثلاً: (علي الحرام ما تروحين إلى أمك)، فهذه كناية، فيستدل القاضي على عدم وقوع الطلاق عليه، وأنه كناية: بقصد الزوج منعها من الخروج (الخليلي، د.ت: 2/81)، أي إنّه لا يريد طلاقها، بل يريد عدم خروجها من البيت.

وصورة سابعة: وهي أن يكتب الزوج لزوجته: (أنت حرام علي) أو أي لفظ من ألفاظ الطلاق، ولا يتلفظ به، فيكون بذلك كناية، إن نوى الطلاق وقع، وإلا فلا، حتى لو كان اللفظ الذي كتبه صريحاً في الطلاق، فلا يقع حتى ينويه، (الرملي، 1984: 5/467).

وصورة ثامنة: شاع في هذه الأزمنة لغة الإشارة، فلو أشار الزوج الناطق لزوجته سواء أكانت ناطقة أم خرساء، ب: (أنت علي حرام) أو أي لفظ من ألفاظ الطلاق: فإن الطلاق لا يقع، وإن نواه، بل هو لغو، أما لو كان الزوج المشير بالطلاق أخرس: فإن فهم طلاقه كل أحد فهذا صريح، وإن اختص بفهم إشارته بعض أهل الفطنة والذكاء فكناية (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 21/8).

هذه بعض الصور التي يحتاج فيها القاضي إلى تحليل الخطاب، فتارة يسأل عنها المتكلم، وتارة يحكم دون السؤال عنها.

المعيار الثاني: الأصوات

مما يحتاجه القاضي في تحليلاته للخطاب معرفته الأصوات ومخارج الأحرف، فقد مر أن ألفاظ الطلاق منها صريح ومنها كناية، وقد يجري في ألسنة بعض الناس تغييراً في بعض أصوات الكلمة بحسب لهجاتهم، فكلمة (الطلاق) مثلاً قد تبدل فيها التاء بالطاء فتكون (التلاق)، ولهذه الكلمة معنى يختلف عن معنى الطلاق؛ إذ معناها التلاقي.

وينبغي على تحريف العامة لألفاظ الطلاق الصريحة بناء على نوع التغيير الذي يحدثونه، والنظر في ذلك من عدة جهات: منها قرب الحرف المبدل من المبدل منه، ومنها عدد الحروف المبدلة في الكلمة الواحدة، ومنها اشتهار اللفظ في الطلاق، ومنها وجود معنى آخر للكلمة بعد التغيير.

قلو قال الرجل لزوجته: (أنت تالق)، فقد أبدل حرفاً واحداً فقط، وهذا الإبدال له أصل في اللغة؛ لاتحاد مخرج التاء والطاء، وكلمة (تالق) مادتها (ت ل ق)، وليس لهذه المادة معنى يعرف، وقد اشتهرت في الطلاق، لذا فهل تبقى الكلمة على أصلها أو تكون كناية أو لغوا؟، فإذا كان القائل ألتغ، ولا يستطيع غيرها، فاللفظة صريحة في حقه، وإن كانت لهجة بلده أنهم لا يبدلونها تاء، أو لم تطرد لهجتهم بذلك فقد أئفق على أنها تكون كناية، أما إن {كان} من بلد يبدلون الطاء تاء، واطردت لهجتهم فهل تبقى الكلمة على صراحتها كترجمة الأجنبي لفظ الطلاق، أم تكون كناية، لمقدرة المتكلم على النطق بها صحيحة (ابن حجر الهيتمي، 1983: 4/8؛ والرمل، 1984: 6/430).

ولو قال: (أنت دالق) فقد أبدل حرفاً واحداً فقط، وهذا الإبدال له أصل في اللغة؛ لاتحاد مخرج الدال والطاء، ولتقاربهما في الإبدال، وكلمة (دالق) مادتها (د ل ق)، ولهذه المادة معنى، لكن هذه الكلمة لم تشتهر في الطلاق، وعلى هذا فيمكن أن يكون حكمها مثل (تالق)؛ لكن هذا اللفظ لم يشتهر في الألسنة كاشتهار (تالق)، فلا يكون صريحا (السيوطي، 1424: 1/253).

ولو قال: (أنت طالق) بالقاف المعقودة قريبة من الكاف كما يلفظ بها العرب، فلا شك في الوقوع (السيوطي، 1424، 1/253).

ولو قال: (أنت طالك) فقد أبدل حرفاً واحداً فقط، وهذا الإبدال له أصل في اللغة؛ لقرب مخرج الكاف والقاف، وإبدال القاف والكاف كثير في اللغة، وكلمة (طالك) مادتها (ط ل ك)، وليس لهذه المادة معنى، ولم تشتهر في الطلاق، ولذا لا تكون إلا كناية (السيوطي، 1424، 1/253).

ولو قال: (أنت تالك) فقد أبدل حرفين، وكل منهما له أصل في اللغة؛ وكلمة (تالك) مادتها (ت ل ك)، وليس لهذه المادة معنى، ولم تشتهر في الطلاق، فيحتمل أن تكون كناية إلا أنه أضعف من جميع الألفاظ السابقة، وتحتمل اللغو (السيوطي، 1424: 1/253).

ولو قال: (أنت دالك) فقد أبدل حرفين، وكل منهما له أصل في اللغة؛ وكلمة (دالك) مادتها (د ل ك)، ولهذه المادة معنى آخر، ولكن لم تشتهر في الطلاق، وهذه أضعف من (تالك) مع أن له معاني محتملة منها المماثلة للغريم ومنها المساحقة، فتحتمل اللغو، والكناية (السيوطي، 1424: 1/253).

ولو قال: (أنت طائ) فقد أبدل حرفاً واحداً فقط، وهذا الإبدال بعيد؛ لبعد مخرجي القاف والهمزة، وكلمة (طائ) مادتها (ط ل أ)، ولهذه المادة معنى من قولهم: (طلاء الدم) أي قشرته، فيحتمل أن تكون على الإبدال، وقد اشتهرت في اللهجات المصرية، وتكون صريحة، وتحتمل الكناية.

ولو قطعّ الكلمات فقال: (أنت طاء ألف لام قاف) فيحتمل أن يكون لغواً؛ لأن مفاد الحروف المقطعة: الحروف المنتظمة، وهي التي بها الإيقاع، فالطاء دلت على حرف الطاء، وليس الطلاق، فاختلفت المفادان، ويحتمل أن تكون كناية، وذلك لأن اللفظ الموقّع مفهومٌ مما نطق به، أي هو جزء من كلمة (طالق)، فصح قصد إيقاع الطلاق به (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/11).

المعيار الثالث: دلالة البنية

مما يحتاجه القاضي في تحليلاته للخطاب معرفته بقواعد الصرف، ومدلولات أوزان التصاريف. فالصريح من الطلاق نحو: ما اشتق من لفظ الطلاق، (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/10)، كأنه طالقٌ ومطلّقة، أو الطلاق يلزمي.

فإذا قال لها: (أنت طلاق) أو (أنت الطلاق) فلا يقع الطلاق فيكون كناية؛ لأن المصدر لا يستعمل في الأعيان إلا بتأويل (سيبويه، 1988: 1/418؛ وابن حجر الهيتمي، 1983: 8/10)، فإذا قلت: (زيد عدل) فلا بد من تقدير: (عادل)، أو (ذو عدل)، أو (هو نفس العدل) (البكري، 1997: 4/13).

وكذا إذا قال لها: (وأنت مُطلّقة) فإنها كناية؛ لأن اللفظ اسم فاعل، والفعل لم يصدر منها حتى يعبر عنها باسم الفاعل، لكن يمكن تأويله بذات طلاق؛ فيقع بها الطلاق، كقولهم: (مرضع) أي: ذات رضاع، وحائض، أي ذات حيض (سيبويه، 1988: 3/384)، وعليه فهذه الكلمة من الكناية التي يحتاج فيها إلى معرفة نية المتكلم (القليوبي، 1995: 3/325).

المعيار الرابع: دلالة التراكيب

مما يحتاجه القاضي في تحليلاته للخطاب معرفته بمدلولات قواعد النحو، واستكمال الجمل، وتحليلاتها.

وقد سبق في المشتقات أن ألفاظ الطلاق تشتق من (ط ل ق)، والمصدر منها الذي هو (الطلاق) لا يكون صريحا حالة كونه خبرا، فإذا قال: (أنت طلاق) كان كناية، نعم، يتصور كونه صريحا إذا كان مبتدأ (علي الطلاق)، أو مفعولا (أوقعت عليك الطلاق)، أو فاعلا (كـ) يلزمي الطلاق) وما عدا ذلك فهو كناية (البحريري، 1950: 4/4).

وقد مر أن قول الزوج: (طالق) لا يعد جملة، فهو لغو، وسيأتي قريبا ما له تعلق بهذا المسألة. ومن القواعد المقررة أنها لا يجوز الحلف بغير الله؛ لذا لو أقسم عليها بالطلاق فإن الطلاق لا يقع، بل هو لغو، فلو قال: (بالطلاق لا أفعل كذا) أو (والطلاق ما فعلت كذا)، فيحكم القاضي بعدم وقوع الطلاق؛ لأنه لغو؛ لأنه لا يحلف بغير الله (ابن حجر الهيتمي، 1983: 9/8).

ولو قال الزوج لزوجته: (أنت طالق طالقًا)، فكلمة (طالقًا) حال، وتقدير الكلام: التقدير إذا صرت مطلقة فأنت طالق (الشرواني، 1983: 8/102)، وبعبارة أخرى يكون مراده أنت طالق حالة كونك طالقًا، وهي الآن ليست طالقة، فلا يقع عليها شيء، فإذا طلقها بعد ذلك، وقع عليها طلقة أخرى بسبب قوله: (أنت طالق طالقًا)؛ "لأنه جعل الحال صفة يقع الطلاق بوجودها، والحال وقوع الطلاق بها، فإذا وجدت الصفة وقعت أخرى" (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/159).

ولو قال: (أنت طالق طالق طالق)، يسأله القاضي عن مراده ب(طالق) الثانية والثالثة هل هي تأكيد أي فتقع عليه طلقة واحدة، أم خبر ثانٍ، أي فتقع عليه ثلاث طلقات؛ لأنها جمل مستأنفة؟، وقد يقصد بالثانية التأكيد، وبالثالثة الاستئناف: فيحكم عليه بطلقتين، وقد يقصد بالثانية الاستئناف وبالثالثة التوكيد للثانية، فيحكم عليه بطلقتين أيضا، وقد يقصد بالثانية الاستئناف وبالثالثة التوكيد للأولى، فيحكم عليه بثلاث طلقات؛ لأن التأكيد حصل بعد الفاصل، فلا يقبل منه (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 8/54).

وهنا يُنبّه على فرق مهم، وهو أنه قد سبق أنه لو قال لها: (طالق طالق طالق) فهو لغو، وهنا لو قال لها: (أنت طالق طالق طالق) وقصد الاستئناف وقع، مع أن المبتدأ في كلا العبارتين مقدر ب(أنت)، والفرق أن في الثانية قرينة، وهو قوله أولا: (أنت) واضحة تدل على الزوجة، بخلاف الأولى، ليس فيها قرينة ظاهرة في ذلك، وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة إن شاء الله تعالى (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/54).

ومن احتياج القاضي إلى القواعد النحوية أن مخاطبة الغائب، وتغيير الحاضر يحول الصريح إلى كناية، فلو خاطب زوجته فقال لها: (هي طالق)، أو خاطب غيرها فقال: (أنت طالق) فإنه يسأل عن نيته؛



فإن قصد الطلاق وقع عليها، وإلا فلا (الرملي، 1984: 6/428). ومثلها ما لو قال: (امراته طالق) وعنى نفسه؛ فهو كناية أيضا (الإسنوي، 1405، ص 205).

ويتفرع عن هذا مسألة مهمة، وهو ما لو صرح باسم زوجته فقال: (زينب طالق) وقال قصدت زينب أخرى: فلا يقبل قوله، ويقع الطلاق عليه، مع أن الضمائر أعرف من الأعلام، و(أنت) و(هي) ضميران، و(زينب) علمٌ، وقد حكم بأن (هي طالق) للحاضرة، و(أنت طالق) للغائبة: الكناية، بخلاف من لو ذكر اسم زوجته، والعلة في ذلك: "أن قوله: (زينب طالق) لا اشترك فيه وضعاً؛ إذ هو علم، والعلم إنما وضع ليعين مسماه تعييناً خاصاً، لا يشاركه فيه غيره، وأما وقوع الاشتراك فيه فليس وضعاً، فقوله: (زينب طالق) لا ينصرف لغير زوجته وضعاً، وكذا شرعاً؛ إذ الرجل لا يطلق غير زوجته" (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/143).

ومثل (أنت طالق) ما لو قال لأم زوجته: (ابنتك طالق)، أو قال لامرأتين إحداهما زوجته: (إحداكما طالق)، فكل هذه كناية، وذلك لأن: (ابنتك) و(إحداكما) و(أنت) ليست علماً، بل هي متضمنة للوصفية فكانت مشتركة وضعاً فإذا قال: (ابنتك طالق) كان آتياً بلفظ مشترك بين زوجته وغيرها، يتناولهما تناولاً واحداً، وعند هذا التناول لا مخصص فيه غير قصد المتكلم، فتقبل منه دعوى إرادة غير زوجته؛ لأن لفظه يحتمله (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/143).

فلو قال لرجل وزوجته: (إحداكما طالق) طلقت زوجته؛ لاستحالة قبول كل منهما للطلاق، فلا ينصرف إلا إلى زوجته (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/143).

ولو خاطب زوجته بقوله: (أنتن طالق)، أو (أنتما طالق) فإن الطلاق يقع، وهو صريح، لأن الخطأ في الصيغة الذي لا يُخَلِّ بالمعنى لا يضر، كما لو أخطأ بالإعراب فإنه لا يضر أيضاً، كما لو قال لها: (أنت طالقا)، أو (أنت طالق) بالجر، فإنها تقع عليه طليقة واحدة (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/11؛ ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/160).

ومن ذلك: دلالة أفعال المقاربة، فهي وضعت لدنو الخبر محصولاً، فإذا دخل عليها أداة نفي: قيل: معناه الإثبات مطلقاً، وقيل: ماضياً، والصحيح أنها كسائر الأفعال، ولا ينافي قوله: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (البقرة: 71) [71] قوله: {فَدَبَّحُوها} لاختلاف وقتيهما؛ إذ المعنى أنهم ما كادوا أن يفعلوا حتى انتهت مولاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا كالمضطر الملجأ إلى الفعل (ابن الحاجب، 2010، ص 48؛ أبو حيان، 1420: 1/416؛ السبكي، 1991: 2/223).

وبناء على هذا فلو قال الزوج لزوجته: (ما كدت أن أطلقك) فذكر البغوي أنه إقرار بالطلاق ذاهباً إلى الرأي الأول، وهو المتعارف عليه، وبني حكمه على رأي أبي الفتح ابن جني، وقال الغزي: النفي الداخل على كاد لا يثبت، فلا يقع عليه الطلاق، لوجود النفي، وانتقد الأشموني قول البغوي بأن: المعنى ما قاربت أن أطلقك، وإذا

لم يقارب طلاقها كيف يكون مقررًا به، وقد تابعا في ذلك الزجاجي (أبو حيان، د.ت: 368 / 4؛ وابن حجر الهيتمي، 1983: 11 / 8؛ والرملي، 1984: 428 / 6؛ والبغوي، 1997: 53 / 6)، وجمع ابن مالك بين المذهبين فقال: وتبقى كاد إعلاما بوقوع الفعل عسيرا، ولعدمه وعدم مقاربتة (ابن مالك، 1990: 396 / 1)، وقد استعملت العرب (كاد) في هذين الاستعمالين؛ "إذا قلت: (ما كاد) فقد نفيت المقاربة، ولا يلزم من نفها نفي الفعل؛ فإنك تقول: (خلص فلان وما كاد يخلص)، وتقول: (نجا وما قارب النجاة)، كما تقول: (ما نجا ولا قارب النجاة) فنفها نفي أخص، فتحتة ضربان" (السبكي، 1991: 225 / 2)، فعلى القاضي أن يحلل الكلام تحليلا صحيحا ويستوثق منه، حتى يبني عليه حكمه.

ولو قال: (إن شمتني ولعننتي فأنت طالق) فقد علق بهما معا، فلا يقع الطلاق إلا إذا فعلتهما، ولو قال: (إن شمتني وإن لعنتني فأنت طالق) فتطلق إذا فعلت أحدهما، ولا يشترط فعلهما؛ لأن الشرطين المعطوفين بالواو يمينان تقدما أو تأخرا، ولو قال: (إن شمتني إن لعنتني فأنت طالق) طلقت بفعلهما لدخول الشرط الأول في الثاني فبني أحدهما على الآخر (السنيني، د.ت - ب: 338 / 3).

ومن أهم القواعد المقررة عند الفقهاء أن الزوج إن عبر عن الطلاق بفعل فلا بد من ذكر المفعول به، أو خبر فلا بد من ذكر مبتدئه، فلا تطلق الزوجة لو قال الزوج: (طلقتُ)، أو (طالق) حتى لو نوى زوجته، فإنّ الكلام لغو، وقد مر بعض ما يتعلق بهذه المسألة وسيأتي قريبا أيضا مزيد بيان لها (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 167 / 4).

ومن أمثلة احتياجه إلى فهم مدلولات العربية أنه قال: (نساء المسلمين طوالق، وأنت يا زوجتي أو وزوجتي)، فهذه كناية؛ لأن الكلام مستأنف، فإذا لاحظ المتكلم تقدير الكلام ب: (وأنت طالق)، أو (وزوجتي طالق)، فإن الطلاق يقع، وإن لم يلاحظ ذلك التقدير فلا يقع عليه شيء، ولو قال: (طلقت نساء المسلمين وزوجتي) فهذا صريح، فتطلق وإن لم يقدر شيئا؛ لأن العامل (طلقت) مُسلطٌ على (نساء، زوجتي)؛ لأنه من عطف المفردات [البجيرمي، 1995: 491 / 3].

ولو قال لامرأته: (طالقك واحد، أو اثنان، أو ثلاثة) فهذه كناية، فإن نوى ب(طالقك واحد): (طَلَّقْتُكِ واحدةً) مثلا وقع الطلاق؛ لأن (طالقك) مصدر وهو ينوب عن الفعل وأصل له، فلا تبعد إرادته به، وإن لم ينو فلا شيء عليه؛ لأن هذه الجملة صادقة مع وجود الزوجية لعدم منافاتها لها؛ إذ يصدق مع وجود الزوجية أن طلاقها إذا وُجد له سببٌ يقتضيه لا يخلو عن كونه واحدا، أو اثنين، أو ثلاثة فليس في هذه الجملة ما يقتضي حل العصمة بوجه فلم تؤثر فيها (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 167 / 4).

ولو قال: (الطلاق ثلاثا من زوجتي تفعل كذا) كان كناية؛ لأنه حذف (يلزمي) أو ما يصلح مكانها، ولذا صيّر حذف هذه العبارة الطلاق الصريح كناية (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 167 / 4).

هذه بعض النماذج التي يحتاج فيها القاضي إلى معرفة دلائل علم النحو، حتى يصح تحليله لخطاب

المختصمين.



المعيار الخامس: علوم البلاغة

مما يحتاجه القاضي في تحليلاته للخطاب معرفته بقواعد البلاغة، وذلك لما يبني عليها من أحكام كثيرة.

فالكناية عند أهل الشرع هي: "لفظ يحتمل المراد وغيره، فيحتاج في الاعتداد به لنية المراد؛ لخفائه فهي نية أحد احتمالات اللفظ، لا نية معنى مغاير لمدلوله" (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/33)، فاللفظ المحتمل للطلاق أغلبه من باب المجاز أو الاستعارة وقد يكون من باب التشبيه.

فإذا قال: (اعتدي، استبرئي رحمك، طلقْتُ نفسي، الحقي بأهلك، حبلك على غاربك، اغربي، اعزبي، دعيني، ودِّعيني، تجردي، تزودي، اخرجي، الزمي أهلك، لا حاجة لي فيك، أنت وشأنك، أنت ولية نفسك، قُتِل نكاحك) وغيرها من كل ما يشعر بالفرقة إشعاراً قريباً (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/13) كان ذلك كناية طلاق، وهذا الباب يعتمد اعتماداً كلياً على أبواب بلاغية، إذ الضابط كما ذكره: (كل ما يشعر بالفرقة إشعاراً قريباً)، فتجد هذه الكلمات داخلة في الأبواب البلاغية المذكورة، ولذا لو قال لها: (تعالي، اقربي، اغزلي، اقعدني) لا يصح جعلها كناية طلاق؛ لعدم إشعارها به، بل هي على العكس من ذلك تدل على القرب (السنيني، دت - أ: 4/253؛ الرملي، 1984: 6/431).

ومن الكنايات أن يتلفظ الزوج بأي لفظ صريح أو كناية من ألفاظ الإعتاق؛ لدلالة ألفاظه على إزالة الملك، والزوج يملك بضع الزوجة، لكن هناك ألفاظ تصح في باب الإعتاق، ولا تصح في باب الطلاق، مثل: (أنت لله، يا مولاتي)، لأنه ليس فيها إشعاراً بفرقة الطلاق، وإن كان فيها إشعار بالعنق (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/15).

ولو قال: (إن دخلت الدار يقع طلاقك)، أو (إن دخلت الدار وقع طلاقك) فهو تعليق صريح، ولو قال (إن دخلت الدار ذهب طلاقك) كان كناية؛ لأن بين الذهاب والوقوع نوع تقارب، فلا يبعد إرادة أحدهما بالآخر، فإن أراد بذهاب الطلاق وقوعه وقع بالدخول، وإن لم يرد ذلك فلا وقوع (ابن حجر الهيتمي، دت: 167/4).

ومن صور احتياج القاضي إلى علوم البلاغة من أجل تحليل خطابه: ما لو جمع الزوج بين ألفاظ صريحة في الطلاق، لكنها متباينة في الألفاظ، كأن قال لها: (أنت طالق مفارقة مسرحية) وقصد بها التأكيد البلاغي، حُسِبَتْ طلاقاً واحدة (ابن حجر الهيتمي، دت: 8/10).

ومما يصلح ضربه هنا من الأمثلة الالتفات في الضمائر السابقة، ومنها ما لو قالت له: (طلقني)، فقال: (هي مطلقة) فتكون اللفظ صريحة، فلا يقبل إرادة غيرها، ولا يحتاج أن يسأله القاضي عن مراده؛ لأن تقدم سؤالها بصرف اللفظ إليها (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/11)، بخلاف ما إذا لم يتقدم لها ذكر كما مر أمثله.

المعيار السادس: السياق الآني

مما يحتاج إليه القاضي في الألفاظ الصريحة معرفة القرائن الواضحة، وقد سبق أن ذكر الباحث أن صريح الألفاظ لا يحتاج معها إلى معرفة نية المتكلم بها، بل يحاسب عليها القاضي، لكن في بعض الأحوال ينظر إلى القرائن القوية، فإنها تخرج اللفظ الصريح إلى الكناية.

مثال ذلك إذا قال لها: (أنت طالق، أو مفارقة، أو مسرحة) فيحكم القاضي عليه بوقوع الطلاق، ولا ينظر إلى ادعاء الزوج عدم إرادة اللفظ الصريح، حتى لو ادعى الزوج أنه أراد طلاقاً من وثاق، أو فراقاً بالقلب، أو تسريحاً من اليد، فلا تقبل دعواه.

نعم يستثنى من نحو هذا: ما لو قال لها تلك اللفظة وهو متلبس بتلك الحالة، كأن قال لها: (أنت طالق) وهو يفك عنها وثاقها، وقال: أردت من وثاق، فحينها يحكم القاضي بالمعنى اللغوي للكلمة، ويقبل منه تفسيره (ابن حجر الهيتمي، 1983: 7/8).

ومثله ما لو قال: (الآن فارقتك) وقد ودعها عند سفره، أو (اسرحي) عقب أمرها بالتبكير لمحل الزراعة، فيقبل قوله (ابن حجر الهيتمي، 1983: 11/8).

أما إذا تلفظ الزوج بمثل هذه الألفاظ، فقال: (أنت طالق من وثاق، أو مفارقة بالقلب، أو مسرحة من اليد) فحينها تخرج هذه الألفاظ من صريح الطلاق إلى كنياته، فيحتاج القاضي حينئذ إلى معرفة نية الزوج (ابن حجر الهيتمي، 1983: 10/8).

ولا يقبل منه مثل هذا القول لو قال: (هي طالق) وكان في يده حصاة، فألقاها حين القول، وقال: ما قصدت إلا الحصاة؛ لأنها لا تقبل الطلاق بوجه، فلا تقبل دعواه إرادة الحصاة (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/143).

المعيار السابع: السياق الكلامي

ومن أمثلة ذلك إعادة السؤال في الجواب.

مر أنه لو قال: (طالق) من غير ذكر مبتدأ أنها لا تطلق، وإن كان يقدر في الكلام المبتدأ، لكنه عند القاضي يعد لغواً، وهذا بناء على أن الزوج قالها في غير جواب لسؤال، فإذا كان جواباً لسؤال كان تقدير المبتدأ ظاهراً، لوجود القرينة، ولأن السؤال يعاد في الجواب (السنيني، د.ت - ب: 3/290).

ولذا لو قالت له: (هل أنا طالق؟)، فقال: (طالق)، أو جاء بحرف جواب (نعم): كان مطلقاً صريحاً؛ للقاعدة المذكورة، وهي أن السؤال معاد في الجواب، فكانه قال: (أنت طالق)، و(نعم، أنت طالق).

ثم إن ههنا مباحث كثيرة على القاضي التنبيه لها، منها:

لو قال: (طلقي نفسك ثلاثاً)، أو (طلقي نفسك وطلقي نفسك وطلقي نفسك)، فقالت بلا نية: (طلقتُ) فتقع ثلاث طلاقات؛ لأن السؤال أعيد في الجواب؛ ولأن السائل مالك للطلاق (السنيني، د.ت - ب: 3/290).



ولو قالت: (طلقتي ثلاثا) أو (طلقتي وطلقتي وطلقتي) أو (طلقتني وطلقتني)، فأجابها بقوله: (طلقتك) أو (أنت طالق)، ولم ينو عددا: فهل تعد طليقة واحدة أم بحسب سؤالها؟ أي ثلاثا في إجابة المسألتين الأوليين، وأثنتين في إجابة الثالثة؛ والحق أنها تعد واحدة ههنا، ولا يعاد السؤال في الجواب؛ وذلك لأن المرأة السائلة لا تملك الطلقات الثلاث، وإنما يملكها المجيب (السنيني، د.ت - ب: 3/290).

سبق أن ذكر الباحث أن من شروط وقوع الطلاق ذكر المفعول به في الجمل الفعلية، والمبتدأ في الجمل الاسمية، فلا يقع الطلاق بقوله: (طالق)، أو (طلقتُ)، كما لا يقع لو قال: (أنت)، أو (امرأتي) ونوى الطلاق؛ لأنه لم يسبق قرينة لفظية تربط الطلاق بها (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/8).

لكن لو كانت هناك قرينة لفظية تربط الطلاق به: وقع الطلاق صريحا، كما لو قالت له: (طلقتي)، أو قال أجنبي: (طلقتها)، أو (طلق زوجتك)، فأجاب الزوج: (طلقتُ)، فيعاد الضمير المناسب من الجملة التي في السؤال، فيكون التقدير: (طلقتك)، أو (طلقتها) (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/167)، ومثلها ما لو قالت له: (أنا طالق؟)، أو قال أجنبي: (أزوجتك طالق؟)، فأجاب الزوج: (طالق) (البجيرمي، 1995: 3/491).

وليس الاستفهام شرطا في ذلك، فالقرينة أعم منها، فلو قيل له: (إن فعلت كذا فزوجتُك طالق)، فقال: (طالق)، كان صريحا؛ لأن التقدير ظاهر، (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/8، 15).

ولو قيل له استخبارا واستفهاما: (أطلقت زوجتك؟)، أي: هل طلقته، فقال: (نعم) أو أي لفظ من حروف الجواب: فهذا إقرار منه بالطلاق، وليس إنشاءً لطلاق، فاكتمى هنا بحرف الجواب، وقدر إعادة السؤال، فكانه قال: نعم، طلقته، وينبغي على جعله إقرارا أنه لو قال: قصدت طلاقا قديما حصل بيني وبينها، وقد راجعتها، فيصدق بيمينه (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/133؛ الرملي، 1984: 7/41).

ولو قيل له طلبا لإيقاع الطلاق، وليس استخبارا: (أطلقت زوجتك؟)، أي: طلقها، فقال: (نعم) أو أي لفظ من أحرف الجواب: فهذا صريح، يقع الطلاق حالا؛ وذلك لأنها حاكية لما قبلها الذي يلزم منه إفادتها في مثل هذا المقام أن المعنى: نعم طلقته، فهذه الأحرف صريحة في الحكاية، "ولصراحتها في الحكاية تنزلت على قصد السائل فكانت صريحة في الإقرار تارة، وفي الإنشاء أخرى" (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/133؛ الرملي، 1984: 7/41).

أما لو قيل له: (إن فعلت كذا فزوجتُك طالق)، فقال: (نعم): كان لاغيا؛ لأنه ليس استخبارا ولا إنشاءً حتى ينزل عليه، بل تعليق، و(نعم) لا تؤدي معنى التعليق (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/133؛ الرملي، 1984: 7/41)، ويستدرك على هذا ما لو كان تقدير القائل الأول الاستفهام، أي: (هل إن فعلت كذا فزوجتُك طالق؟) فإذا أجب في هذا الاحتمال كانت (نعم) مؤدية معنى التعليق، فيقع الطلاق إن فعل (الشرواني، 1983: 8/134).



ولو قيل لمن أنكر شيئا: (امرأتك طالق إن كنت كاذبا) فقال: (طالق)، كان كناية، فإن ادعى أنه لم يرد طلاقها: قُبلَ قوله؛ لأنه لم يوجد منه إشارة إليها ولا تسمية لها، وإن لم يدع إرادة غيرها: طَلَّقَتْ (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/15).

وذكر الفقهاء فرعًا من أغرب الفروع، وأدقها نظرا، وذلك إذا اختلف السؤال عن الجواب اختلافا نحويا، فمثلا، لو قالت له: (طلقني)، والضمير العائد عليها هنا هو المفعول به، فأجابها الزوج: (طالق)، فجعل المحذوف هو المبتدأ، أو قالت له: (أنا طالق؟)، فأجابها: (طلقتُ)، فهي ذكرت الضمير مبتدأ، وهو أعاده مفعولا، فهل يعد طلاقا صريحا، أو يكون الكلام لاغيا؛ لخلو جملة الزوج من ضمير الزوجة، رجَّح كثيرٌ عدم وقوع الطلاق؛ لعدم صحة القرينة اللفظية؛ لاختلافهما، ورجح بعضٌ وقوعه اكتفاء بهذه القرينة (الكردي، 1938: 181 - 186).

ولو قيل له: (هل هي طالق؟) فقال: (ثلاثا) وقع ثلاثا إذا نوى الطلاق؛ لأن وقوع كلامه جوابا يؤيد صحة نيته به (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/14).

المبحث الثاني: معايير متنوعة ذات صلة بالسياق اللغوي

المعيار الأول: الفاصل الزمني

مما يجب على القاضي أن يسأل عنه: تسلسل الكلام، وبيان ذلك أني سأذكر حكاية توضح المقصود، وذلك أنه دخل أبو نصر المنازي على أبي العلاء المعري في جماعة من أهل الأدب فأنشد كل واحد منهم من شعره ما تيسر فأنشده أبو نصر أبياتا، فقال له أبو العلاء وكان أعشى: أنت أشعر من بالشام، ثم رحل أبو العلاء إلى بغداد، فدخل المنازي عليه في جماعة من أهل الأدب ببغداد، وأبو العلاء لا يعرف منهم أحدا، فأنشد كل واحد ما حضره من شعره حتى جاءت نوبة المنازي فأنشده أبياتا، فقال أبو العلاء: ومن بالعراق (ابن حجة الحموي، دت: 1/46)، عطفًا على قوله: (من بالشام)، وبين المقولتين فاصل طويل جدا جدا، وهذا يقبل في مثل هذا الباب، لكن عند القاضي لا يقبل مثل هذا العطف، ولا تأخر الجواب عن السؤال، فيكون الكلامان منفصلين، ولا ترابط بينهما، سواء أكان الفصل بسكوت فوق سكتة التنفس والعي، أو بكلام منه وإن كان قليلا (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/52)، ولهذا أمثلة كثيرة، منها:

ما مر في إعادة السؤال في الجواب، لا ينفع مع وجود الفصل، فيعد الكلام مستقلا، وكأن لم يكن سؤال، فيبني الحكم عليه.

ولو قال: (أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق)، وفصل بينها، فلا يقبل أنها تأكيد، وتعد كل واحدة منها طلاقة، فيقع ثلاث طلاقات [ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/52].

فالحكم الذي يبني عليه القاضي يجب أن يكون مبنيًا على معرفته بتسلسل الكلام، واتصاله أو انفصاله.

ولو قال: (أنت طالق طالق طالق)، وفصل بينها، فلا يقبل أنها تأكيد، ثم تحتل أمرين: وقوع ثلاث طلاقات، وذلك إذا كان الفاصل بينها بحيث ينسب الكلام الثاني إلى الكلام الأول في العرف، كأن كانا في مجلس واحد، ولم يفحش الفاصل حتى بلغ ساعات، فإذا فحش الفاصل كانت الأخيرتان: لغوا، فتقع عليه طلاقة واحدة (ابن حجر الهيتمي، 1983: 8/54).

ولو قال: (أنت طالق) ثم قال: (ثلاثا)، فإن لم يفصل بينهما: كانت ثلاث طلاقات، وإن فصل بينهما بأكثر من سكتة التنفس والعي، لكنها لم تنقطع نسبة (ثلاثا) عن (أنت طالق) كان كالكناية؛ فإن نوى أنه من تنمة الأول وبيان

له فيقع ثلاثا، وإن لم ينو ذلك: فتلغى، وإن انقطعت نسبة (ثلاثا) عن (أنت طالق) عرفا: لم يؤثر، وكانت لغوا [ابن حجر الهيتمي، 1983: 14/8].

ولو طلقها رجعيا، ثم قال: (جعلتها ثلاثا) فلا يقع به شيء، وإن نوى الطلاق؛ أولا لأن هذه جملة مستأنفة، فلا تصح أن تجعل تنميما للكلام السابق، وثانيا لأن الطلقة لا يمكن أن تتحول إلى ثلاث، أي إن الرقم (1) لا يمكن جعله (3)، وهذه اللفظة أعني: (جعلتها ثلاثا) ليست من ألفاظ الطلاق، فلا يقع بها شيء (ابن حجر الهيتمي، 1983: 14/8). ولو قال: (أنت طالق) ثم سكت سكتة طويلة تزيد على سكتة التنفس أو العي، ثم قال: (زودتك ألف طلقة)، فإنه إن لم يقصد بقوله: (زودتك إلخ) الطلاق فلا يقع عليه إلا طلقة واحدة بقوله: (أنت طالق)، وإن قصد إنشاء طلاق جديد، وقع بالأول طلقة، وبالثاني ما نواه (البجيرمي، 1995: 3/491).

المعيار الثاني: التناقض الكلامي

قد يصدر من شخص كلامٌ يناقض بعضه بعضا، فالقاضي يُلغى من الكلام المناقض، أو ما لا معنى له، ولذلك أمثلة، منها:

لو قال: (أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا)، فلا يقبل القاضي من الزوج عدم التطبيق؛ وذلك لأن الاستثناء المستغرق باطل، ولذا يحكم عليه بالثلاث في هذه الصورة، فإذا قال: (أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا واحدة) تغير الحكم، فقوله في الآخر (ثلاثا إلا واحدة) معناه: اثنتان، فلو وضعنا هذا المعنى مكان تلك الكلمات كان محصل قوله: (أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين)، فتقع عليه طلقة واحدة؛ لعدم استغراق الاستثناء، فلا يلغى، وكذا لو قال: (أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا اثنتين) كان معنى قوله في الآخر (ثلاثا إلا اثنتين) واحدة، فتحل محلها، فتكون العبارة: (أنت طالق ثلاثا إلا واحدة)، فتطلق اثنتين (السينيكي، د.ت - أ: 4/273).

ولو قال: (أنت مطلقة معي اليوم وإلا فبكرة): وقع الطلاق في الحال؛ لأن ما ربط به الطلاق بقوله: (معي اليوم وإلا فبكرة) لا معنى له يتبادر منه، نعم قد يكون له معنى محتمل وهو: (أنت طالق اليوم حال كونك معي، فإن لم تكوني معي فأنت طالق بكرة)، فإذا ادعى أن هذا هو مراده فيصدق، ويسأل عن المعية التي يريد بها؛ لأن المعية لا ضابط لها في اللغة فيرجع فيها إلى العرف (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/144).

المعيار الثالث: توهم المتكلم

من الأمور التي يتحراها القاضي في أثناء تحليله للكلام: إلغاء توهم المتكلم، فقد يقول المتكلم أمرا، بناء على وهم توهمه، إلا إذا كان مبنيا على قرينة قوية، مثال ذلك:

لو نسي أن له زوجة، أو زوجه أبوه في صغره أو وكيله في كبره وهو لا يدري فقال: زوجتي طالق أو خاطبها بالطلاق: طلقت (الرملي، د.ت: 3/300)؛ لأنه استعمل اللفظ لمعناه ولا عبرة بالظن البين خطؤه (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 4/166).

ولو أتى بلفظ محتمل للطلاق، فأفتاه جاهل بوقوع الطلاق، وكانت خطأ، لكنه لا يعلم، ثم أنشأ طلاقا آخر معتقدا أنها بانة بالطلاق الأول، وأنها أجنبية منه، فإنه يقع الطلاق الثاني، ولا عبرة بتوهمه (الرملي، د.ت: 3/298).

ولو خاطب امرأة يظنها أجنبية في ظلمة أو من وراء حجاب خاطبها بالطلاق فبانَتْ زوجته طلقت (الرملي، د.ت: 300/3).

ولو قال: (أنت حرام علي) ووقع في نفسه أنها طلقت بهذه العبارة ثلاثاً وحرمت عليه، فقال لها (أنت طالق ثلاثاً) ثانياً؛ لظنه أنها بانَتْ منه بالثلاث بالعبارة الأولى، وقعت عليه الثلاث، وذلك للعلة نفسها، أي إنه استعمل اللفظ لمعناه، ولا عبرة بظنه (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 166/4).

ولو نكح امرأة، وعلق بالثلاث أنه لا يخرج من بلده إلا بها، فأخبره بعضٌ: أن العقد باطل، وأنها ليست زوجة لك، فخرج من البلد، وتركها، متوهماً أن النكاح باطل، فإنه يقع طلاقه، ولا يعذر في ذلك (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 166/4).

هذا كله إذا لم تكن ثم قرينة قوية تصرف كلامه إلى عدم إرادة إنشاء الطلاق، فلو كانت الفتوى من عالم موثوق بعلمه، فأخبر بناء على ذلك أنه طلق، ثم بان الخطأ، فإنه يعذر في ذلك، لأن ظنه حرمتها عليه بفتوى العالم، ونحو قوله: (أنت علي حرام) قرينة على أنه لم يرد بقوله لها: (أنت طالق) الإنشاء، بل الإخبار عن تلك الحالة الماضية (ابن حجر الهيتمي، د.ت: 166/4).

المعيار الرابع: الحالة النفسية

إن أغلب حالات الطلاق لن تكون إلا مع غضب بين الطرفين، وعلى القاضي مراعاة حال الغاضب حين كلامه، فقد يخرج عنه كلام وهو بحالة لا يشعر معها، وقد ذكر النحاة أن من شروط الكلام العربي المعتبر كونه خارجاً عن قصد؛ فإذا كان المتكلم قد زال العقل بسبب شدة غضبه عذره القاضي، أما إذا قالها وهو في حالة شدة الغضب، عارفاً ما يقوله، فيحاسبه القاضي على كلامه (الرملي، د.ت: 272/3). بل ذهب طائفة من أهل العلم إلى أنه يحاسب على كلامه، وإن ادعى زوال شعوره بالغضب (البكري، 1997: 9/4).

المعيار الخامس: الحالة الواقعية

كذلك فإن القاضي بحاجة إلى معرفة حالة المخاطبة؛ هل هي مدخول بها، أو غير مدخول؟ فلو كانت غير مدخول بها، وقال لها: (أنت طالق طالق طالق) وقصد ثلاث طلاقات، لم تقع إلا واحدة؛ لأنها تبين بأول طلاق، فوقعت عليها واحدة بقوله: (أنت طالق)، ويكون ما بعدها كما لو قالها لأجنبية (الشافعي، 2001: 469/6).

المعيار السادس: قصد المتكلم

مرت صور كثيرة جداً، في الكنايات التي يحتاج فيها القاضي إلى معرفة القصد، وهناك صور غيرها، كما لو كان اسم زوجته (طالق)، فقال: (يا طالق)، فيسأل عن قصده، فإن قصد الطلاق حصل، وإن قصد النداء فلا يقع، وإن أطلق القصد، فلا يقع؛ لوجود القرينة القوية (السيوطي، 1990، ص 44).

ورأينا أن هناك صوراً كثيرة جداً أيضاً، لا يحتاج القاضي إلى معرفة قصد المتكلم، لصراحة العبارة، أو لغوها، فيلغي قصده. وهكذا فإن كل كلامٍ لمتكلم يرجع في قصده إلى المتكلم نفسه إذا احتج إلى ذلك، إلا إذا كان يميناً يقدمه بين يدي القاضي، فإن القاضي يحدد له تلك النية التي يحلف عليها، ويحاسبه به، فلا يقبل منه غيرها



(السيوطي، 1990، ص 44)، ولذا لن تنفع المتكلم التورية في يمينه إن كانت بطلب من قاضي، وتنفعه التورية إن كانت من غير قاضي كخصم أو غيره (السنيني، د.ت - ب: 402/4).

المعيار السابع: زمن القصد

من دقة تحليل الخطاب في هذا الباب أن القاضي يتبين من المتكلم وقت نيته زيادة نحو (من وثاق) هل نوى التلطف بها من أول الكلام، أم بعد أن نطق القاف من كلمة (طالق)، بمعنى: هل قال: (أنت طالق) ثم خطر بباله زيادة (من وثاق)، أو أنه قبل أن يفرغ من قوله: (أنت طالق) كان ناويا زيادة (من وثاق)، وعليه فالحكم يختلف، فالأول: يقع الطلاق عليه صريحا حيث لم تكن ثم قرينة، حتى لو لم يقصده، أما الثاني: فيقبل قوله عدم إرادة الطلاق (ابن حجر الهيتمي، 1983: 10/8).

ومن هذا القبيل الاستثناء في الطلاق، فلو قال مثلا: (أنت طالق اثنتين إلا واحدة) وقعت طلاقة واحدة؛ إلا إذا كان الاستثناء نواه بعد قوله: (اثنتين) فأضافه، فلا عبرة به، ويحكم عليه بطلقتين. فعلى القاضي في مثل هذه الأمور أن يستفسر المتكلم عن وقت قصده زيادة (من وثاق) أو (إلا واحدة) حتى يكون تحليله صحيحا.

المعيار الثامن: المطابقة

يحتاج القاضي إلى معرفة مطابقة كلام المتكلم للواقع، فقد يصدر منه كلام لا يكون له وجود؛ فعلى القاضي أن يلغيه.

وسأضرب مثلا توضيحيا أولا، قال عبدالرحمن بن يزيد بن جابر: "رأيت في المقسلاط -موضع- صنما من نحاس إن عطش نزل فشرب" (السبكي، 1413: 194/2)، فقوله: (صنما)، ثم (عطش) كلام غير متطابق في ظاهره، ولذا فإن معنى كلامه: أنه لا يتصور منه العطش، إلا إذا كان روحا، وهو ليس روحا، فلا يمكن أن ينزل فيشرب الماء.

فإذا فهم هذا المعيار، فإن الرجل لو طلق جزءا من زوجته: طلقت، فلو قال: (رأسك طالق) أو (يدك طالق): طلقت، لكنه لو قال: (يدك اليمنى طالق)، وكانت مقطوعة اليد اليمنى: فإنها لا تطلق؛ لاستحالة مطابقة الطلاق على الواقع (ابن حجر الهيتمي، 1983: 40/8).

النتائج:

بيّن هذا البحث بعض المعايير التي يحتاج إليها القاضي لتحليل خطاب المتكلم بلفظ من ألفاظ الطلاق، لا يستغني عنها هو ولا المفتي في مثل هذا الباب، ولعل التعمق في البحث يظهر معايير أخرى في هذا الباب، لكن الباحث يعتقد أن أهم المعايير التي يُحتاج إليها في هذا الباب قد ذُكرت، كما أنه ظهر له أن بعض المعايير قد اختلفت من بابٍ إلى آخر، فلا يلزم اتحاد بعض هذه المعايير في كل الأبواب الفقهية.

ويوصي الباحث بالغوص في البحث عن معايير للقضاة لتحليل الخطاب، فهناك جوانب كثيرة كألفاظ النكاح والخلع والإبراء والأوقاف واختلاف المتبايعين، والخصومات التي تحصل بين الناس، وكذا القذف، وغير ذلك من الأبواب القضائية، ويكون فيه إغاثة للقضاة على إصدار الأحكام الصحيحة، بناء على معايير علمية.

وبعد النظر في هذا البحث سيجد القارئ الكريم أن هذا الموضوع صالح لأن تخرج منه عدة رسائل لبحوث طلاب الدراسات العليا، سواء كانت متعلقة بالقاضي أم بمباحث الفقهاء، وسواء كان في باب الطلاق أم في غيره.

المراجع:

- الإسنوي، عبدالرحيم بن الحسن بن علي. (1405). الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية (محمد حسن عواد، تحقيق)، دار عمار.
- الأسمرّي سعد بن علي عبدالله. (2022). الحقوق غير المالية للمطلقة البائن دراسة فقهية مقارنة، مجلة الآداب، 7 (23)، 320-263 <https://doi.org/10.35696/v1i23.848>
- البُجَيْرِيُّ، سليمان بن محمد. (1950). حاشية شرح المنهج، التجريد لنفع العبيد، مطبعة الحلبي.
- البُجَيْرِيُّ، سليمان بن محمد. (1995). حاشية الإقناع، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1993). صحيح البخاري (مصطفى البغا، تحقيق؛ ط.5)، دار ابن كثير، ودار اليمامة.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. (1997). معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي (محمد عبدالله النمر وآخرون؛ ط.4)، دار طيبة.
- البكري، أبو بكر عثمان بن محمد. (1997). إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (ط.1)، دار الفكر.
- الجمال، محمد أحمد عبدالعزيز، وأبو موسى، ليلى أحمد حسن. (2023). أثر السياق القرآني في تفسير آيات الأحكام في تفسير "تيسير البيان لأحكام القرآن" للموزعي: آيات الطلاق "242-226" من سورة البقرة أنموذجا، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، 20 (2)، 65-37.
- ابن الحاجب، جمال الدين بن عثمان. (2010). الكافية في علم النحو (صالح عبدالعظيم الشاعر، تحقيق)، مكتبة الآداب.
- ابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي. (د.ت). ثمرات الأوراق (مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف للشهاب الأبشيهي)، مكتبة الجمهورية العربية.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي. (1983). تحفة المحتاج في شرح المنهاج وبهامشها حاشية عبدالحميد الشرواني، وحاشية أحمد بن قاسم العبادي، المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي. (د.ت). الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية.
- ابن حنبل، الإمام أحمد. (2001). المسند (شعيب الأرنؤوط، وآخرون، تحقيق؛ ط.1)، مؤسسة الرسالة.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420). البحر المحيط في التفسير (صديقي محمد جميل، تحقيق) دار الفكر.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي. (د.ت). التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل (حسن هندواي، تحقيق)، دار القلم - دمشق (من 1 إلى 5)، وباقى الأجزاء: دار كنوز إشبيليا.

- الخطيب، عصام بن عبدالعزيز محمد. (2022). أثر القواعد النحوية في المسائل الفقهية: دراسة تطبيقية على باب الطلاق، *مجلة مقامات للدراسات اللسانية والنقدية والأدبية*، 6(1)، 33-52.
- الخليلي، محمد بن محمد ابن شرف الدين. (د.ت). *فتاوى الخليلي*، نسخة مصورة عن طبعة قديمة.
- الرملي، أحمد بن حمزة. (د.ت). *فتاوى الرملي*، المكتبة الإسلامية.
- الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد شهاب الدين. (1984). *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج وبهامشه: حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي الشيرازي الأقمري، وحاشية أحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمعري الرشيدي*، دار الفكر.
- الرويان، عبد الواحد بن إسماعيل (2009). *بحر المذهب* (طارق فتحي السيد، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الزركشي، محمد بن بهادر. (1405). *المثبور في القواعد* (تيسير فائق أحمد محمود، تحقيق؛ ط.2)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- السبيكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. (1413). *طبقات الشافعية الكبرى* (محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.3)، دار هجر.
- السبيكي، عبد الوهاب. (1991). *الأشباه والنظائر*، دار الكتب العلمية.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. (2003). *فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقي (علي حسين علي، تحقيق؛ ط.1)*، مكتبة السنة.
- السنيني، زكريا بن محمد. (د.ت - أ). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*، دار الكتاب الإسلامي.
- السنيني، زكريا بن محمد. (د.ت - ب). *الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، وبهامشه: حاشية أحمد بن قاسم العبادي، وحاشية عبد الرحمن الشريبي*، المطبعة الميمنية.
- سيوييه، أبو بشر عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق؛ ط.3)، مكتبة الخانجي.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (1990). *الأشباه والنظائر*، دار الكتب العلمية.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. (2004). *الحاوي للفتاوي*، دار الفكر للطباعة والنشر.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (2001). *الألم* (رفعت فوزي عبد المطلب، تحقيق)، دار الوفاء.
- الشهرلي، صاحب عواد صالح. (2020). *ألفاظ الكناية وأثرها في الطلاق*، *مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية*، 27(3)، 61-72.
- أبو العثم، فهد. (2014). *اللغة العربية ودورها في التشريع والقضاء*، *مجلة أفكار*، 300(3)، 59-67.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. (1993). *الحجة للقراء السبعة* (بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاني؛ ط.2)، دار المأمون للتراث.
- علي، ناجي حسين صالح. (2020). *تكامل القراءات القرآنية وأثره في بعض الأحكام المترتبة على الطلاق (الفدية، والنفقة، والمتعة، ونفقة الإرضاع)*. *مجلة الآداب*، 7(14)، 167-205. <https://doi.org/10.35696/v1i14.642>
- القواحي، أحمد محمد نبيل محمد شمس الدين. (2021). *المسائل النحوية والصرفية في كتاب الكاساني وأثرها في الأحكام الفقهية: دراسة تحليلية*، *مجلة بحوث كلية الآداب*، 125(1)، 3-21.
- القليوبي، أحمد سلامة. (1995). *حاشية على شرح جلال الدين المحلي على المنهاج*، دار الفكر.
- الكردي، محمد بن سليمان. (1938). *الفتاوى*، مطبعة مصطفى محمد.



ابن مالك، محمد بن عبدالله. (1982). شرح الكافية الشافية (عبدالمنعم أحمد هريدي، تحقيق)، جامعة أم القرى، ومركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

ابن مالك، محمد بن عبدالله. (1990). شرح تسهيل الفوائد (عبدالرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، تحقيق)، دار هجر.

References

- al-Isnawī, 'bdālḥym ibn al-Ḥasan ibn 'Alī. (1405). *al-Kawkab al-durrī fimā ytkhrj 'alā al-uṣūl al-naḥwīyah min al-furū' al-fiqhīyah* (Muḥammad Ḥasan 'Awwād, taḥqīq), Dār 'Ammār.
- Al-Asmari, S. B. A. A. . (2022). The Non-Financial Rights of the Irrevocably Divorced Wife: A Comparative Jurisprudential Study. *Journal of Arts*, 7(23), 263–320. <https://doi.org/10.35696/v.1i23.848>
- Albujayramī, Sulaymān ibn Muḥammad. (1950). *Hāshiyat sharḥ al-manhaj*, al-Tajrīd li-naf' al-'Ubayd, Maṭba'at al-Ḥalabī.
- Albujayramī, Sulaymān ibn Muḥammad. (1995). *Hāshiyat al-Iqnā', Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā sharḥ al-Khaṭīb*, Dār al-Fikr.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muṣṭafá al-Bughā, taḥqīq; 5th ed.), Dār Ibn Kathīr, wa-Dār al-Yamāmah.
- Albujayramī, Sulaymān ibn Muḥammad. (1995). *Hāshiyat al-Iqnā', Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā sharḥ al-Khaṭīb*, Dār al-Fikr.
- al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Ma'sūd. (1997). *Mā'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān, tafsīr al-Baghawī* (Muḥammad Allāh al-Nimr wa-ākharūn; 4th ed.), Dār Ṭaybah.
- Albujayramī, Sulaymān ibn Muḥammad. (1995). *Hāshiyat al-Iqnā', Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā sharḥ al-Khaṭīb*, Dār al-Fikr.
- al-Bakrī, Abū Bakr 'Uthmān ibn Muḥammad. (1997). *I'ā'at al-tālibīn 'alā ḥall al-fāz Fatḥ al-Mu'īn* (1st ed.). Dār al-Fikr.
- al-Jamal, Muḥammad Aḥmad 'Abd-al-'Azīz, wa-Abū Mūsā, Laylá Aḥmad Ḥasan. (2023). Athar al-siyāq al-Qur'ānī fī tafsīr āyāt al-aḥkām fī tafsīr "Taysīr al-Bayān li-aḥkām al-Qur'ān" llmwz'y: āyāt al-ṭalāq "242-226" min Sūrat al-Baqarah anmūdhanjan, *Majallat Jāmi'at al-Shāriqah lil-'Ulūm al-shar'īyah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah*, 20(2), 37-65.
- Ibn al-Ḥājib, Jamāl al-Dīn ibn 'Uthmān. (2010). *al-Kāfiyah fī 'ilm al-naḥw* (Ṣāliḥ 'bdāl'zym al-shā'ir, taḥqīq), Maktabat al-Ādāb.
- Ibn ḥujjat al-Ḥamawī, Abū Bakr ibn 'Alī. (N. D). *Thamarāt al-awrāq* (maṭbū' bhāmsh al-Mustaṭraf fī kull Fann mustazraf llshhāb al'bshyhy), Maktabat al-Jumhūrīyah al-'Arabīyah.



- Ibn Hajar al-Haytamī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī. (1983). *Tuḥfat al-muḥtāj fi sharḥ al-Minhāj Wa-bi-hāmishihā Ḥāshiyat ‘Abd-al-Ḥamīd al-Shirwānī, wa-ḥāshiyat Aḥmad ibn Qāsim al-‘Abbādī*, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- Ibn Hajar al-Haytamī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī. (N. D). *al-Fatāwā al-fiqhiyah al-Kubrā*, al-Maktabah al-Islāmīyah.
- Ibn Ḥanbal, al-Imām Aḥmad. (2001). *al-Musnad* (Shu‘ayb al-Arna‘ūt, wa-ākharūn, taḥqīq; 1st ed.), Mu‘assasat al-Risālah.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Alī ibn Yūsuf. (1420). *al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, taḥqīq) Dār al-Fikr.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Alī. (N. D). *al-Tadhyīl wa-al-takmil fi sharḥ Kitāb al-Tas‘hīl* (Ḥasan Hindāwī, taḥqīq), Dār al-Qalam-Dimashq (min 1 ilā 5), wa-bāqī al-ajzā’ : Dār Kunūz Ishbiliyā.
- al-Khaṭīb, ‘Iṣām ibn ‘Abd-al-‘Azīz Muḥammad. (2022). Athar al-qawā‘id al-naḥwīyah fi al-masā‘il al-fiqhiyah : dirāsah taṭbīqīyah ‘alā Bāb al-ṭalāq, Majallat *Maqāmāt lil-Dirāsāt al-lisānīyah wa-al-naqdīyah wa-al-adabīyah*, 6(1), 33-52.
- al-Khalīlī, Muḥammad ibn Muḥammad Ibn sharaf al-Dīn. (N. D). *fatāwā al-Khalīlī, nuskḥah muṣawwarah ‘an Ṭab‘ah qadīmah*.
- al-Ramlī, Aḥmad ibn Ḥamzah. (N. D). *Fatāwā al-Ramlī*, al-Maktabah al-Islāmīyah.
- al-Ramlī, Muḥammad ibn Abī al-‘Abbās Aḥmad Shihāb al-Dīn. (1984). *nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ al-Minhāj Wa-bi-hāmishihī : Ḥāshiyat Abī al-Ḍiyā’ Nūr al-Dīn ibn ‘Alī alshbrāmlsy al’qḥry, wa-ḥāshiyat Aḥmad ibn ‘Abd-al-Razzāq al-ma‘rūf bālmghrby al-Rashīdī*, Dār al-Fikr.
- Alrwyāny, ‘Abd al-Wāḥid ibn Ismā‘īl (2009). *Baḥr al-madhḥab* (Ṭarīq Faṭḥī al-Sayyid, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. (1405). *al-manḥūr fi al-qawā‘id* (Taysīr Fā‘iq Aḥmad Maḥmūd, taḥqīq; 2nd ed.), Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah bi-al-Kuwayt.
- al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd-al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. (1413). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā* (Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, w‘bdālfātḥ Muḥammad al-Ḥulw, taḥqīq; 3rd ed.), Dār Hajar.
- al-Subkī, ‘Abd-al-Wahhāb. (1991). *al-Ashbāh wa-al-nazā‘ir*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd-al-Raḥmān. (2003). *Faṭḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth lil-Iraqī* (‘Alī Ḥusayn ‘Alī, taḥqīq; 1st ed.), Maktabat al-Sunnah.
- al-Sunaykī, Zakarīyā ibn Muḥammad. (N. D). *asnā al-maṭālib fi sharḥ Rawḍ al-ṭālib*, Dār al-Kitāb al-Islāmī.



- al-Sunaykī, Zakarīyā ibn Muḥammad. (N. D). *al-ghurar al-bahīyah fī sharḥ al-Bahjah al-wardīyah, Wa-bi-hāmishihi: Hāshiyat Aḥmad ibn Qāsim al-‘Abbādī, wa-ḥāshiyat ‘Abd-al-Raḥmān al-Shirbīnī*, al-Maṭba‘ah al-Maymaniyah.
- Sibawayh, Abū Bishr ‘Amr ibn ‘Uthmān. (1988). *al-Kitāb* (‘Abdussalām Muḥammad Hārūn, taḥqīq; 3rd ed.), Maktabat al-Khānjī.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd-al-Raḥmān. (1990). *al-Ashbāh wa-al-naẓā’ir*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Suyūṭī, ‘Abd-al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. (2004), *al-Hāwī lllfāwī*, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. (2001). *al-Umm* (Rif‘at Fawzī ‘bdālmṭlb, taḥqīq), Dār al-Wafā’.
- Alshhrly, ṣāhib ‘Awwād Ṣāliḥ. (2020). alfāz al-kināyah wa-atharuhā fī al-ṭalāq, *Majallat Jāmi‘at Tikrīt lil-‘Ulūm al-Insāniyah*, 27(3), 61-72.
- Abū al-‘Athim, Fahd. (2014). al-lughah al-‘Arabīyah wa-dawruhā fī al-tashrī‘ wa-al-qaḍā’, *Majallat afkār*, (300), 59-67.
- Abū ‘Alī al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn ‘bdālgfār. (1993). *al-Ḥujjah lil-qurrā’ al-sab‘ah* (Badr al-Dīn Qahwajī, wa-Bashīr jwvjāby; 2nd ed.), Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth.
- Ali, N. H. S.. (2020). The Integration of Quranic Recitations and its Impact on some of the Rulings on Divorce) Ransom, Alimony, Pleasure, and Alimony Breastfeeding). *Journal of Arts*, 1(14), 167–205. <https://doi.org/10.35696/v1i14.642>
- Alqāwījy, Aḥmad Muḥammad Nabīl Muḥammad Shams al-Dīn. (2021). al-masā’il al-naḥwīyah wa-al-ṣarfīyah fī Kitāb al-Kāsānī wa-atharuhā fī al-aḥkām al-fiqhiyah : dirasah taḥlīliyah, *Majallat Buḥūth Kullīyat al-Ādāb*, 125(1), 3-21.
- al-Qalyūbī, Aḥmad Salāmah. (1995). *Hāshiyat ‘alā sharḥ Jalāl al-Dīn al-maḥallī ‘alā al-Minhāj*, Dār al-Fikr.
- al-Kurdī, Muḥammad ibn Sulaymān. (1938). *al-Fatāwā*, Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad.
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn Allāh. (1982). *sharḥ al-Kāfiyah al-shāfiyah* (‘bdālmn‘m Aḥmad Harīdī, taḥqīq), Jāmi‘at Umm al-Qurā, wa-Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī wa-lḥyā’ al-Turāth al-Islāmī.
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn Allāh. (1990). *sharḥ Tas‘hil al-Fawā’id* (‘Abd-al-Raḥmān al-Sayyid, wa-Muḥammad Badawī al-Makhtūn, taḥqīq), Dār Hajar.





Interdisciplinary Studies and Their Role in Enhancing Linguistic Identity

Dr. Aida Saeed Al-Basalah*

asalbasalah@pnu.edu.sa

Abstract

This research aims to explore and define interdisciplinary studies while highlighting their role in enhancing Arabic linguistic identity. The study is structured into an introduction, a preface, and four main sections. The preface discusses the concept of interdisciplinary studies, emphasizing their significance, objectives, levels, and the relationship between language and identity. The first section traces the evolution of sciences from specialization to interdisciplinarity, focusing on the development of associated terminology. The second section addresses the current state of the Arabic language and the factors contributing to its declining status. The third section examines the types of interdisciplinary studies and their role in advancing the Arabic language. The fourth section explores the connection between language and economic investment. The conclusion presents key findings and recommendations. Among the most significant results is the assertion that restoring the Arabic language to its rightful status and leadership among world languages can only be achieved by adopting interdisciplinary studies, which will unify Arab efforts to support intellectual and knowledge development across various fields. The processes of knowledge production, absorption, transfer, and creativity are most effective when conducted in the mother tongue, as achieving true innovation is only possible through the use of one's native language.

Keywords: Interdisciplinary Studies, Arabic Language, Mother Tongue, Linguistic Identity, Linguistic Investment.

* Professor of Morphology and Syntax, Department of Arabic Language, College of Arts, Princess Nourah bint Abdulrahman University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Basalah, Aida Saeed. (2024). Interdisciplinary Studies and Their Role in Enhancing Linguistic Identity, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 129 -158.

© 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.



الدراستات البيئية ودورها في تعزيز الهوية اللغوية

د. عائدة سعيد البصلة*

asalbasalah@pnu.edu.sa

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى الاطلاع على الدراستات البيئية، وتعريفها، وبيان دورها في تعزيز الهوية اللغوية العربية، وقد قُسم هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد، وأربعة مباحث، أما التمهيد فيتناول مفهوم الدراستات البيئية وأهميتها وأهدافها ومستوياتها وعلاقة اللغة بالهوية، ويدرس المبحث الأول: مراحل تطور العلوم من "التخصصية" إلى "البيئية" وتطور مصطلحاتها. ويتناول المبحث الثاني: واقع اللغة العربية وأسباب تراجع مكانتها. أما المبحث الثالث فيدرس: أنواع الدراستات البيئية ودورها في تعزيز اللغة العربية. ويتناول المبحث الرابع: اللغة والاستثمار الاقتصادي. وأخيرا الخاتمة، وتضمنت النتائج والتوصيات، وكان من أهم النتائج: أن وضع اللغة العربية في مكانها المناسب، واستعادة صدارتها بين لغات العالم، لا يتحقق إلا بعدة أمور، منها اعتماد الدراستات البيئية؛ لتوحيد الجهود العربية، في دعم القوة المعرفية العربية في كافة المجالات. أن إنتاج المعارف واستيعابها ونقلها، والإبداع فيها لا يكون أكثر فعالية وانتشارا إلا من خلال اللغة الأم، فلا سبيل إلى الوصول إلى مرحلة الإبداع إلا باستعمال اللغة الأم.

الكلمات المفتاحية: الدراستات البيئية، اللغة العربية، اللغة الأم، الهوية اللغوية، الاستثمار اللغوي.

* أستاذ النحو والصرف - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: البصلة، عائدة سعيد. (2024). الدراستات البيئية ودورها في تعزيز الهوية اللغوية، الآداب للدراستات اللغوية والأدبية، 6(4): 129-158.

© 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:

تحظى العلاقات البيئية بأهمية ملحوظة بين التخصصات المختلفة في المعرفة الإنسانية الحديثة، نظرا للتطور المتسارع في ميادين المعرفة، ومجالات البحث العلمي ومناهجه، والتحويلات الكبرى التي تعيشها، وقد جعل ذلك "البحوث البيئية" مطلبا مهما بين كافة العلوم التطبيقية، والعلوم الإنسانية الكونية على حد سواء.

ويسعى هذا البحث إلى الكشف عن سبل النهوض بالعربية في عصر العولمة، انطلاقا من تعاون العلوم وتضافرها وتفاعلها وتكاملها؛ ذلك أن اللغة كائن حي، وهي تمثل أساس التواصل والتفاهم بين بني البشر على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم، ومكانهم وزمانهم، ونظرا لأن تعلمها ونموها وانتشارها واستثمارها تحكمه جملة من العوامل النفسية، والاجتماعية، والتربوية، والاقتصادية، والسياسية...إلخ، فإننا سنحاول التعرف على ما يمكن أن تقدمه العلوم الأخرى في عصر الانفتاح على المعارف والذكاء الاصطناعي للنهوض بالعربية، وإيجاد طريقة مثلى لسيادتها، وحل المشاكل المتعددة التي تواجهها، وتعيد لها مجدها كما كانت في عصر ازدهارها، وقد ارتأينا القيام بهذا العمل التركيبي لقناعتنا بأن قراءة التراكم للإنتاجات العلمية والتركييب بينها تعد جزءا لا يتجزأ من الإنتاج العلمي.

ونجمل الأسئلة الكبرى الموجهة لبحثنا على النحو التالي:

- ما مفهوم الدراستات البيئية؟ وما أهميتها؟ وما هي الدراستات البيئية التي تحتاجها العربية لتعزيز هويتها وتحقيق الريادة؟
- ما دورها في تكامل العلوم عامة وعلوم العربية خاصة؟ وكيف يمكن تحريك عجلة الاجتهاد المعرفي من خلالها؟
- أما الأهداف المتوخى تحقيقها من بحثنا، فتتمثل في:
- تسليط الضوء على الدراسة البيئية وتعريفها تعريفا شاملا، وتحديد فلسفتها وأهميتها في خدمة العلم والمعرفة.
- بيان ضرورة فتح آفاق لسياسات التعليم والبحث العلمي والابتكار من خلالها، وصولا إلى تكامل العلوم عامة وعلوم العربية خاصة.
- تقديم بعض التوصيات التي من شأنها أن تسهم في جعل الدراستات البيئية حلا لتعزيز اللغة والهوية، بما يضمن للعربية تجديد المجد والحضارة.
- ويتألف هذا البحث من مقدمة، وتمهيد يتناول مفهوم الدراستات البيئية وأهميتها وأهدافها ومستوياتها وعلاقة اللغة بالهوية، ثم أربعة مباحث، هي:

المبحث الأول: مراحل تطور العلوم من "التخصصية" إلى "البيئية" وتطور مصطلحاتها.

المبحث الثاني: واقع اللغة العربية وأسباب تراجع مكانتها.

المبحث الثالث: أنواع الدراسات البيئية ودورها في تعزيز اللغة العربية.

المبحث الرابع: اللغة والاستثمار الاقتصادي.

ولقد أتبعنا المباحث بالنتائج والتوصيات التي من شأنها النهوض بالدراسات البيئية في العالم العربي

والإسلامي.

التمهيد:

مفهوم الدراسات البيئية:

تكاد تتفق آراء العلماء حول تعريف الدراسات البيئية (مكاكي، 2021، ص 271، والعباد، 2022، ص 273، و282، و283) بأنها: "نوع من التخصصات الناتجة عن حدوث تفاعل بين تخصص أو أكثر، مرتبطين أو غير مرتبطين، أو أنها: العلوم والدراسات التي تبحث في إدراك العلاقات بين فروع العلم والمعرفة على أساس مبدأ وحدة المعرفة وتكاملها، للوصول إلى مفاهيم مشتركة بين مختلف العلوم والتخصصات" (أبو الحمائل، 2009، ص 2). وعرفها الباحثان (كلاين ونويل) Klein, J. and W. H. Newel (1998) على أنها: "دراسات تعتمد على حقلين أو أكثر من حقول المعرفة الرائدة، أو العملية التي يتم بموجها حل بعض المشاكل أو معالجة موضوع واسع جدا، أو معقد جدا يصعب التعامل معه بشكل كاف عن طريق نظام أو تخصص واحد" (أمين، 2024، وغانم، 2016، ص 541).

أما محمد صالحين فقد عرف التخصصات البيئية بأنها: "بحوثٌ علميةٌ معمقةٌ لا يقتنع أصحابها بالاكْتفاء بالتخصص الدقيق منفردا، بل يتوخون الكشف عن مناطق التخوم (التجاور، التلاقي، التقاطع، التشابك، التقارب) بين العلوم، وهي دراساتٌ تجمع بين النظرة التخصصية الدقيقة، والنظرة الموسوعية الشاملة، وتؤمن بالتكامل المعرفي بين كافة العلوم وترى أن هذا التكامل بات ضرورة من ضرورات المنهج العلمي النافع في هذا العصر (صالحين، 2019).

وعرّفتها الجمعية الأمريكية للتعليم العالي بأنها: « الدراسات المعتمدة على حقلين أو أكثر من حقول المعرفة للإجابة عن إشكالية معرفية يصعب حلها من خلال تخصص واحد أو حقل معرفي واحد» (غانم، 2016، ص 541)، وعرفها معجم كامبردج، بأنها: "الجمع أو الربط بين اثنين أو أكثر من مجالات المعرفة" (مكاكي، 2021، ص 273).

ويقصد ببرامج الدراسات البيئية: تلك الحقول المعرفية الجديدة الناشئة من تداخل عدة حقول أكاديمية تقليدية، أو مدرسة فكرية تفرضها طبيعة متطلبات المهنة المستحدثة لسوق العمل.



وهي نتاج تفكير بيبي دعا إلى إنشاء العلاقات المخصصة بين العلوم، انطلاقاً من قول العلماء: "إنه لا يمكن معرفة الجزء دون معرفة الكل" (ابن رمضان، دت، ص 13).

أما فلسفة التخصصات البيئية فهي من فلسفات التعليم والبحث العلمي بشكليه الخاص والعام. وتمثل هذه الفلسفة في العلاقات البيئية بين العلوم للنظر في آفاق الترابط والاندماج بينها تحقيقاً لمكاسب أكثر للدارسين من جهة، وللمجتمعات من جهة أخرى. وتقوم هذه الفلسفة على تصور مفاده: الاعتماد على تضافر العلوم وتداخلها في تفسير الظواهر الإنسانية والطبيعية، لأن العلوم في أصولها وجذورها الأولى متداخلة ومتراصة. وقد استفاد العلماء على مر العصور من هذا التداخل في تحقيق التطورات التي مرت بها البشرية (الكندي، 2015، ص 3).

أهمية الدراسات البيئية:

تُعد الدراسات البيئية مطلباً مهماً وأساسياً في ظل التطور السريع في ميادين العلم والمعرفة والبحث العلمي، إذ انصرف كل علم من العلوم للتعلم في تخصصاته الدقيقة محققاً اكتشافات علمية مبهرة، حققت ثورة علمية وتكنولوجية وتقنية كبيرة، ولكن هذه الكنوز المعرفية شابهت التشتت وعدم وجود روابط تحقق الاستفادة التكاملية بين العلوم المختلفة، هذا إلى جانب إغفال دور العلوم الإنسانية والاجتماعية والمعيارية والتقنية في إثراء سائر مجالات المعرفة والبحث العلمي، مما جعل الدراسات البيئية -علوم المستقبل - مطلباً عالمياً للجامعات والمراكز البحثية وهدفاً من أهداف البحث والاكتشاف؛ لتلبية احتياجات المجتمع وسوق العمل، فضلاً عن فائدتها العظيمة للدارسين والباحثين وأعضاء هيئة التدريس لتكوين عقلية علمية أكثر شمولية وتكاملية تعمل على الربط والتكامل بين عدة مدارس فكرية أكاديمية، ومهن وتقنيات متنوعة، وذلك لبلوغ رؤى وإنجاز مهام مشتركة، وتأهيل مخرجات ذات جودة عالية مزودة بمعلومات تكاملية مبنية على العلوم الأساسية والطبيعية تحقق غايات المجتمع وخطته الإستراتيجية، ورؤاه المستقبلية.

كما أن المعلوماتية والعولمة قد فرضت على العالم المعاصر متغيرات وتوجهات عديدة منها: ضرورة الاهتمام بوحدة المعرفة، وأهمية تكامل الجهود لتحقيق شمولية الرؤى المستقبلية اللازمة لمواجهة المشكلات والتحديات. وقد أوجب ذلك ضرورة تطوير نظم التعليم على كافة مستوياته ومراحلها، ولا سيما منظومة الدراسات العليا للتعليم العالي؛ سعياً لتحقيق وحدة المعرفة والاقتصاد فيها (أبو الجمائل، 2009، ص 2).

إن أهمية الدراسات البيئية تتأكد يوماً بعد يوم، ويتجلى دورها وتبرز جدواها عبر المستوى المعرفي العلمي بالمحيط والمجال، والمستوى الاقتصادي الاجتماعي في الإسهام في التنمية، والمستوى البحثي للحاجة التكاملية لتعميق المعرفة والبحث العلمي.

لذلك فالترابط بين العلوم الأساسية والطبيعية والعلوم الإنسانية والتقنية يعد مقومًا مهمًا من المقومات الرئيسة في الدراسات البيئية.

أهداف الدراسات البيئية:

تسعى الدراسات البيئية إلى تحقيق عدد من الأهداف والغايات لعل أهمها ما يلي (الغول، 2021، ص 90، 91):

1-دمج المعرفة: وتعني ربط وتكامل المدارس الفكرية، والمهنية، والتقنية للوصول إلى مخرجات ذات جودة عالية مبنية على العلوم الأساسية والطبيعية. على سبيل المثال ظاهرة التطرف الديني، لا يمكن حلها من خلال تخصص واحد، ولكن من خلال الدراسة البيئية يمكن صياغة برنامج يجمع بين عدد من التخصصات، مثل: التاريخ والعلوم السياسية وعلم الاجتماع والقانون والاقتصاد والدين وعلم النفس، مما يساعد على فهم أعمق وأكثر شمولًا.

2-الإبداع في طرق التفكير: يعني تطوير القدرة على عرض القضايا، ومزج المعلومات من وجهات نظر متعددة، لتحدي الافتراضات التي بنيت عليها، وتعميق فهمها، مع الأخذ في الاعتبار استخدام أساليب البحث، والتحقق من التخصصات المتنوعة لتحديد المشاكل والحلول للبحوث خارج نطاق النظام الواحد، ونلاحظ أن هذا الهدف يقوم على توسيع وتعميق الرؤى من زوايا متعددة.

3- تحقيق التكامل المعرفي: نقصد به إدراك ومواجهة الاختلافات بين التخصصات المختلفة، للوصول إلى وحدة المعرفة المتكاملة والأكثر شمولًا من المسموح به من قبل رؤية أي تخصص واحد... فالدور الرئيس للدراسات البيئية، هو تحقيق التكامل بين المعرفة وطرق التفكير لاثنتين أو أكثر من التخصصات، والظاهر أن تحقيق التكامل يمثل أهم هدف للدراسة البيئية، كونه يجمع أساليب وطرق ومناهج من تخصصات متعددة.

4-إنتاج المعرفة: إن الحاجة إلى إجراء الدراسات البيئية أصبحت الآن أقوى من أي وقت مضى، ويرجع ذلك إلى أن العديد من المشاكل المتزايدة التي تهم المجتمع لا يمكن أن تُحل بشكل كاف عن طريق تخصص واحد، وإنما تتطلب دراسات بيئية ذات رؤى واضحة تعتمد على الطرق الحديثة، وعلى باحثين مؤهلين لإنتاج معارف جديدة؛ ذلك أن الانغلاق في تخصص واحد لم يعد قادرًا على حل المشاكل التي تطرحها الدراسات المستجدة اليوم.

5-الابتكار في خلق أفكار جديدة تعمل على إزالة الحواجز بين العلوم للانفتاح على العالم وتفسير الظواهر الإنسانية وتقديم حلول إبداعية لمواجهة تحديات معقدة في المجتمعات وفي العالم.

أما على مستوى اللغة العربية فتهدف الدراسات البيئية في اللغة العربية وأدائها إلى التنمية الإنسانية، ودعم مسيرة التعليم مهنة ووظيفة وعملا، وتطبيق هذا النوع من الدراسة يساعد على تنمية

كوادر بشرية حتى يستطيع حامل شهادة اللغة العربية مجابهة التحديات الداخلية والخارجية في عالم سريع التغير والتحول (والتقلب) هويد، وعباسي، 2020، ص 141).

والغاية الأساسية من تقديم فكرة الدراستات البينية في العربية وآدابها هو: إعادة المنزلة والمكانة للغة العربية وللحضارة الإسلامية، ولتحقيق هذا الغرض السامي ينبغي أن توضع في الاعتبار بعض التأمّلات والملاحظات التي يمكن أن يسترشد بها في ظل ظروف تعيشها العربية وأهلها، منها الانفتاح المعرفي، والثورة الصناعية، وإنترنت الأشياء.

مستويات الدراستات البينية:

المستوى الأول: هو المستوى المعرفي العلمي (بنخود، 1437، ص 15-17، والعباد، 2022، ص 281): فقد توسّع الوعي بأنّ البينية ليست ترفاً معرفياً، وإنّما صارت حاجة متأكّدة يقتضها البحث وخاصة في الموضوعات المركّبة والمعقّدة التي تتطلّب نظراً من زوايا متعدّدة، وبطرائق مختلفة.

المستوى الثاني: هو المستوى الاقتصادي والاجتماعي. وهنا يكون الحديث عن "العلوم التطبيقية" و"الأبحاث التطبيقية- والميدانية" و"المشاريع البحثية ذات الأهداف"، وغيرها من المصطلحات التي تجتمع على انتقال العلوم من النظري إلى التطبيقي والعملي، ومن المعرفة العلمية الخالصة أو المعرفة لذاتها إلى معرفة منفتحة على المجتمع والإنسان والعالم، وتوظّف لحلّ مشاكل قائمة في الواقع البشري الوطني أو الإقليمي أو العالمي.

المستوى الثالث: هو مستوى انعكاس البحث العلمي على ذاته مقوّماً مناهجه ومفاهيمه وأدواته ونتائجه وإنجازاته ليبدأ من حيث انتهى الآخرون.

دواعي الاحتياج إلى الدراستات البينية:

إنّ الباعث الأول لفرض المنهج ذي الدراستات البينية هو "ثورة المعلوماتية والعمولة التي فرضت على العالم المعاصر متغيرات وتوجهات عديدة، من أهمها ضرورة الاهتمام بوحدة المعرفة لمواجهة المشكلات والتحديات، بشكل أوجد ضرورة لتطوير نظم التعليم على كافة مستوياته ومراحلته لتحقيق وحدة المعرفة والاقتصاد فيها، بإحداث المزج والتكامل بين التخصصات وهو ما أطلق عليه... الدراستات البينية" (هويد، وعباسي، 2020، ص 141)، وللمنهج مفاهيم أساسية:

الأول: أن يعاد النظر في المناهج الرائجة، فيعدل فيها حسب ضرورات المعلم والمتعلم وحاجياتهما زماناً ومكاناً، وينبغي أن يعاد النظر في المناهج الدراسية على رأس كل فترة.

الثاني: أن توضع الدراستات متداخلة الاختصاصات أو الدراستات البينية في اللغة العربية وآدابها لتكون منارة في تسيير الحياة المعاصرة للطالب والمدرسين والمتخصصين والشعوب المسلمة، وأن يكونوا

قادرين على تلبية احتياجات السوق، فالدراسة على هذه الطريقة تؤهلهم لمزاولة عملهم ومهارتهم ومعارفهم بكل كفاءة، وتدفعهم نحو النمو والتنمية على السواء.

الثالث: أن نحول الأفكار والرؤى التي تحل مشاكل اللغة وظواهرها إلى منجزات وإبداعات تخدم الهوية والحضارة وننتقل من مرحلة التخصصية إلى البيئية ومن مرحلة التعليق إلى التطبيق.
علاقة اللغة بالهوية:

إن اللغة تمثل الجانب الأهم والأبرز للهوية، ولا نغالي إذا ما قلنا إن اللغة هي الهوية ذاتها، نظرا لارتباطها الوثيق -أي اللغة- بكل ما أنتجه الإنسان من علوم، وفنون، وتاريخ، وحضارة؛ لأنها وعاء العلوم الذي تنسبك فيه، ومن ثم تتجلى ملامح الذات المشكّلة لهويتها، ولذا نجد أن الدراسات التي اهتمت باللغة والهوية تؤكد على ما يلي:

1- أن اللغة وجه المعرفة والثقافة والحضارة وهي كائن حي ينمو ويتطور ويحقق التواصل وتعتبر اللغة من أخص المكونات المؤثرة على الهوية، ومهد انطلاقاتها الكبرى، فحين تتطور الثقافة نرى اللغة في أفضل عصور ازدهارها، وهي وليدة الثقافة التي ننتمي إليها، وهي ثقافة تحكمها محطات تاريخية وجغرافية واجتماعية(القرني، 2020، ص 169، 170؛ وعمر، 2004، ص 17).

2- أن اللغة أقدم تجليات الهوية، كونها تجعل من مجموعة من الأفراد جماعة واحدة ذات هوية مستقلة من خلال اللغة المشتركة بينهم بواسطة تناقل الأمة موروثها وإنتاجها الفكري والحضاري، بما يقوي الوحدة بين أفرادها ويعزز شعورهم بالانتماء إليها (بديرات، والبطاينة، 2016، ص 41).

3. أن اللغة في حقيقتها انعكاس للفكر، فالتعبير عن الفكر هو أحد أهم وظائف اللغة كما يرى علماء الاجتماع اللغوي، فاللغة" من المنظور الاجتماعي مدخل رئيسي لدراسة تطور التفكير البشري، ولا يمكن التخلي عنه أو فصله عن الأنساق الأخرى في المجتمع» (بديرات، والبطاينة، 2016، ص 41).

4- أن اللغة تخلق قيمة اقتصادية للدول كونها المادة الخام في الصناعات الإبداعية وخاصة الثقافية منها، وهناك تأثير متبادل بين اللغة والاقتصاد، فاللغة عصب للتفكير، كما أن النقد عصب للاستثمار (العجروش، 2014).

5- أن الهوية تخضع لمعايير المجتمع: ف«الهوية: حقيقة الشيء، أو الشخص المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية والتي تميزه عن غيره، وتسمى أيضا وحدة الذات " (سواكر، 2018، ص 138)، وعلماء الاجتماع يرون أن "الهوية" ذلك «الشيء الذي يُشعر الشخص بالاندماج في المجتمع الذي يعيش فيه، والانتماء إليه»¹، وقد حرص المنظرون لمسألة الهوية أن تكون وفق العوامل التي تشكل الهويات: (اللغة،



والدين، و التاريخ، و الجغرافيا، والتكوين النفسي - الثقافي - الحضاري) ومن ثمة فإن الثقافة هي الوعاء الذي يحتضن تلك المعايير (سواكر، 2018، ص 138).

6- أن الهوية في عصر العولمة أصبحت مرتبطة أشد الارتباط بالمستويات الثقافية والحضارية والسياسية والاقتصادية بحيث لا يمكن الحديث عن هوية عربية منفصلة عن هذه المستويات المذكورة، لما لها من آثار مباشرة على هذا المكون، فتأمين الهوية العربية ينطلق من قدرة الدول العربية على فهم خصائص العولمة، والتكيف مع آلياتها فهو الذي يحفظ لها هويتها، وينشط عملية التفاعل مع إنجازاتها (سواكر، 2018، ص 138).

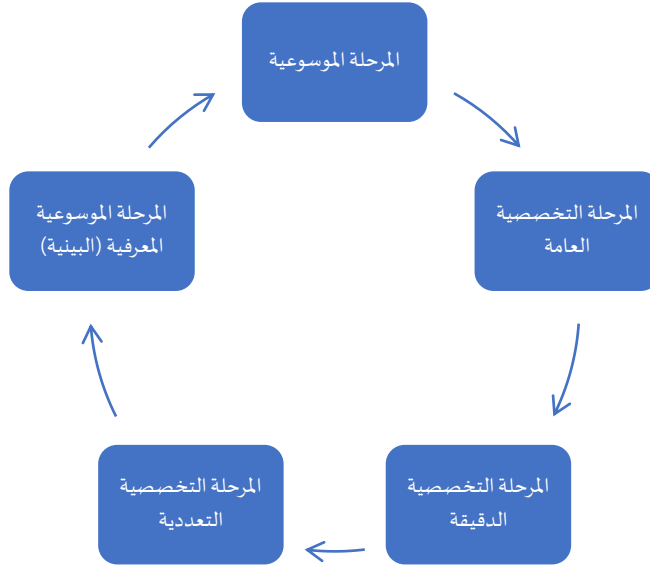
7- أن اللغة العربية لها شأن عظيم في التأثير المباشر على هويتنا الثقافية الحضارية العربية: فالعلاقة بين اللغة والهوية علاقة الخاص بالعام، والهوية أعم من اللغة، لأن للهوية تجليات عديدة غير اللغة، فاللغة وعاء الفكر والمعرفة ومفتاح الابتكار وأداة الإبداع وجوهر الحضارة (زلاقي، 2018، ص 83-86)، كما أن من فوائد اللغة أنها تصون وتحمي الهوية، فكلما انتشرت اللغة ونمت، علا شأنها، وزاد الاهتمام بها، وزادت قيمة الهوية، وزاد ثباتها وحضورها الوطني والإنساني (سواكر، 2018، ص 138).

8- أن رصد العلاقة الخاصة ما بين الهوية الثقافية واللغة العربية وتأثيراتها المتبادلة، وتفعيل دور اللغة في الحفاظ على الهوية عمل جليل، فيجب حماية اللغة من المؤثرات التي حاولت تغييب المجتمعات الإسلامية والعربية عن تاريخها الثقافي، والاجتماعي والحضاري، لذا يجب التوجه للدراسات البيئية التي تعزز الهوية وتثري المكتبة العربية معرفيا واقتصاديا.

9- تعد العولمة اللغوية الثقافية أخطر أنواع العولمة: وذلك لأنها تغوص في صياغة الفكر والسلوك الإنساني بوسائل متعددة، وتؤثر على الفرد والأسرة والإعلام والتعليم والمؤسسات (سواكر، 2018، ص 138)، ويجب وضع قوانين صارمة لحماية اللغة، لأن عولمة اللغة تعني: سيطرة اللغة الإنجليزية على العربية، وعلى بقية لغات العالم، فالإنجليزية رقم واحد في التعاملات التجارية والاقتصادية، وقوة اللغة في عصرنا الحاضر مرتبطة بالقوة السياسية والقوة الاقتصادية (سواكر، 2018، ص 138).

المبحث الأول: مراحل تطور العلوم من التخصصية إلى البيئية، وتطور مصطلحاتها
يعتبر نور الدين بنخود "البيئية" مرحلة من مراحل تطوّر العلم وتكامل المعارف، لأنها مرحلة أعقبت مرحلتها "الموسوعيّة" و"التخصصيّة"، فهي نوع من الموسوعية المعرفية لكن من باب البحوث والدراسات البيئية" (بنخود، 2021، ص 90).

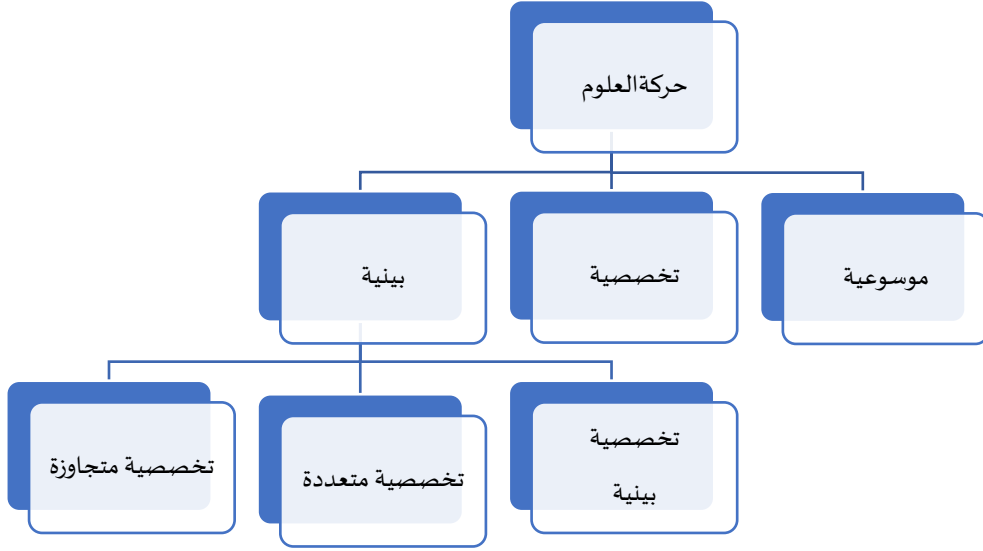
ويمكننا التمثيل لهذا التطور بالآتي:



فقد هيمنت النزعة الموسوعية على البحث العلمي في حضارات مختلفة لقرون عديدة. ففي الحضارة العربية الإسلاميّة، على سبيل المثال، ظهر العديد من العلماء "الموسوعيين"، في مختلف الأمصار والبلدان، مثل: الخوارزمي، الرازي، جابر بن حيان، ابن سينا، ابن الهيثم، البيروني، ابن طفيل، ابن رشد، وغيرهم (بنخود، 2021، ص 5)، جمعوا في تكوينهم وإنتاجهم المعرفي والعلمي بين الفلسفة، والمنطق، والعلوم اللغوية، والفنون الأدبيّة، والعلوم الدينيّة، والفلك، والرياضيات، والطب، وعلوم الطبيعة، وغيرها. إن "النزعة الموسوعيّة"، التي تواصلت لفترة من الزمن بدأت بالتلاشي مع انتشار ظاهرة التفاضل بين العلوم، وهذا التفاضل أدى إلى شرح فكري وقطع للعلاقة البينية بين العلوم، بل تحول إلى سلوك مشين ذاق فيه عمالقة الفكر الغربية والإذلال (بنخود، 2021، ص 5). إلا أن هذه النزعة لم تنقطع مع النهضة الأوروبية انقطاعاً فجائياً رغم تزامنها. بل تم هذا التحول من "الموسوعية" إلى التخصصية" بشكل تدريجي. والعلّة في هذا التدرج عوامل داخلية لتطور العلوم وحركيتها من جهة، والظروف المجالية من جهة ثانية (بنخود، 2021، ص 5).

وهذا يمكننا القول: إن النزعة إلى التخصص ثمرّة طبيعيّة لتطور العلوم، خاصّة من حيث النظريات والمناهج وأساليب البحث ونتائجه.

ويمكننا أن نضع ترسيمة لتطور حركة العلوم على النحو التالي:



مسار تطور العلوم من "التخصصية" إلى "البنينة":

إن النزعة التخصصية التي ميّزت مسار العلوم في القرنين الأخيرين خاصّة، كانت لها فوائد كبرى، ونتائج مثمرة لا تكاد تحصى في اكتشاف ما لم يُكتشف من علم الطبيعة والإنسان، مما أسهم في تطور حياة البشر في مختلف مجالاتها. ومن السهل أن نقارن بين ما جناه العلم في هذه الفترة، والمعرفة العلمية في القرون الماضية من حياة البشرية لنؤكد هذه النتائج.

إلا أن الحرص على معرفة أسرار الظواهر وكشف الجوانب الخفية، والتعمق في النظر والبحث، قد أملى على الباحثين والمهتمين أن يتجهوا أكثر إلى عزل الظواهر بعضها عن بعض، وتقسيمها وتفرع المسارات البحثية وتجزئة العمل. فإذا بالظاهرة تتفرع إلى ظواهر، والتخصّص يتولد عنه تخصصات لا تلبث حتى تميل إلى الاستقلال في لغتها ومنظومتها الاصطلاحية ومفهومها العلمي، ومناهجها، لتنعزل من جديد عن التخصّص الوالد، فضلا عن بقية التخصصات المجاورة، هذا ما أنشأ تخوّفا متزايدا من الإيغال في نزعة تخصصية مبالغ فيها، إذ ينعزل حينئذ أصحاب كلّ تخصّص عن غيرهم، منشغلين بالمشاكل والقضايا الخاصة بهم، دون اهتمام منهم بما يجري في مجالات بحثية أخرى. (بنخود، 2021، ص 7) ولذا نشأت الدعوة إلى الممارسة البحثية البنينة عند بعض المشتغلين في فلسفة العلوم، وعند المهتمين بالآثار الإيجابية والسلبية للعلم والتقنية في حياة الإنسان المعاصر.

لكنّ تلك الخشية لم تكن في الحقيقة الحافز الوحيد، إذ يمكن القول: إنّ الحركة الداخلية في مسار المعرفة العلمية كانت دافعا قويا أيضا إلى البنينة مثلما كانت دافعا إلى التحوّل من الموسوعية إلى



التخصّص. وأية ذلك نشأة تخصّصات جديدة مختلطة، قائمة في منطقة وسطى بين تخصصين أو أكثر، وظهرت دراسات لظواهر كانت على الهامش، أو كانت في حاجة إلى آليات وصف، وطرائق بحث أكثر تركيباً ودقة وتعمقاً (بنخود، 2021، ص 7)، ومن هذه التخصصات المختلطة نذكر: الكيمياء الفيزيائية، الفيزياء البيولوجية، الكيمياء البيولوجية، الهندسة الوراثية، الهندسة اللغوية، علم الاقتصاد السياسي، التاريخ الاجتماعي، علم النفس الاجتماعي، اللسانيات النفسية، علم اللغة الاجتماعي، اللسانيات الحاسوبية، والذكاء الاصطناعي... وغيرها كثيرٌ في العلوم الطبيعية والإنسانية (بنخود، 2021، ص 7).

ونوه في هذا المضمّر إلى التنبيه الذي وضعه الفيلسوف الفرنسي (Morin, 1994) "إدغار موران" (انظر Morin 1994) "بشأن ظاهرة "هجرة المفاهيم، والمصطلحات، والإشكالات والمناهج، من تخصصات ودوائر علمية إلى أخرى". ففي نظره، تعد هذه الظاهرة جديدة بالنظر في مسار العلم عامة، والعلوم الحديثة على وجه الخصوص. فهذه الهجرة تسهم بشكل فعال في إخصاب التخصصات المستقبلية وتسمح بتشكّل تخصصات هجينة لا تلبث أن تستقلّ وتشكّل نظامها الخاص. وخير مثال على ذلك ما اصطُح على تسميته بـ "الثورة البيولوجية" في السنوات الخمسين من القرن الماضي. فقد انطلقت هذه الثورة من الاتّصالات والتعدّيات والتحويلات بين الاختصاصات على هامش الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا (بنخود، 2021، ص 7). وقد ساعدت عوامل أخرى على نشأة الدراسات البيئية وانتشارها، وترتبط هذه العوامل بالحركة الداخلية للعلم ارتباطاً وطيداً. فهي تحصيلٌ طبيعيٌّ لهذه الحركة.

فتاريخياً نلاحظ أن تطور الأبحاث العلمية كان دائماً يرتبط من جهة بالطلب الاجتماعي المباشر والحاجات المجتمعية المستحدثة، ومن جهة ثانية بالمحاورات العلمية التي تجمع العلماء، وبالمنافسة العلمية والعنصرية والمدرسية، وبمصور الأزدهار والسيادة، وكان لزاماً على العاملين في الحقل العلمي التفاعل مع مختلف ما هو متاح علمياً ومعرفياً لتلبية الطلبات والاحتياجات المجتمعية، وأيضاً البرهنة على الطروحات العلمية الموضوعية أو دحضها. ويتطلب ذلك تجميع التخصصات وتضامها وتكاملها في ضرب من العمل الجماعي الذي لا يمكن تحقيق المشروع العلمي بدونه. ويتجلى هذا التكامل في عصرنا الحالي في مجالات عدة نذكر منها على سبيل المثال: المجال اللساني، إذ لا يمكن تطويره بدون تداخله وتفاعله مع مجالات علمية إنسانية أخرى نحو: السوسيوولوجيا، والسيكولوجيات، والجغرافيا... ومجالات علمية دقيقة، نحو: الفيزياء لدراسة الأصوات، والرياضيات للوقوف على المعادلات المنطقية المعتمدة في اللسان، والإحصاء، والمعلومات لآكتشاف الخوارزميات المنظمة للسان، والطب (الجهاز النطقي، والجهاز العصبي، والجهاز السمعي... إلخ) للولوج في علم اللغة الإدراكي أو العصبي.

ويصطلح على تسمية هذا النوع من الأبحاث بـ "الأبحاث ذات الأهداف". وهي مشاريع بحثية تمثل شكلاً من أشكال انفتاح البحث العلمي على المحيط السوسيو-اقتصادي، والبيئي، والتنموي. إنّ هذه

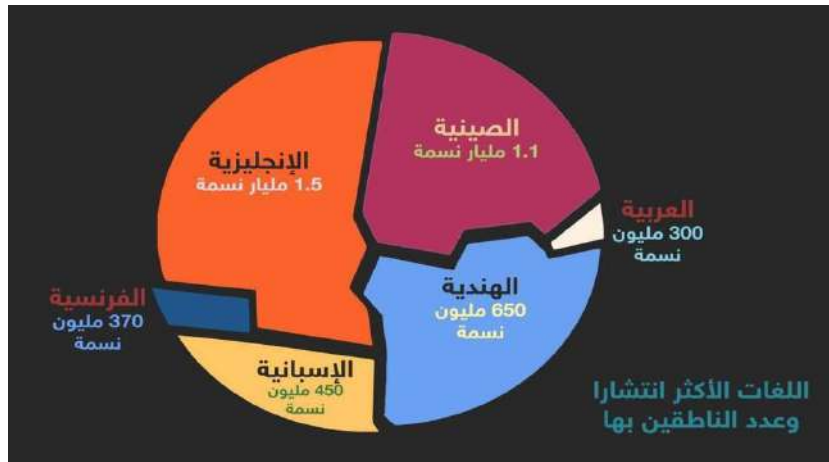


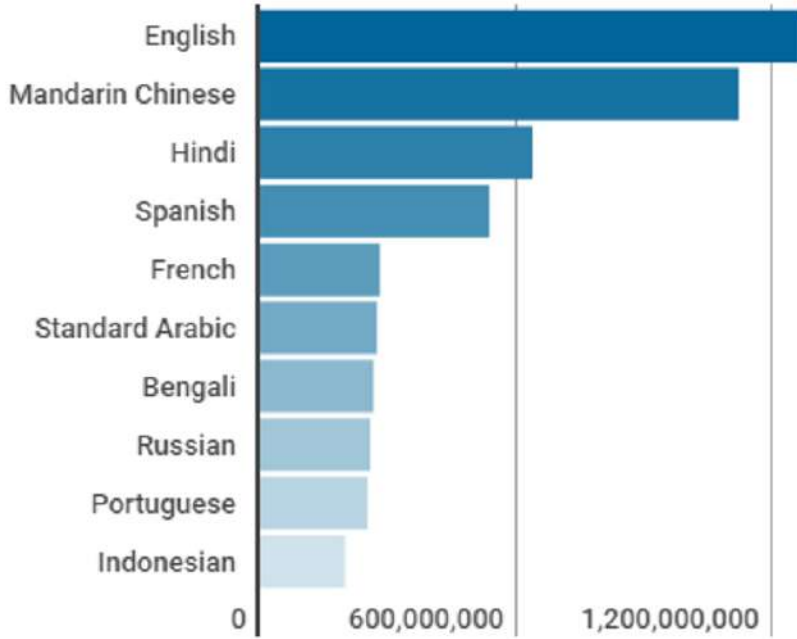
الأبحاث وما مائلها مما يشغل الدول والشعوب المعاصرة تقتضي من بين ما تقتضيه الانفتاح بين التخصصات العلمية الذي قد يصل أحيانا إلى مستوى الاندماج لتحقيق الهدف. (بنخود، 2021، ص 11).

المبحث الثاني: واقع اللغة العربية، وأسباب تراجع مكانتها واقع اللغة العربية:

إن اللغة العربية اليوم تواجه امتحانا صعبا، وخطرا محققا، وتحديا واضحا يهدد كيانها، فعلى الرغم من أنها لغة القرآن الكريم، كتاب الله الذي تولاه الله بالحفظ إلى يوم الدين، فإنها الآن تعاني انحسارا وتراجعا وانحسارا بالنسبة للغات العالم، حيث تحتل المرتبة (السادسة) عالميا في التحدث، و(الرابعة) في الشروع، وعند تحليل موقع الدول التي تتكلم العربية على خارطة العالم نجد أن الدول التي تتكلم العربية قوية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ودينيا وسياحيا لكنها لم تحقق الصدارة، والسبب في ذلك أننا لم نخطط لاستخدام تلك القوة عالميا، وأننا لا نمتلك القوة التواصلية بها، ولا القوة التكنولوجية والمعلوماتية، ولا نمتلك صناعة (اللغة العربية) وفق المناهج والنظريات الحديثة، إضافة للانتباه المتأخر لدور اللغة في التنمية المستدامة (أمهز، 2020).

ومن هنا أدركنا أيضا أنه يجب أن يكون إسهام العرب في بناء مجتمع المعرفة منطلقا من حقيقة مفادها: أن إنتاج المعارف المتنوعة واستيعابها ونقلها والإبداع فيها يكون أكثر فعالية وانتشارا من خلال اللغة الأم، فلا سبيل إلى الوصول إلى مرحلة الإبداع إلا باستعمال اللغة الأم، ولنا في التجربة العربية القديمة خير مثال، فتمتثل الأشياء وتصوُّرها، ومن ثم الإبداع فيها لا يتم إلا باستعمال اللغة الأصلية، فلقد سادت العربية في عصر الموسوعية والبيئية عندما برع العرب في مختلف العلوم، ولذا انتشرت حضارتهم في المشرق والمغرب، ولم تكن العربية عائقا، بل أجبرت الجميع على تعلمها وترجمة المعارف منها إلى لغاتهم.





شكل يوضح ترتيب العربية بين اللغات العالمية

ويستوقفنا مقياس التنافس بين اللغات لنحدد المشكلة:

إن التنافسية بين اللغات تعتمد على مدى انتشارها لفائدتها، ونجاحها الاقتصادي، الذي يعتمد في الأساس على الظروف الاجتماعية لجماعاتها اللغوية الخاصة، ويعتمد أيضا على صلاحيتها الاتصالية للمتحدثين بها، ومدى تكيفها مع متطلبات العصر، فكلما استطاع الإنسان التمكن من اللغة أمكنه معرفة ينابيعها سواء من تراث الأجيال القديمة أو من نتاج المعاصرين (العجروش، 2024).

ولقد حددت اليونيسكو في وثيقة أصدرتها في موقعها الإلكتروني عددا من العوامل التي في ضوءها يمكن تشخيص حياة اللغة وحالتها، ومنها: انتقال اللغة بين الأجيال ودرجة الانتقال، وعدد متحدثي اللغة، ونسبة متحدثي اللغة إلى مجموع السكان، واستجابة اللغة للسياقات الجديدة وللإعلام، وتعليم القراءة والكتابة بها، وتعلم مواد اللغة بها، ومجالات اللغة، وهل تستعمل اللغة في المجالات الرسمية أو هي فقط في المنزل؟ هل تعاني من الازدواجية؟ فمدى انحسار استعمالها في المجتمع مؤشر على قرب موتها (العجروش، 2024).

وبالرغم من تواجد نحو سبعة آلاف لغة منطوقة في العالم، فإنها تُقسّم من حيث الأهمية والتأثير في ظل العولمة إلى: لغات ذات قيمة مرتفعة، وأخرى ذات قيمة منخفضة، وهذا ما حاول إثباته عالم اللغات الفرنسي الكبير «لويس جان كالفلي» حيث قال: إن أوزان اللغات تشير إلى (بورصة) من نوع مختلف، حيث يعتمد على مقياس مركب يشمل: عدد المتكلمين باللغة بوصفها لغة أولى أو (لغة أم)، وعدد البلدان التي



تكون اللغة فيها رسمية، ومعدلات الكتب المترجمة من اللغة وإليها، والموقع الذي تحتله على شبكة الإنترنت، والوزن الاقتصادي للبلدان التي تتكلم اللغة. ووفق هذا المقياس، يشتد التنافس والتفاوت بين اللغات. وينطوي هذا التفاوت على احتكار، مثل الذي يحدث في الاقتصاد، بل قد يكون أشد، حيث تحتكر 5% من اللغات نحو 94% من (السوق) أو سكان العالم، أي أن 6% فقط من البشر يتداولون 95% من اللغات (العجروش، 2014).

معوقات صدارة اللغة العربية:

وبناء على ما تقدم يمكن حصر المعوقات التي تواجه صدارة اللغة العربية فيما يأتي (سواكر، 2018، ص 138-140، وبديرات، والبطاينة، 2016، ص 39، 40):

- 1- افتقاد العالم العربي لمشاريع عربية قومية وفق خطط تنموية لغوية مدروسة ومدعومة.
- 2- الازدواجية بين لغة معيارية مكتوبة، ولغة عامية تواصلية محكية، وطغيان العامية كونها المنطوقة مما يساعد على طمس المعيارية، فمن معوقات دور العربية في تعزيز الذات، الازدواجية اللغوية التي نحياها، والمفارقة العجيبة أننا نتكلم ما لا نتعلم، ونتعلم ما لا نتكلم.
- 3- مشكلة قلة التعريب والترجمة أو ما توصف به العربية من تخلف اللغة عن متابعة العلوم والتقنية والبحث، وتخليها عن احتواء المعارف الإنسانية المستجدة ضمن عصر الحداثة وما بعد الحداثة، عصر العلوم وثورة التكنولوجيا، وهذا ما سبب عدم استخدام اللغة العربية في العلوم، وعدم توحيد هذا الاستخدام في جميع البلدان العربية.
- 4- المواجهة الحضارية اللغوية المتسارعة كجزء من سيرورة العولمة، أو كجزء من الإرث الاستعماري وتأثير لغاته على العالم العربي.
- 5- هناك حقيقة يقر بها الجميع في الوطن العربي مفادها أنه لم يتم أي تحديث يذكر لبنية (محتوى) اللغة العربية وكتابته، ولم يطرأ أي تعديل عليه أو على القواميس أو استحداث للمصطلحات التي تصبغها الجدة في مواكبة تطورات العصر، بدليل أن هناك شبه انعدام في مقابلة عظم المصطلحات الحديثة.
- 6- التعليم العربي عاجز عن تطوير اللغة العربية وعن إعداد التعليم والمعلمين المناسبين للدخول في عصر العولمة، فيما النصوص الرقمية باتت الأهم في عملية إنتاج المعرفة الرقمية.
- 7- جمود الفكر اللغوي، وجمود العلوم اللغوية، فإن جانباً كبيراً من عوائق تأثير اللغة العربية في القيام بدورها المنشود في تقوية الهوية العربية يكمن في عدم تطوير علومها، فعلم اللغة العربية لم يتطور، والمعجم العربي ما زال يعتمد على معاجم سابقة، ودروس النحو والصرف العربي ظلت كما كانت في البصرة والكوفة، والكتابة العربية ما زالت مشكلاتها قائمة، والبلاغة العربية جامدة، وما زالت تحارب لتكون بلاغة جديدة.



8- عدم وجود مراكز موحدة تهتم بدراسة قضايا العصر، سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية أم حضارية فور ظهورها، ومتابعة تطورها، ووضع التصور السليم للموقف إزاءها، بما يعزز إلغاء التنوع والتعدد اللغوي الثقافي ويزرع التفاؤل بثقافة عربية لغوية كونية ناتجة عن التفاعل الإيجابي بين مختلف مراكز الفكر والثقافة، وبين مختلف التخصصات البيئية.

9- إهمال أدوار اللغة المتعددة، كونها رأس مالٍ فكريًا، ولها دور سيادي، ولها دور هام كقطاع اقتصادي، فهي أداة اقتصادية في عملية التنمية في الدراسات الاقتصادية في العالم العربي، وتعزيز اللغة الأم لاعتبار اقتصادي بحت، إلا أن هناك مشكلة جوهرية تكمن في الإنفاق على العربية بدلا من الاستثمار فيها. وعلى الرغم من أن مجال الاستثمار في التقنية واللغة مورد اقتصادي مهم، فإنه معطل أو شبه معطل فيما يتعلق باللغة العربية.

10- ولع المغلوب بمتابعة الغالب والانقياد نحو العولمة، حيث ألع العرب بتقليد الغرب.
11- تهاون العرب في تعزيز لغتهم وضعف المتعلمين فيها، وانغلاقهم على أنفسهم، نتيجة للسلبات التعليمية المختلفة والإحباط في التوظيف والبطالة.

12- ظهور مفهوم خاطئ للقومية، يعمل على فهم القومية على أنها نقيضٌ للإسلامية.
13- تخلي الإعلام العربي عن مهمته في تكوين الرأي العام المنادي بالنهوض بالعربية، وعن دوره في تعزيز اللغة ونشرها، فكرا وثقافة وحضارة (سواكر، 2018، ص 145).

كما أنه يمكن إرجاع ذلك أيضا إلى عدد من العوامل، أهمها ما يلي (ابن رمضان، د.ت، ص 15، 16):
1- الخطط العالمية الأجنبية التي وضعت سياساتها متخذة من المجتمع العربي مجالا خصبا لانتشار اللغة الأجنبية ومصطلحاتها لتضمن الريادة اقتصاديا.

2- تلك الألفاظ التي فرضتها تحديات العولمة، وهي الألفاظ الجديدة التي أصبحت تزامنها وتعيش على حسابها، سواء ما يجري على الألسنة أو ما تكتبه الأقلام، أو ما يدور في وسائل التواصل.

3- الفجوة بين العربية المنطوقة ولهجاتها (المتعددة)، والعربية المكتوبة (الواحدة).

4- الخطر المحدق المتمثل في: "ما نتعرض له من هيمنة سياسية وثقافية واقتصادية وتقنية أجنبية شاملة، من أخطر مظاهرها وجود لغة غير لغتنا على ألسنتنا ومنطوقنا اللغوي اليومي العام" (ابن رمضان، د.ت، ص 15، 16)، وهذا أدى لانحسار تدريجي للغة العربية أمام اللغات الأخرى والإنجليزية خاصة، سواء أكان في التواصل اللغوي اليومي، أم في المجال الأكاديمي، أم في سوق العمل والصناعة والتجارة... إلخ (العجروش، 2014).

5- إغفال التنمية البشرية المستدامة، وهذه لا تتحقق إلا بالاستثمار الصحيح في الإنسان وخاصة معرفته، فاللغة هي وعاء المعرفة ولاسيما معرفته العلمية والتقنية، ويجب الإلمام بأن دور اللغة العلمية

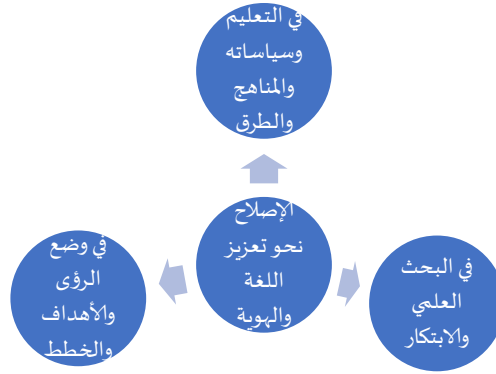


والتقنية في تحسين مردود القوى العاملة مهم جدا، أي باللغة الأم يتعاظم دور اللغة بدرجة كبيرة مع التوجه نحو الاقتصاد المبني على المعرفة. ولغتنا باتت في منافسة شرسة مع لغات أجنبية في عقر دارها مما ساعد على انحسار وهج حضارتها المجيدة.

6- الإعلام العالمي الموجه، والمحتوى المنافس على شبكات الإنترنت.

وتبين لنا أن الإصلاح يكون باعتماد الدراسات البنائية لتوحيد الجهود العربية لدعم القوة المعرفية

العربية في أمور مهمة يمكن ترسيمها في الشكل التالي:



المبحث الثالث: أنواع الدراسات البنائية ودورها في تعزيز اللغة العربية

أهم العلوم البنائية التي تعزز الهوية العربية اللغوية:

يرى بعض الباحثين أن المتخصص يجب أن يلم بتخصص - على الأقل - في أحد المجالات الآتية لكي يتمكن من الاستجابة للتحديات المعاصرة (هويد، وعباسي، 2020، ص 148-160)، وهذه العلوم هي: علم اللغة العربية - البرمجية العصبية، علم اللغة العربية - النفسية، علم اللغة التربوي، علم اللغة الاجتماعي، أو علم الاجتماع اللغوي، علم الأسلوب (هويد، وعباسي، 2020، ص 148-160)، الأسلوبيات اللسانية، الأسلوبيات الوظيفية، علم اللغة التداولية (هويد، وعباسي، 2020، ص 148-160)، علم الجغرافية اللغوية أو الأسلوبية، وقد توسع فيه د سعد مصلوح فقال: "والعلم الحادث الذي نحاول أن نكسب له الشرعية المعرفية في الوجود هو ما نقترح المصطلح على تسميته "الجغرافية الأسلوبية"، وصولاً لنسبه بالجغرافية اللغوية، التي هي علم قار عرف طريقه إلى ساحة الفكر اللساني في الربع الأخير من القرن التاسع عشر لظروف علمية اقتضت وجوده على ما سيأتي بيانه" (مصلوح، 1994، ص 12).

وكذا علم التحليل التقابلي، أو الدراسات المقارنة (علم اللغة المقارن)، وعلم الأسطورة العربي (علم تحليل الأساطير العربية) (هويد، وعباسي، 2020، ص 155)، والأدب العربي في شبه القارة الهندية، والأدب



العربي في شبه القارة الهندية الباكستانية وفي آسيا الصغرى، وعلم مقدار الحروف: (علم العروض - موسيقى الشعر)، وقد تحدث عن هذا العلم الشاعر الأردني أنوار حسين الكهنوي الملقب بـ"أرزو" في رسالة "ميزان الحروف"، فقد تحدث عن قدر الصوت للحروف والألفاظ (هويد، وعباسي، 2020، ص 155)، وكذا علم الإقباليات الذي أقره العالم محمد إقبال (إقبال، 1998، ص 294، هويد، وعباسي، 2020، ص 158-159).

ومنها أيضا علم الأدب النسائي العربي، وعلم اللغة النسائية العربية، وعلم لسانيات النص العربي، وعلم النقد التطبيقي، والنموذج الأمثل لذلك هو الإمام عبد القاهر الجرجاني ونقاد القرن الرابع السابقون عليه، وعلم النقد النظري، والنموذج الأمثل لذلك محاولات قدامة بن جعفر، ومحاولات حازم القرطاجني، وعلم اللغة الحاسوبية: (يجمع اللغة والحاسوب)، وعلم اللغة العربية السياسي، وعلم اللغة العربية - التطبيقي: (اللسانيات التطبيقية)، وعلم فلسفة اللغة، أو (الاتجاهات المعاصرة في اللغة والأدب، أو علم الكلام الجديد والفلسفة الجديدة وعلم الاقتصاد)، وعلم الترجمة الاقتصادي، وعلم اللغة الجنائي أو القانوني، وعلم اللغة والتنمية المستدامة، وعلم المكتبات والمخطوطات والوثائق العربية، وعلم الخط العربي وفنون الفتوحات العربية.

وهناك الكثير من العلوم والمجالات التي فتحت آفاقها للتكامل والتضاييف وخدمة البشرية أوردنا بعضا منها على سبيل الذكر لا الحصر، ولعل القرن الحادي والعشرين يحمل في طياته العلوم الجديدة والتخصصات البيئية التي تحافظ على اللغة العربية وهويتها وترقى بدورها الريادي في التنمية المستدامة وأهدافها.

إن هذه العلوم والدراسات البيئية تقوم بدور أساسي، وبارز في تعزيز مكانة اللغة العربية، ويتحقق ذلك من خلال الآتي:

أولاً: في وضع الخطط والرؤى والسياسات والأهداف اللغوية العامة للعربية

إن أولى خطوات التخطيط اللغوي والسياسات اللغوية هي: التعرف على الواقع الذي نعيشه ونسعى إلى تحسينه أو تغييره، فلغتنا المعجزة بحاجة ملحة للتعزيز عن طريق وضع خطط للسياسة اللغوية العربية، وربطها بخطط التنمية واقتصاديات اللغة، حيث أضحت مصائر اللغات والشعوب رهن اقتصاداتها، فكلما نشط اقتصاد لغة زاد انتشارها والإقبال عليها، واللغة الأكثر انتشارا ترتبط ارتباطا وثيقا بدولة تمتلك اقتصادا أقوى، واللغات الأهم في العالم هي للاقتصادات الأكبر والعكس صحيح، كما أن وجود لغة وطنية رسمية واحدة معيارية هو ميزة اقتصادية، ويقلل من ما يسمى بالتكلفة التنظيمية.

ومن هنا يجب أن نوحّد التخطيط اللغوي العربي، الذي هو: "الجهود المنظمة من قبل الحكومات والهيئات أو الأفراد للتأثير في وظيفة اللغة وبنيتها واكتسابها في مجتمع ما"، وأن نقدم السياسة اللغوية العربية الحكيمة، وهي: "المنطلقات والموجهات الرئيسة التي يضعها صاحب القرار لتوجيه الشأن اللغوي في مجتمع ما، وتنبتق منها أنظمة وقوانين ولوائح ومبادرات لغوية".



ثانياً: في وضع سياسات وخطط للتعليم ومناهجه وطرقه في المدارس والجامعات إن لغتنا العربية يتعلمها الجيل منذ الصغر في مدارسنا؛ من أجل تلبية احتياجات التواصل في المجتمع، والمتأمل في ذلك يلحظ ما يلي:

- عندما كان الجيل الأول يدرس من الكتاب وعلى يد المشايخ ويتعلم القرآن والعربية معاً بلا فصل بين التخصصات، كان التحصيل العلمي والمخزون المعرفي والثروة اللغوية لدى الجيل أكبر بكثير من الجيل الحالي.

- عندما كان العرب يخافون على عربيتهم ولغة كتّابهم، وكانوا يتوارثون ذلك الخوف أباً عن جد أبداعنا ولم يسبقنا أحد.

من هذا المنطلق فإن حتمية الإصلاح في التعليم السياسي والاقتصادي والثقافي يعد ضرورة ينبغي الإسراع فيها، فإصلاح نظم سياسات التعليم أو التكوين يمثل عنصراً حيوياً في هذا الإطار، على اعتبار أن العولمة موجهة في أصلها نحو كيان المواطن العربي، وتستهدف أفكاره وقيمه، ومن ثم لا بد من إيجاد قوة بشرية مدربة ومؤهلة قادرة على استيعاب التطورات المرتبطة بظاهرة العولمة، كما أن التعليم بمختلف أنواعه يشكل الدعامة الرئيسية لجهود التنمية للموارد البشرية؛ لذا ينبغي إيلاؤه العناية بالتطوير والتحديث على اعتبار أن التعليم يتقاطع مع العولمة في أكثر من موقع، فتورة المعلومات والاتصالات الحديثة بدأت بإحداث ثورة في أساليب التعليم والوسائل المستخدمة في الحصول عليه (سواكر، 2018، ص 138، 139، وبديرات، والبطاينة، 2016، ص 39).

وهنا فإن علينا إدراك ما يلي:

- ماذا نريد من التعليم؟ فمن الضروري أن يكون التعليم -أيّاً كان مجاله- مستقبلياً، ولا يتحقق ذلك الأمر دونما إنجاز الأغراض التي تؤدي إلى الغرض الخلقي والمادي والإنساني العام، يقول محمد مرسي عن التعليم الحقيقي بأنه: «هو الذي يهدي الإنسان إلى كيفية الحياة، ويقوم على الاهتمام والعناية بالعلوم العملية والتقنية بدور فعال في إعداد المتعلم لاكتساب المهارات الأساسية للحياة الكريمة، بالإضافة إلى العلوم الإنسانية، والتعليم الجديد في القرن الحادي والعشرين يتجه نحو الحياة الفاضلة التي تركز على عدة مفاهيم أو أصول عامة هي:

أ- الحاجة إلى السلام ب- حل المشكلات الإدارية ووضع خطة للمستقبل ت- التعامل مع الناس ث- الاتصال مع الآخرين ج- متابعة التغيير الاجتماعي ح- تطوير الإنسان لنفسه» (أعظم، 2000، ص 36، وهويد، وعباسي، 2020، ص 140).

واليوم، يقوم التعليم في أساسه على نقل مجموعة من الخبرات والمعارف إلى المتعلمين قصد مواجهة الحياة، وتحصيل مختلف المعلومات، ومن يتأمل العملية التعليمية في معظم البلدان العربية يجد أن هناك

قصورا واختلافا، والعملية التعليمية يشوبها بعض العراقيل والمشاكل التي تقف عائقا أمام استيعاب التلاميذ، فغالبا ما يبدأ تعليم العربية لأبنائها من بداية التعليم الابتدائي، ويستمر إجباريا في مراحل التعليم العام كلها، لكن نوع التعليم، وحجمه، والكتب، واللهجة، وثقافة المعلم ومخزونه ومهارته، والوقت المخصص له يختلف من بلد عربي لآخر، وتعليم العربية اليوم يشهد ضعفا، يرجع في أساسه إلى غياب المنهج العلمي التطبيقي الموحد، الذي يدرس اللغة من الصوت، والصرف، والمعجم، والنحو، والدلالة، والسياق، والمقام...، وفق المناهج العلمية الحديثة، التي تدمج بين العلوم الإنسانية والتطبيقية.

الأمر الذي يفرض وضع خطط إستراتيجية للتعليم المبكر تكون مناسبة لتعديل الواقع العربي، وهنا تأتي البينية التي تفرض تفاعل علوم وتخصصات مختلفة، لإخراج كتب موحدة عربيا باللغة الفصحى، وبمناهج وتقنيات حديثة وطرق تدريس مناسبة من قبل شراكات بين الوزارات تكون ملزمة للمعلمين، مع انتقاء الأفضل لمرحلة تأسيس الطفل.

تقتضي الدراسة البينية تخطيط المنهج وتأسيس بنائه وتنظيم عناصره من خلال التعرف على فنيات المادة التعليمية، وفنيات الوحدات التعليمية، وتحديد ميادين الدراسة وموضوعاتها وتوزيعها توزيعا منطقيا، ومراعاة مراحل النمو لدى التلاميذ، والتدرج والانسجام بما يلائم أوضاعهم ويساعدهم على خوض غمار القفزة الهائلة نحو التقدم والرفق في الدراسات العربية، فمن الضروري أن يكون التعليم والاستعمال بلغة واحدة راقية، لأن من عقيات تعليم العربية لأبنائها اللهجة العامية، التي تمثل انحرافا لغويا، فلا بد للمعلم من تقريب العامية من الفصحى، أو الالتزام باللغة الفصحى، فكثيرا ما يلجأ المدرسون إلى العامية في الدرس، وفي القصص التي تؤثر في لغة التلميذ، وتخلق عنده تذبذبا لغويا، والبينية هي الحل من خلال تدريب المعلمين على تقديم المخزون المعرفي العربي بالفصحى للحفاظ على سلامة التحصيل اللغوي عند المتعلمين على مستوى الدول العربية.

- علينا أن نؤمن بأن العربية تحتاج إلى الدراسات البينية في تعديل المناهج الرائجة في اللغة العربية وأدائها من خلال إدراج المقررات الآتية (هويد، وعباسي، 2020، ص 148):

1- اللسانيات النظرية: وتعنى بدراسة الأصوات اللغوية دراسة فيزيولوجية وفيزيائية وسمعية دماغية، حيث تدرس القواعد التي تصوغ الكلام "الصوتيات والنحويات والدلالات"، وكلها فروع للسانيات النظرية.

2- اللسانيات التطبيقية: وتبحث في الوظائف التربوية للغة من أجل تعليمها وتعلمها وتبحث أيضا في الوسائل والتقنيات المنهجية (البيداغوجية) التي من خلالها يتم تعليم اللغة وتعلمها.

3- اللسانيات الأنثروبولوجية: وتبحث في الصلة التي تربط اللغة بأجناس البشر، وكيفية تقسيم هذه لأجناس للغة طبقا للواقع الفيزيائي الذي يحيط بها.

4- اللسانيات البيولوجية: وتبحث في العلاقات القائمة بين اللغة وبين الدماغ؛ لمعرفة البنية اللغوية - الإدراكية عند الإنسان وكيفية تطورها، وبعبارة دقيقة: إنها تريد معرفة "سر صناعة الكلام" بعبارة الجاحظ، من أجل أن تتوصل أيضا إلى كيفية نشوء الأمراض اللغوية عند الصغار والكبار كالتأتأة والفأفة والتمتمة والتعنتة والثغة والحبسة... إلخ.

5- اللسانيات الرياضية: "وتبحث في اللغة من أجل تطويعها في أطر رياضية وذلك لحوسبتها في الحاسوب بعد ضبط قواعدها الصوتية والنحوية والدلالية وجعلها أكثر تجريدية من أجل تكثيفها ووضعها في برامج معينة تفيد في الدقة والعلمية والسرعة القصوى في البحث اللغوي من جهة، وتفيد في الترجمات الآلية من جهة أخرى، وهذا ما عرفه النيويون بعلم اللغة المدونة.

ثالثا: دورها في الاهتمام بالبحث العلمي والابتكار والدراسات العليا

فلقد "أصبحت قوة الدول وقدراتها في التأثير على مجريات الأمور والتحكم في مصائرها ومستقبلها تقاس بالقوة المعرفية، كما أصبحت ظاهرة المعرفة تتحرك معنا في كل مجالات الحياة وفي ميادين المعلومات والإبداع والسياسة والتعليم والصناعة. وبذلك تحولت المعرفة إلى قوة في حد ذاتها" (اليونسكو، 2019)، و«كلما ظلت اللغة متداولة في المجتمع، وكثر الإنتاج العلمي والثقافي بها أمنت من الزوال» (العجروش، 2014)، و"بقاء اللغة مرهون بما يُتداول فيها من إبداع وابتكار علمي وثقافي" (العجروش، 2014).

إن دارس العلوم والعربية والآداب والباحث فيها الآن تصادفه مجموعة من العوائق عند استخدامه للغة العربية في تسجيل أبحاثه، وهي التي يتحجج بها دعاة التغريب، ومن هذه العوائق:

1- عدم وجود رصيد علمي معاصر كبير مكتوب باللغة العربية، يمكن أن يعتمد عليه الباحث في أي علم من العلوم الطبيعية أو الطبية أو غيرها.

2- أن الأبحاث والمؤتمرات العلمية والندوات العالمية تدار بالإنجليزية، وأن كتابة الأبحاث بالعربية سوف يؤدي إلى عزلة الباحثين عن المستجدات العالمية.

3- اللغة العربية نفسها تفتقر إلى المصطلحات العلمية التي تلي حاجة العالم المتخصص.

4- أن أكثر المبتكرين في مجالات العلوم المختلفة ليسوا عربا ولا لغتهم العربية.

5- أن العلماء العرب وأساتذة الدراسات العليا يفتقدون الحماسة لاستخدام العربية في كتابة أبحاثهم العلمية، أو في التدريس بها في الجامعة، لأن استخدامهم اللغات الأجنبية يكسبهم وجاهة اجتماعية ومكانة علمية، وتفرضه عليهم جامعاتهم غالبا.

والحل من وجهة نظرنا يكمن في تعريب العلوم، فاستخدام اللغة العربية والإبداع العلمي عند العرب، والإحساس بالهوية العربية عناصر متلازمة، قوة وضعفا، فإذا أردنا تنمية الإبداع وتقوية الهوية



العربية فعلينا استخدام اللغة العربية في تقييد العلوم، وتدرسيها، والبحث بها في كافة مجالات العلم، إذ من العوامل التي تؤدي إلى ضعف الهوية عدم ثقة أبناء الوطن في أن اللغة التي يتكلمون بها قادرة على نقل العلوم وتقييدها؛ لأن اللغة ليست مجرد وسيلة للتخاطب والوفاء بالاحتياجات اليومية فقط، بل هي صورة من منطق العقل الجمعي للأمة المتحدثة بها، وهي مظهرها العقلي والمعرفي والوجداني، وخازنة أفكارها وتراثها، والمعبرة عن شخصيتها وأنماط تفكيرها، بل إنها جزء من الذات.

فإذا ما اختلت الثقة بهذه اللغة اختل الشعور بالهوية القومية، وإذا ما اختل الشعور بالهوية كان الإحساس بالدونية الذاتية بالنسبة لثقافة الغير، وحلّت بالرؤوس أدواء التبعية العلمية والتقليد، ومات الابتكار الذي هو وليد الثقة في النفس، وإذا ما اختلت هذه الثقة في اللغة وفي النفس استخدم أبناء هذه اللغة لغة أخرى في التعليم والتعلم، فأصبحوا يتكلمون فيما بينهم بلغة، ويتعلمون ويعلمون ويبحثون ويفكرون بلغة أخرى. وهذا هو الحال الآن بالنسبة للغة العربية، كما هو الحال دائما مع كل متخلف عن ركب الحضارة.

فالعرب الآن يتكلمون العربية أو العاميات العربية، لكنهم يتعلمون أكثر العلوم باللغات الأجنبية، ويبحثون بهذه اللغات في الجامعات العربية -إن كان ما يمارسونه الآن يسمى بحثا علميا- بل إن الأقسام التي كانت قد عرّبت علومها منذ زمان بعيد عادت اليوم لتفتح أبوابها للتعليم بالإنجليزية، وفيما يتعلق بدور المترجم في التطوير اللغوي والعلمي وتوطين التقنية، نقول: إن الترجمة أثّرت اللغة العربية وزادت من رصيدها اللغوي بمفردات وعبارات ومصطلحات ومعان جديدة في العلوم والتقنية والعلوم الإنسانية، ومكّنتها كذلك من استنباط طرق تراكيب مختصرة ومنطقية تناسب السرد في المجال العلمي والتقني على وجه الخصوص.

المبحث الرابع: اللغة والاستثمار الاقتصادي

يعد الاستثمار اللغوي نشاطا اقتصاديا لغويا، موضوعه اللغة (العجروش، 2014)، فمفهوم (اقتصاديات اللغة) أوسع من مفهوم (الاستثمار اللغوي)، ف"الاستثمار اللغوي" يعرف: "بأنه نشاط اقتصادي موضوعه اللغة، وهو لا يخرج عن الممارسات الاقتصادية التي تتخذ من اللغة موضوعا لها، ينحصر في الانطلاق من زاويتين؛ إحداهما: هي اللغة، والأخرى: هي الاستثمار" (الزراعي، 2015، ص 14) و"اقتصاديات اللغة" تعرف بأنها: "دراسة القضايا اللغوية من منظور اقتصادي) أو (الإفادة من الاقتصاديات النظرية الرائجة، واستعمال مفاهيمها، وأدوات علم الاقتصاد لدراسة العلاقات التي تسم المتغيرات اللغوية مع التركيز بصورة أساسية على تلك المتغيرات" (الفهري، 2013، ص 251).

إذ يتناول الباحثون في قضايا اقتصاديات اللغة جوانب من قبيل التنوع اللغوي في المجتمع وانعكاساته الاقتصادية، والسياسات اللغوية وكلفتها ومردودها الاقتصادي، والرخاء الاقتصادي وانعكاساته اللغوية،

والعلاقة بين اللغة والهوية الوطنية والاقتصاد، والموارد اللغوية واستثمارها، وتظهر مفاهيم اقتصاديات اللغة، والاستثمار اللغوي، والصناعة اللغوية، وعلاقتها بالتخطيط اللغوي والسياسة اللغوية. فالدول تتسابق لضخ رؤوس أموال كبيرة للاستثمار اللغوي رغبة في تنمية لغوية واستثمارية، وتحقيق عائدات اقتصادية كبيرة مباشرة وغير مباشرة، كما أننا بحاجة ماسة إلى المزيد من الدراسات البنائية حول الاستثمار في اللغة العربية، وللإجابة بعمق حول مكامن الخلل، واستقصاء بعض حالات الاستثمار اللغوي الناجحة (العجروش، 2024). فاللغة في بعدها الاقتصادي توفر (قيمة مضافة) للتعاملات الاقتصادية؛ فالحياة الاقتصادية لا تتم دون تعاملات واتصالات، واستخدام اللغة العربية (والتي عادة ما تكون اللغة الأم) سواء في المجتمع أو عالميا، سيكون الأقل تكلفة والأكثر سهولة ووضوحا وأمانا وعائدا (العجروش، 2024).

كما أننا نؤيد القائلين بأن اللغة العربية تخلق (قيمة اقتصادية)؛ كونها المادة الخام في الصناعات الإبداعية وخاصة الثقافية منها، وتعمل على تكامل هذا القطاع (العجروش، 2024)، ويمكن اعتبار اللغة العربية (سلعة اقتصادية) كونها موردا من موارد (الأصول الغير مادية)، وهي أقرب لأن تكون (سلعة عامة) جزئيا؛ فالمصرف من المال والوقت والجهد في اكتساب لغة يقابل الاستثمار الاقتصادي في أصل له عائد دائم (العجروش، 2024).

وللغة خصائص اقتصادية مثل: القيمة، والتكلفة، والعائد، والمنفعة، وتعتبر جزءا من رأس المال البشري ورأس المال الاجتماعي، وأصلا من الأصول غير المادية (العجروش، 2024)، وعند ربط مؤشر التنافسية العالمية نجد أنه كلما كانت قوة اللغة أعلى زادت تنافسية الدولة. ونخلص من ذلك إلى أن الدراسات أثبتت أن الكفاءة في إجراءات المعاملات، وتداول الأصول غير المادية (كأبحاث الفكر، والمعرفة، والتكنولوجيا) وكيفية تداولها باعتبارها وسيلة نقل، مثل وسائل النقل المعروفة في تبادل السلع، لها دور كبير في الاقتصاد المعرفي والتنمية المستدامة، حيث إن قضايا اقتصاديات اللغة أثرت في التنمية المستدامة، التي تنطلق من زوايا ثلاث (ميراتي، 2014، ص8)، هي:

1- النمو الاقتصادي بالاعتماد على المعرفة، ووعاؤها اللغة.

2- التنمية المجتمعية البشرية وقوامها الاهتمام باللغة والثقافة والقيم والتربية.

3- ثقافة الحفاظ على البيئة وضمائها للأجيال.

وعلينا أن نؤمن بأهمية الاستثمار اللغوي، "فدور اللغة حاسم وجوهري في مجتمع المعرفة؛ إذ ثمة تفريق بين جانبين رئيسين للغة من الناحية الاقتصادية في مجتمع المعرفة: الأول: النظر للغة بوصفها أداة في



الاقتصاد وفي عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية للأمم، فاستعمال اللغة يوفر نقل المعرفة، والآخر: بين أفراد المجتمع ومؤسساته، وهي وسيلة التواصل في داخل منظومة العلم" (المحمود، 2018، ص 57). ومن خلال الاطلاع على أدبيات السياسة اللغوية والتخطيط واقتصاديات اللغة باستعمال الدراسات البيئية، يمكن أن نجد أن الممارسات العملية الرئيسة التالية في سياق اقتصاديات اللغة وعلاقتها بالتخطيط اللغوي والسياسة اللغوية هي الأنسب (المحمود، 2018، ص 59):

1- النظر للغة كمورد استثماري جدير بالدول العربية أن تفيد منه بصورة فاعلة لتحقيق عائدات مهمة للدخل القومي، ويتحقق ذلك من خلال مشاريع عديدة مثل: تعليم اللغة لغير الناطقين بها في الداخل والخارج.

2- الإفادة من التقنية لإقامة مشاريع لغوية، والنشر التعليمي، وغير ذلك بهدف العائد المادي، وخلق الوظائف.

3- النظر للاقتصاد كداعم للشأن اللغوي من حيث استغلال مكانة الدولة الاقتصادية لدعم لغتها وحضارتها وتمكينها، ولعلنا هنا نورد مقولة وزير الاقتصاد الألماني: "حينما تريد أن تشتري -بضاعة- منا؛ ليس هنالك حاجة لأن تتحدث الألمانية؛ لكن حينما تريد أن تباع -بضاعة- يجب عليك ذلك"، وهي إشارة واضحة إلى استغلال البعد الاقتصادي لدعم مكانة اللغة الألمانية، وتعزيز مكانتها عالمياً" (المحمود، 2018، ص 59). وفي سياق ما ذكرنا أعلاه في اقتصاديات اللغة وعلاقتها بالتخطيط اللغوي والسياسة اللغوية، يمكن أن نحدد الممارسات العملية الرئيسة التالية: "النظر للغة كمورد استثماري يجدر بالدولة الاستفادة منه بصورة فاعلة لتحقيق عائدات مهمة للدخل القومي، والنظر للاقتصاد كداعم للشأن اللغوي" (المحمود، 2018، ص 57).

وبعد الدراسات البيئية التي اهتمت بإظهار دور اللغة في الاستثمار والاقتصاد ظهرت أنشطة الصناعة اللغوية (المحمود، 2018، ص 57)، "فلقد ظهرت الدعوة إلى الأنشطة اللغوية لتيسير التواصل بين أصحاب اللغات المختلفة، كما في الاتحاد الأوربي أو كندا، وقد أنشئت روابط مختلفة للصناعة اللغوية مثل: رابطة الصناعة اللغوية الكندية، والرابطة الأوروبية للصناعة اللغوية، ويدخل ضمن أنشطة الصناعة اللغوية ما يلي:

1- الترجمة بكافة أنواعها. 2- التقنيات اللغوية.

3- المعالجة الحاسوبية للغات 4- تعليم اللغات لغير الناطقين بها" (المحمود، 2018، ص 57).

ومن المقترحات لنصرة العربية لغة وهوية في ضوء ما تقدم:

• اشتراط الدول العربية المتقدمة على العاملين فيها إجادة قدر معين من لغتها العربية الرسمية.



- اشتراط الجامعات لقبول الراغبين بالدراسة فيها اجتياز برامج عالمية باللغة العربية تناظر اختبارات الإنجليزية.
- ضرورة وجود رابط بين تعلم لغة البلد المضيف وإقامة المهاجرين، واللاجئين والمستثمرين، فهذا يؤثر اقتصاديا على دخلهم؛ وهذا ما تشترطه بعض الدول لتعلم لغتها قبل الحصول على تصريح الإقامة أو أي فرصة عمل.
- الانتباه إلى العائد الاقتصادي للمهن (الإثنية) أو العرقية، والمنعكسات الاقتصادية للعوامل الاجتماعية.
- قياس حصة اللغة في الناتج المحلي الإجمالي من خلال تحديد القطاعات والسلع والخدمات التي يكون للغة دور فيها.
- قياس القيمة الاقتصادية للغة (الفائدة الاقتصادية منها): من خلال عدد المتكلمين بها كلغة أم، وعدد المتكلمين بها كلغة ثانية، أي: من غير الناطقين بها.
- الانتباه للثمن الاقتصادي الباهظ للتعدد اللغوي داخل الدولة، فالنمو الاقتصادي يتناسب طرديا مع أحادية اللغة الرسمية، ويرى علماء الاقتصاد: أن البلاد المجزأة لغويا بشكل كبير بلاد فقيرة دائما؛ لذلك سعت عدة دول باعتماد لغة رسمية واحدة تدرس العلم والتكنولوجيا فيها وترجم لها رسميا، لدواعٍ اقتصادية بجانب الدواعي الأخرى، منها: سنغافورة، كوريا، ماليزيا.
- العمل على جعل اللغة العربية اللغة الثانية في العديد من دول العالم، فهناك دول حرصت على تعليم أبنائها لغة أخرى غير لغتها للمردود الاقتصادي، منها: السعودية عندما قررت إدخال تعلم اللغة الصينية في مناهجها، وتركيا التي أضافت اللغة العربية بشدة مجددا إلى مناهجها التعليمية كلغة ثانية اختيارية، وتشجيعها على استخدام العربية في المناطق السياحية المزدحمة بالعرب، وكوريا الجنوبية التي تدرّس العربية في ست جامعات، وجعلتها مادة رسمية للقبول في الجامعات، وهذا مؤشر إلى ثقل المردود الاقتصادي للغات في العلاقات الخارجية بين الدول (العجروش، 2014).
- توحيد الجهود على المستوى العربي من أجل التوافق بين اللغة المكتوبة والمنطوقة، لأنه يتناسب طرديا مع النمو الاقتصادي للدولة، حيث تُرجع بعض الدراسات قوة اقتصاد ألمانيا مقابل إيطاليا إلى كون الأولى تعتمد الفصحى وتتحدث بها أكثر من العامية.
- وضع آلية لتسهيل تبادل السلع والخدمات والمعلومات للأصول غير المادية (تبادل المعلومات المنتجة) بين الدول عن طريق اللغة (العلمية والتكنولوجية)، كسهولة تبادل السلع والخدمات للأصول المادية عن

طريق المال أو النقد؛ فاللغة تعد أداة -مثل النقود- تنطوي على تسهيل تلبية خيارات الأفراد وتوسيع مجال العمل لديهم.

■ الحرص على استعمال العربية في منصات التواصل وعبر وسائل الإعلام، فللغة بورصة تخضع لها اللغات تماما كبورصة العملات، ويمكن إسقاط حالات التنافس بين السلع، أيضا على اللغات، فهذه الأخيرة تكسب أو تخسر متحدثين عند انتقالها من جيل لآخر، عندما يتوقف استخدامها وسيلة للاتصال.

■ الاهتمام بالممارسات العالمية في الاستثمار اللغوي والتي تتواءم مع واقع العربية (المحمود، 2018، ص 62)، ومنها: الصناعة المعجمية - تعليم اللغة للناطقين بغيرها - الترجمة والتعريب - التقنيات اللغوية واستخدام الذكاء الصناعي لتوجيه المتعلمين وتقويمهم - الحوسبة اللغوية للعربية وزيادة المحتوى على الشبكة، وغيرها.

النتائج:

تعيش اللغة العربية اليوم تراجعاً وانحساراً بالنسبة للغات العالم، حيث تحتل المرتبة (السادسة) عالمياً في التحدث، و(الرابعة) في الشيعوع، رغم أن الدول التي تتكلم العربية قوية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ودينياً وسياحياً، نظراً لعدم استخدامها تلك القوة عالمياً، ولأنها لا تمتلك القوة التواصلية بها، ولا القوة التكنولوجية والمعلوماتية، ولا تمتلك صناعة (اللغة العربية) وفق المناهج والنظريات الحديثة، إضافة للانتباه المتأخر لدور اللغة في التنمية المستدامة.

أن إنتاج المعارف واستيعابها ونقلها والإبداع فيها لا يكون أكثر فعالية وانتشاراً إلا من خلال اللغة الأم، فلا سبيل إلى الوصول إلى مرحلة الإبداع إلا باستعمال اللغة الأم.

أن وضع اللغة العربية في مكانها المناسب، واستعادة صدارتها بين لغات العالم، لا يتحقق إلا بعدة أمور، منها: اعتماد الدراسات البيئية؛ لتوحيد الجهود العربية، في دعم القوة المعرفية العربية في كافة المجالات.

من عقبات تعليم العربية لأبنائها: اللهجة العامية، التي تمثل انحرافاً لغوياً، فكثيراً ما يلجأ المدرسون إلى العامية في الدرس، وفي القصص التي تؤثر في لغة التلميذ، وتخلق عنده تذبذباً لغوياً، والدراسات البيئية هي الحل، من خلال تدريب المعلمين على تقديم المخزون المعرفي العربي بالفصحى؛ للحفاظ على سلامة التحصيل اللغوي عند المتعلمين على مستوى الدول العربية.

تحتاج اللغة العربية إلى الدراسات البيئية في تعديل المناهج الرائجة في اللغة العربية وآدابها، من خلال إدراج المقررات الآتية: اللسانيات النظرية، واللسانيات التطبيقية، واللسانيات الأنثروبولوجية، واللسانيات الرياضية.



يكن تعزيز مكانة اللغة العربية في: تعريب العلوم، وعدم تدريسها للطلاب باللغات الأجنبية، فاستخدام اللغة العربية، والإبداع العلمي عند العرب، والإحساس بالهوية العربية عناصر متلازمة، قوة وضعفا، فإذا أردنا تنمية الإبداع وتقوية الهوية العربية فعلينا استخدام اللغة العربية في تقييد العلوم، وتدريسها، والبحث بها في كافة مجالات العلم.

من أسباب ضعف الهوية عدم ثقة أبناء الوطن في أن لغتهم الأم قادرة على نقل العلوم وتقييدها؛ ولم يدكوا أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتخاطب والوفاء بالاحتياجات اليومية فقط، بل هي صورة من منطلق العقل الجمعي للأمة المتحدثة بها، وهي مظهرها العقلي والمعرفي والوجداني، وخازنة أفكارها وتراثها، والمعبرة عن شخصيتها وأنماط تفكيرها، بل إنها جزء من الذات.

تعد اللغة موردا استثماريا جيدا، ويجدر بالدول العربية أن تفيد منه بصورة فاعلة لتحقيق عائدات مهمة للدخل القومي، من خلال مشاريع عديدة مثل: تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الداخل والخارج.

التوصيات

قيام الدول العربية، ولا سيما الغنية منها، بدورها في تعزيز الهوية اللغوية، من خلال استغلال مكانتها الاقتصادية والسياسية في دعم اللغة العربية، ونشر الفكر والحضارة العربية، بين دول العالم. إنشاء (اتحاد الجامعات العربية، أو جامعة الدول العربية، أو اتحاد الجامعات العربية المأمول)، أو المعهد العالمي للغة العربية وتعليمها، لنشر اللغة العربية في الدول الأجنبية، فهناك الآلاف من الشباب غير المسلمين الذين يريدون تعلمها من أجل التجارة، أو الدراسة الأدبية، أو لمعرفة الدين الإسلامي، أو غيرها من الأغراض.

توجيه الجامعات والمعاهد العلمية إلى الاتجاه نحو الدراسات البيئية، وتعريب التعليم، وترجمة المصطلحات العلمية، ومخرجات الثورة الصناعية، وردم الهوة بين اللغة الفصحى والعامية، من خلال اعتماد الفصحى في تدريس الناشئة؛ لكي تتعزز لديهم مكانة اللغة العربية.

المراجع:

- أعظم، إكرام. (2000). علم المستقبليات والتعلم والإبداع والكتابة الإبداعية: مقدمة لنظرية اللغة والأدب وتطبيقاتها. مجلة الدراسات الإسلامية، 33(1)، 33-62.
- إقبال، سيد محمد أكرم. (1998). (إقبال والهوية القومية) بزم إقبال، باشتراك قسم دراسات إقبال بجامعة بنجاب.
- أمهز، ربما. (2020). اللغة العربية، ودورها في التنمية المستدامة، مجلة أوراق ثقافية، 2(6)، 49-57.
- أمين، عمار بن عبد المنعم. (2024). الدراسات البيئية- رؤية لتطوير التعليم الجامعي.



- بديرات، باسم يونس، والبطينة، حسن محمد. (2016). اللغة وأثرها في تجذير الهوية العربية والإسلامية في عصر العولمة، جامعة مولود معمري تيزي وزو، مخبر الممارسات اللغوية، (39)، 29-56.
- بنخود، نور الدين. (1437). دليل الدراسات البيئية العربية في اللغة والأدب والإنسانيات، مركز دراسات اللغة العربية وآدابها.
- أبو الحمائل، أحمد، وآخرون. (2009). رؤية استشرافية لمستقبل التخصصات البيئية للدراسات الجامعية في عصر المعلوماتية، مطبوعات المركز العربي للتعليم والتنمية، مؤتمر المعلوماتية وقضايا التنمية العربية.
- ابن رمضان، صالح. (د.ت). التفكير البيئي، مركز دراسات اللغة العربية وآدابها.
- الزراعي، حسين، وآخرون. (2015). الاستثمار في اللغة العربية من خلال اقتصاديات اللغة- الاستثمار في اللغة العربية (محمد أبو ملحمة، تحرير)، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية.
- زلاقي، عبلة. (2018). التفاعل بين اللغة والهوية. جامعة مولود معمري تيزي وزو، مجلة الممارسات اللغوية، 9(2)، 79-92.
- سواكر، إبراهيم. (2018). أهمية اللغة العربية في الحفاظ على الهوية في ظل تحديات العولمة. مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، (14)، 135-147.
- صالحين، محمد. (2019). الدراسات البيئية تفتح آفاقا جديدة في البحث العلمي، <https://islamonline.net/29363>
- العباد. عبد الله بن حماد. (2022). توجهات أعضاء هيئة التدريس نحو الدراسات البيئية في كلية التربية. مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم التربوية والاجتماعية 2(9)، 219-262.
- العجروش، فائزة. (2014). البعد الاقتصادي للغة العربية والسياسة اللغوية في المملكة، <https://multaqaasbar.com>
- عمر، أحمد مختار. (2004). اللغة والهوية، دار غريب.
- غانم، إسلام عبد الله عبد الغني. (2016). مستقبل الدراسات البيئية في العلوم الإنسانية: (علم الأنثروبولوجيا) نموذجا، كتيب المؤتمر الدولي العلمي الثالث، بعنوان: "مس تقبل الدراسات البيئية في العلوم الإنسانية والاجتماعي، 537-569.
- الغول، سميرة. (2021). استثمار آليات الدراسات البيئية في تعليم العربية. مجلة موازين، 3(2)، 89-98.
- الفهري، عبد القادر. (2013). السياسة اللغوية في البلاد العربية بحثا عن بيئة طبيعية عادلة ديموقراطية وناجحة، الكتاب الجديد.
- القرني، عبد الله بن علي بن أحمد. (2020). دور اللغة العربية في المحافظة على الهوية الثقافية. مجلة العلوم الإسلامية الدولية، 4(3)، 163-200.
- الكندي، عبد الله بن خميس. (2015). العلاقات البيئية والعودة إلى أصول العلوم وجذورها، كتاب مستخلصات أبحاث - المؤتمر الدولي الثالث لكلية الآداب والعلوم الاجتماعية "العلاقات البيئية بين العلوم الاجتماعية والعلوم الأخرى- تجارب وتطلعات، جامعة قابوس-ديسمبر -15-17-ديسمبر.
- المحمود، محمود عبد الله. (2018). التخطيط اللغوي الاقتصادي: رؤية نحو العربية. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، 9(2)، 53-79.

مستخلصات الأبحاث، <https://www.researchgate.net>

- مصلوح، سعد. (1994). من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافيا الأسلوبية. مجلة عالم الفكر، 22(43)، 10-36.
- مكاكي، محمد. (2021). الدراسات البيئية المفهوم والأصول المعرفية. مجلة جسور المعرفة، 7(5)، 271-288.



ميراتي، محمد. (2014). اللغة والتنمية المستدامة، دور اللغة في التحول إلى الاقتصاد القائم على المعرفة، ومجتمع المعرفة، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية.

هويد، محمد سليم، وعباسي، محمد زبير. (2020). الدراسات البيئية مفهومها وإمكانية تطبيقها على اللغة العربية في باكستان. مجلة الزهار، 6(1)، 136-164.

اليونسكو. (2019). كتاب هل المعرفة قوت؟، نُشر في تقرير اللغة العربية بوابة المعرفة، <https://www.unesco.org/ar/world-heritage>

References

- Abū alḥmā'ī, Aḥmad, wa-ākharūn. (2009). *ru'yah istishrāfiyah li-mustaqbal al-takhaṣṣuṣāt al-bayniyah lil-Dirāsāt al-Jāmi'iyah fī 'aṣr al-mā'lūmātiyah, Maṭbū'āt al-Markaz al-'Arabī lil-ta'lim wa-al-tanmiyah, Mu'tamar al-mā'lūmātiyah wa-qaḍāyā al-tanmiyah al-'Arabīyah*, (in Arabic).
- al-Fihri, 'Abd al-Qādir. (2013). *al-siyāsah al-lughawiyah fī al-bilād al-'Arabīyah baḥthan 'an brāt ṭabī'iyah 'Ādilah dimūqrāṭiyat wnājih*, al-Kitāb al-jadīd, (in Arabic).
- al-Ghul, Sumayyah. (2021). Istithmār aliyāt al-Dirāsāt al-bayniyah fī Ta'lim al-'Arabīyah. *Majallat mawāzin*, 3(2), 89-98, (in Arabic).
- al-'Ibād. 'Abd Allāh ibn Ḥammād. (2022). Tawajjuhāt a'ḍā' Hay'at al-tadris Naḥwa al-Dirāsāt al-bayniyah fī Kulliyat al-Tarbiyah. *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyah lil-'Ulūm al-Tarbiyah wālajtmā'iyat*, 2(9), 262-219, (in Arabic).
- al-Kindī, 'Abd Allāh ibn Khamīs. (2015). *al-'Alāqāt al-bayniyah wa-al-'awdah ilā uṣūl al-'Ulūm wa-judhūrihā, Kitāb Mustakhlaṣāt Abḥāth-al-Mu'tamar al-dawli al-thālith li-Kulliyat al-'Ādāb wa-al-'Ulūm al-ijtimā'iyah "al-'Alāqāt al-bayniyah bayna al-'Ulūm al-ijtimā'iyah wa-al-'Ulūm al-khrā-tajārib wa-taṭallu'āt*, Jāmi'at qābws-dysmbr – 15-17-Disimbir, (in Arabic).
- al-Maḥmūd, Maḥmūd 'Abd Allāh. (2018). al-Takḥṭīṭ al-lughawī al-iqtisādī : ru'yah Naḥwa al-'Arabīyah. *Majallat al-Dirāsāt al-lughawiyah wa-al-adabiyah*, 9(2), 53-79, (in Arabic).
- al-Qurani, 'Abd Allāh ibn 'Alī ibn Aḥmad. (2020). Dawr al-lughah al-'Arabīyah fī al-Muḥāfazah 'alā al-huwīyah al-Thaqāfiyah. *Majallat al-'Ulūm al-Islāmiyah al-Dawliyah*, 4(3), 163-200, (in Arabic).
- al-Yūniskū. (2019). *Kitāb Hal al-Mā'rifah qūwat?, nushr fī taqrīr al-lughah al-'Arabīyah bawwābat al-Mā'rifah..* <https://www.unesco.org/ar/world-heritage>, (in Arabic).
- al-Zirā'ī, Ḥusayn, wa-ākharūn. (2015). *al-istithmār fī al-lughah al-'Arabīyah min khilāl lqtiṣādiyāt allghat-al-istithmār fī al-lughah al-'Arabīyah* (Muḥammad Abū Malḥah, taḥrīr), Markaz al-Malik 'Abd Allāh al-dawli li-Khidmat al-lughah al-'Arabīyah, (in Arabic).
- Amhaz, Rīmā. (2020). al-lughah al-'Arabīyah, wa-dawruhā fī al-tanmiyah al-mustadāmah, *Majallat Awraq thaqāfiyah*, 2(6), 49-57, (in Arabic).
- Amīn, 'Ammār ibn 'Abd al-Mun'im. (2024). *al-Dirāsāt albyniyah li-taṭwīr al-Ta'lim al-Jāmi'i*, (in Arabic).
- A'zam, Ikrām. (2000). 'ilm al-mstqblyāt wa-al-ta'allum wa-al-ibdā' wa-al-kitābah al-ibdā'iyah : muqaddimah li-naẓariyat al-lughah wa-al-adab wa-taṭbiqātuhumā. *Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyah*, 33(1), 33-62, (in Arabic).



- Binkhūd, Nūr al-Dīn. (1437). *Dalīl al-Dirāsāt al-baynīyah al-‘Arabīyah fī al-lughah wa-al-adab wa-al-Insānīyāt*, Markaz Dirāsāt al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābīhā, (in Arabic).
- Budayrāt, Bāsīm Yūnus, wālbṭāyinh, Ḥasan Muḥammad. (2016). al-lughah wa-atharuhā fī tajdhīr al-huwiyyah al-‘Arabīyah wa-al-Isāmīyah fī ‘aṣr al-‘awlamah, Jāmi‘at Mawlūd Mu‘ammar Tīzī Wuzū, *Makhbar al-mumārasāt al-lughawīyah*, (39), 29-56, (in Arabic).
- Ghānim, Islām ‘Abd Allāh ‘Abd al-Ghanī. (2016). *Mustaqbal al-Dirāsāt al-baynīyah fī al-‘Ulūm al-Insānīyah : (‘ilm al-nṯhrwblwīyā) namūdḥajan, kutayyib al-Mu‘tamar al-dawli al-‘Ilmī al-thālith, bi-‘unwān: "Mustaqbal al-Dirāsāt al-baynīyah fī al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-ijtimā‘ī, 537-569, (in Arabic).*
- Hwyd, Muḥammad Salīm, w‘bāsy, Muḥammad Zubayr. (2020). al-Dirāsāt al-baynīyah mafhūmuḥā wa-imkānīyat taṭbīqihā ‘alā al-lughah al-‘Arabīyah fī Bākistān. *Majallat al-Zahhār*, 6(1), 136-164, (in Arabic).
- Ibn Ramaḍān, Ṣālīḥ. (N. D). *al-tafkīr al-baynī*, Markaz Dirāsāt al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābīhā, (in Arabic).
- Iqbāl, Sayyid Muḥammad Akram. (1998). *(Iqbāl wa-al-huwiyyah al-Qawmīyah) bzm Iqbāl*, bi-ishtirāk Qism Dirāsāt Iqbāl bi-Jāmi‘at Binjāb, (in Arabic).
- Maṣlūḥ, Sa‘d. (1994). min al-jughrāfiyah al-lughawīyah ilā al-jughrāfiyā al-uslūbiyah. *Majallat ‘Ālam al-Fikr*, 22(43), 10-36, (in Arabic).
- Mkāky, Muḥammad. (2021). al-Dirāsāt al-baynīyah al-mafhūm wa-al-uṣūl al-ma‘rifīyah. *Majallat Jusūr al-Ma‘rifah*, 7(5), 271-288, (in Arabic).
- Morin, Edgard (1994): « sur l'interdisciplinarité », in: Bulletin interactif du centre international de recherches et études transdisciplinaires, n°2, Juin 1994: <http://ciret-transdisciplinarity.org>
- Morin, Edgard. (1994). « sur n 'interdisciplinarité », in: Bulletin interactif du centre international de recherches et études transdisciplinaires, n°2, Juin 1994: <http://ciret-transdisciplinarity.org>, (in Arabic).
- Mustakhlaṣāt al-Abḥāth – ResearchGate <https://www.researchgate.net>, (in Arabic).
- Myrāty, Muḥammad. (2014). *al-lughah wa-al-tanmīyah al-mustadāmah*, Dawr al-lughah fī al-taḥawwul ilā al-iqtisād al-qā‘im ‘alā al-Ma‘rifah, wa-mujtama‘ al-Ma‘rifah, Markaz al-Malik ‘Abd Allāh al-dawli li-Khidmat al-lughah al-‘Arabīyah, (in Arabic).
- Ṣālhīn, Muḥammad. (2019). *al-Dirāsāt al-baynīyah tuftaḥu āfāqā jadīdah fī al-Baḥth al-‘Ilmī*, <https://islamonline.net/29363>, (in Arabic).
- Swākr, Ibrāhīm. (2018). Ahammīyat al-lughah al-‘Arabīyah fī al-ḥuffāz ‘alā al-huwiyyah fī ḥill taḥaddīyat al-‘awlamah. *Majallat ‘ulūm al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābīhā*, (14), 135-147, (in Arabic).
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. (2004). *al-lughah wa-al-huwiyyah*, Dār Gharīb, (in Arabic).
- Zallāqī, ‘Abloh. (2018). al-tafā‘ul bayna al-lughah wa-al-huwiyyah. Jāmi‘at Mawlūd m‘mrtyzy Wuzū, *Majallat al-mumārasāt al-lughawīyah*, 9(2), 79-92, (in Arabic).





The Extent of the Compatibility of the Context of the Quranic Evidence with the One Cited in Arabic Rhetoric: Reflections on Selected Evidences

Dr. Ali Bin Dakhil Allah Al-Aofi*

aliaof@gmail.com

Abstract

This research seeks to explore the extent to which the context of Quranic evidence aligns with how it is cited in Arabic rhetoric, focusing on selected examples. The study analyzes four Quranic evidences referenced in four rhetorical issues that warrant further examination. By scrutinizing the context of these Quranic verses, the research aims to determine how well they align with their original context and whether they serve the intended rhetorical purpose. Following an introduction and preface discussing the significance of citing the Quran in Arabic rhetoric, the study is organized into four sections, each addressing a specific example. Key findings include the interpretation that the verse "And what is that in your right hand, O Moses?" was not primarily meant to comfort Moses but rather to affirm the nature of the staff he was holding. Additionally, the verse "O my father, indeed I fear that a punishment from the Most Merciful will touch you, and you would be a friend of Satan..." was not intended to exaggerate but rather to minimize the situation.

Keywords: Quranic Rhetoric, Quranic Evidence, Arabic Rhetoric, Context.

* Associate Professor of Rhetoric, Department of Literature and Rhetoric, College of Arabic Language, Islamic University of Madinah, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Aofi, Ali bin Dakhil Allah. (2024). The Extent of the Compatibility of the Context of the Quranic Evidence with the One Cited in Arabic Rhetoric: Reflections on Selected Evidences, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 159-181.

© 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.



مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية: تأملات في شواهد مختارة

د. علي بن دخيل الله العوفي*

aliaof@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى معرفة مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية من خلال شواهد مختارة تتمثل في أربعة من الشواهد القرآنية المستشهد بها في أربع من المسائل البلاغية وهي بحاجة إلى مراجعة، وذلك بالوقوف عند سياق الشاهد القرآني لمعرفة مدى انتظامه مع مقامه الذي قيل فيه وتحقيقه للهدف من الاستشهاد به، وقد قسم البحث بعد مقدمة وتمهيد حول أهمية الاستشهاد بالقرآن في البلاغة العربية على أربعة محاور، كل محور يختص بشاهد من الشواهد. ومن نتائج هذا البحث: أن قوله تعالى: «وَمَا تَلْكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى» لم يكن الهدف منه إيناس موسى بقدر ما هو تقرير حالة العصا التي في يده عليه السلام، وأن قوله تعالى: «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا.....» لم يكن الغرض من التنكير فيه التهويل بقدر ما هو التقليل.

الكلمات المفتاحية: البلاغة القرآنية، الشاهد القرآني، البلاغة العربية، السياق.

* أستاذ البلاغة المشارك - قسم الأدب والبلاغة - كلية اللغة العربية - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العوفي، علي بن دخيل الله. (2024). مدى توافق سياق الشاهد القرآني مع المستشهد عليه في البلاغة العربية: تأملات في شواهد مختارة، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 159-181.

© 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:

يمثل الشاهد البلاغي محور ارتكاز القضية البلاغية، إذ إنه يفصح عنها ويدلل عليها ويسهم في تقويتها وتأكيدتها، وقد عني أسلافنا القدماء بالاهتمام بالشواهد فأفردوا لها المؤلفات قرآناً وحديثاً، شعراً ونثراً، وفصلوا القول فيها أخذاً ورداً، بسطاً وإيجازاً، وتحليلاً وإيضاحاً (عبد الرحمن، د.ت)، ويحضرني منها كتاب:

- 1- مراقي المجد لآيات السعد؛ لأبي العباس أحمد بن علي المنجور المتوفى سنة 995هـ. حققه مبارك ستيوي الحبشي، دكتوراه، 1422هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- 2- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص؛ لعبد الرحيم بن عبد الرحمن العباسي المتوفى سنة 1962هـ. حققه محمد محيي الدين عبد الحميد.

كما عني بدراسة الشواهد المتأخرون من طلاب العلم فدرسوا الشاهد البلاغي على امتداد العصور منذ تاريخ ظهوره، وسطروا الرسائل العلمية في ذلك، من مثل:

الشواهد القرآنية في الدراسات البلاغية إلى نهاية القرن الرابع الهجري عرضاً ودراسة، إعداد: محمد الأمين الدودو، أطروحة دكتوراه، سنة 2009م.

الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح للخطيب القزويني؛ مواطن الاستشهاد ووسائل الخلاف، للباحث: محمود أحمد الزين، الأزهر الشريف: رسالة ماجستير، سنة 2012م.

وغيرهما كثير، مما يدل على عنايتهم بالشاهد البلاغي على اختلاف أنواعه. ونتيجة تأملي في هذه الشواهد وتأملها، استوقفتني فيما موطن الاستشهاد ومناسبته للمقام المستشهد به، وبخاصة في كلام الله عز وجل، فخرجت برؤية خاصة أعرضها في هذا البحث، وهي نظرات قابلة للأخذ والرد، سميتها بـ وجهات نظر بلاغية في أربعة شواهد قرآنية.

وللموضوع أهمية خاصة، حيث إنه يتناول تأملاً واعياً جريئاً لبعض الشواهد القرآنية البلاغية، ويكشف عن وجهات نظر خاصة، قد تحدث منعطفاً في دراسة الشواهد وتجليتها أبعادها للمتلقي؛ هذا إذا اقتنع المتلقي بها.

أما أسباب اختيار الموضوع فتعود إلى:

- 1- إشباع رغبة تملكنتي وأنا أتأمل بعض الشواهد البلاغية القرآنية.
- 2- تحريك الماء الراكد ومد جسور التلاقي بين البلاغيين في قبول الفكرة أو ردها، وتجليتها الحقيقة فيها.
- 3- إقرار مبدأ عدم التسليم بالأمر الظاهر ما لم تتوافر القناعة به، باستثناء ما أورده الشارع الحكيم وطلب القناعة به، وإن لم يجز وفق سلطان العقل، وهذا مسلك أهل السنة والجماعة في تقديم النقل الصحيح على العقل إذا تعارضا كما هو مسلّم به عند علماء أصول الفقه (العسيري، 1992: 208/1، وعلي، 1408: 8/1، 58).



ومع وجود دراسات كثيرة للعلماء اشتملت على الأخذ والرد والمناقشة وعدم التسليم ببعض وجهات النظر، وتمحيص الآراء، فإنني لم أجد من ناقش من البلاغيين بعض الآراء الواردة في هذا البحث بمثل ما ناقشت، وإن كنت أفدت من بعض المفسرين في تناولهم لبعض القضايا، كالزمخشري، والبيضاوي، وابن عاشور... وغيرهم.

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد تعقهما أربعة مباحث وتتلوهما الخاتمة والفهارس، وجاءت على النحو الآتي:

- 1- المقدمة: وتضمنت أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطته، ومنهجه.
- 2- التمهيد (دواعي النظر في الشاهد)
- 3- المبحث الأول: في آية «﴿وَمَا تَأْتِيك بِمِثْلِكَ بِمِثْلِكَ يَلْمُوسَى﴾ [طه: 17]
- 4- المبحث الثاني: في آية: «﴿يَتَأْتِيكُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾». [مريم: 45].
- 5- المبحث الثالث في آية: «﴿ثُمَّ إِنَّكَ رُبَّ عَدَدٍ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ [المؤمنون: 15].
- 6- المبحث الرابع في آية: «﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سِنَّتَ الْأَوَّلِينَ﴾ [فاطر: 43].
- 7- الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث
- 8= المراجع.

تمهيد

كثيرة هي الاستشهادات البلاغية، التي طرز بها البلاغيون كتبهم، واختلفت باختلاف مشارهم وثقافتهم؛ شعرا ونثرا، غير أن أعظمها أثرا وأشدّها خطرا تلك التي تمس كتاب الله عز وجل؛ الذي «﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَرْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾» [فصلت: 42]، فقد وجد فيه العلماء ضالّتهم، وما فتئوا ييممون وجوههم شطره، ويستشهدون بنصوصه ويقدمونها على غيرها؛ طالبين حجته، ونصاعة بيانه، وما زال المتلقي مدعنا لما يقال، مسلما به ما دام يستضيء بنور الله، ومن كلامه يستمد.

ولقد لفت نظري تلك الشواهد القرآنية التي ذكرها البلاغيون في التدليل على أغراضهم، وما يسوقونه من تقسيمات وتعريفات.

وكثيرا ما كنت أسأل نفسي: هل نجح المستشهد باستشهاده هنا؟ هل وافق دليله غرضه؟ وهل وافق مثاله القرآني تقسيمه وتفريعه؟ وكنت أسبر أغوار الشاهد وأتأمل سياقه وأعقد مواءمة بين ذلك الشاهد والمستشهد عليه، وأتكلف في سبيل ذلك الجهد والوقت، وقد فعلت ذلك من قبل مع الأبيات الشعرية التي

خلصت من خلالها إلى ضرورة إعادة النظر في إيراد بعضها؛ للمفارقة الظاهرة بين سياق الشاهد والمستشهد عليه، وهو ما ستكشف عنه بعض بحوثي في هذا الشأن، إن شاء الله.
والحقيقة إنني لا أقطع بتوافق بعض الآيات القرآنية أو أجزاءها مع ما استشهد بها عليه. من ذلكم أربع آيات أوردتها في هذا البحث:

أولها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَلَكَّ يَمِينُكَ يَمُوسَىٰ ۖ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَنَازِلُ أُخْرَىٰ ۗ ﴾ [طه: 17 - 18]. حيث ذكر بعض البلاغين الآية شاهداً لبسط الكلام بذكر المسند إليه (هي) أو للإطناب ببسط الكلام بداعي التشريف بلقاء الله، وزيادة التكريم بطول الحوار مع الله سبحانه وتعالى وامتداده معه.

وثانيتها: قوله تعالى على لسان إبراهيم يستعطف أباه الدخول في دين الله وترك عبادة الأوثان: ﴿ يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ۗ ﴾ [مريم: 45]. " حيث قال أكثرهم إن تنكير (عذاب) هنا للتكثير أو للتعظيم، بمعنى: عذاب كثير أو عظيم."

وثالثتها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّكَ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتٌ ۗ ﴾ [المؤمنون: 15]. إذ إن أصحاب الشروح والمختصرات من البلاغيين ذكروا أن التوكيد في الآية الكريمة جاء من طريقتين، بينما ذكر المفسرون أن التوكيد جاء من ثلاث جهات، ولا أدري كيف غفل البلاغيون عن ذلك.

ورابعتها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ اسْتَجَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۗ ﴾ [فاطر: 43]، ومثلها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ رَأَيْتَ الَّذِينَ يَحُضُّونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَحُضُّوا فِي حَدِيثِ ۗ ﴾ [الأنعام: 68] الأنعام: 68، إذ أوردهما بعض البلاغيين كالخطيب القزويني ضمن أمثلة المساواة، وذلك في مبحث الإيجاز والإطناب والمساواة، وليس كذلك.

وقد حاولت جاهداً في هذا البحث أن أضع النقاط على الحروف؛ منطلقاً من سياقات الآيات وملايساتها، ومن الغرض المقصود من الكلام، مصطحباً الاعتبارات التي لحظها المفسرون السلف عليهم رحمة الله تعالى.

المبحث الأول: الشاهد القرآني في مسألة دلالة الإطناب على الأناش

قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَلَكَّ يَمِينُكَ يَمُوسَىٰ ۖ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَنَازِلُ أُخْرَىٰ ۗ ﴾ [طه: 17 - 18].

للأسف الشديد ذهب متأخرو البلاغيين اعتماداً على رأي القلة ممن تقدم من المفسرين والبلاغيين، كالزمخشري (1407: 58/3) والطبي (2013: 150/10) وأبي حيان (أبو حيان، 1420: 7 / 321)، والرازي

(1420: 25 / 22) وكثير من المفسرين قديما وحديثا (البقاعي، 1995: 280 / 12، والألوسي، د.ت: 174 / 16، وابن عاشور، 1997: 204 / 16). والسكاكي، والخطيب، وشراح التلخيص (السكاكي، 1987: 78، القزويني، د.ت: 8 / 2، والصعيدي، 2005: 73 / 1)، وهؤلاء يرون أن ذكر المسند إليه وتفصيل الكلام بعده في قوله: (أتوكأ عليهما.. وأهش بهما.. ولي فيها مأرب..) كل ذلك يسلك في سبيل الإطناب لفائدة قصد بها بسط الكلام وإطالة الحديث مع الله؛ طلبا للاستلذاذ، ورغبة في إطالة الكلام لمزيد الإيناس والفرح بمناجاة الله تعالى.

ويرد كل ذلك- مما لم يفتن له أولئك - سياق الآية وسباقها ومقامها، فلم يكن تكليم الله موسى عليه السلام أمراً سهلاً يسيراً، بل اللائق في حق موسى -عليه السلام- بل المنتظر من كل مخلوق تجاه خالقه العظيم في هذه الحالة أن يكون خائفا قلقا مستشعرا هيبة الله وعظمته ومكانته، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَدَّرَهُ وَالأَرْضُ جَمِيعاً بَقَضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67].

وإذا كان -عليه السلام- في مشهد آخر جاء عقب مشهد التكليم مباشرة؛ ذلكم المشهد الذي يُنتظر فيه أن يكون فيه موسى أشد خوفاً لكونه شهد المواجهة الأولى، يقول الله تعالى لموسى ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَّى يُعِيبُ يَمْوَسِي لَأَخْفَى لِي لَأَيَّافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 10]، وتأمل هنا قوله: ﴿وَأَلْقَى مُدْبِرًا وَلَّى يُعِيبُ يَمْوَسِي لَأَخْفَى لِي لَأَيَّافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ﴾، فقد تملكه الخوف لدرجة أن أحوجه إلى الفرار. وقد نص الحكيم الخبير على خوف موسى: (يَمْوَسِي لَأَخْفَى)، كل هذا يؤكد أن المقام مقام رهبة وخوف وفتح وليس مقام إيناس وبهجة.

فإذا تقرر هذا فالمقام لا يسمح أن يكون مقام تبرك أو استلذاذ، أو بسط للكلام، كما عبر عنه بعضهم؛ لأن مقام التلذذ والتمتع لا يكون إلا لنفس هادئة مطمئنة.

هذا، ولعل الاستشهاد بالآية الكريمة خرج خطأ على يد متأخري البلاغيين؛ عندما فهموا كلام المتقدمين في غير موضعه، فلم أجد إمام البلاغيين يستشهد في كتابيه بهذه الآية، وكذلك الحال مع من جاء قبله وحتى الرازي الذي جاء بعده لم يشر إليهما من قريب أو بعيد.

وهؤلاء أو من أورد الآية منهم، ذكروا أن الله -عز وجل- نادى موسى باسمه فقال: (وَمَا تَلَكَ يَمِينِكَ يَمْوَسِي) لإدخال الأنس إليه بعد ما رأى من وحشته، وهذا مقبول في الموقف، خاصة أن سياق الآية القبلي فيه رهبة وخوف في قوله تعالى: ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا عَلِيَّةً أَيْتَكُم مِّنْهَا يَقْبَسُ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمْوَسِي﴾ ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَالْحَلْعُ نَعَايِكَ إِنَّكَ يَا لَوْلَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ ﴿وَأَنَا أَخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٧﴾ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾
فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾ وَمَا تَلَّكَ بِبَيْمِينِكَ يَمْوَسَىٰ ﴿١٧﴾ [طه: 10 - 17].

فالنداء في قوله: "نُودِي يَا مُوسَى (11) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى"، فيه ما فيه من خوف ورهبة إلى جانب التعبير بقوله: "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ"، والأمر بخلع النعلين في قوله: "فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ"، مع قدسية المكان في قوله: "إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى"، فالنداء، وعلو المنادي، وجلال الأمر، وقدسية المكان، كل ذلك أضفى مزيداً من الرهبة والخوف عند سيدنا موسى عليه السلام.

ولكن المتأخرين كالسكاكي ومن لفّ لفّه من الشراح نقلوا المؤانسة فيما بعد من الله إلى موسى الذي زعموا أنه صنع الإطالة طلباً للأنس مع الله عز وجل، وقالوا: فصل في اثنتين: (أَتَوَكَّأَ عَلِمَهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَىٰ غَنِيٍّ)، وأجمل في الثالثة: (وَلِيٍّ فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى). وهؤلاء انقسموا قسمين، فهناك من قال: فعل ذلك (التفصيل ثم الإجمال)؛ لأنه أحس بتطويل كلامه أولاً، ثم أجمل رؤماً للإيجاز، وهناك من قال: (أجمل ذلك ثالثاً)؛ لأنه كان يريد أن يسأله الله عن تلك المأرب، فيطول الأنس بكلامه، وعليه، فالقول الذي يترجح لدي - والله أعلم - أن بسط الكلام لم يكن طلباً للأنس، أو الاستلذاذ؛ لما يلي:

1- أنّ المقام لا يسمح بذلك، والبلاغة تعني مطابقة الكلام لمقتضى الحال. فالمقام مقام خوف والخائف يريد الفكاك والتخلص من الموقف. وهذا ما بدا جلياً على موسى عليه السلام. فعندما سأله الله (وما تلك بيمينك يا موسى) أرتج عليه، فجاءت إجابته غير مترنة، من أوجه:

• الوجه الأول: كان يكفيه أن يقول: عصا، أو هي عصا، ولكنه أجاب بقوله: هي عصاي. ولا شيء يدعو لإضافتها لنفسه، فليس ثمة من ينكر أنها له، لكن السؤال عن ماهيتها؛ ليقرر له واقعها ثم يريه ما يؤول إليه أمرها من بث الحياة فيها وجعلها حية تسعى.

• الوجه الثاني: اضطراب إجابته بين التفصيل والإجمال؛ إذ جاءت الإجابة في أربع جمل؛ ثلاث جمل منها مفصلة وهي الجملة الأولى: (هي عصاي) بذكر المسند والمسند إليه، وكان يكفيه ذكر المسند (عصاي) والجملة الثانية: (أتوكأ عليها) والجملة الثالثة (أهش بها على غني) ولا يتعلق بها أهمية جوهرية، بينما جاءت الرابعة (لي فيها مأرب أخرى) مجملة، والمأرب هي المقاصد، والمقاصد كثيرة يصعب حصرها ولكنه أجملها هنا.

• الوجه الثالث: اضطراب إجابته بالجمع بين المتباعدتين، ولو كان هادئاً، لذكر مع المثل مثيله المقارب له، كأن يقول: أتوكأ عليها في المسير، وأنهض بها في القيام، أو أهش بها على غني وأنش بها تلك الغنم إذا تزاومت على الماء، غير أنه جمع بين متباعدات (التوكؤ - الهش) وهذا دليل على فزعه.

2- دلالة السياق دلالة ظاهرة على أنه كان فزعا مرعوبًا، كقوله تعالى في سورة أخرى وفي موقف آخر:

﴿وَأَلْقَى عَصَاهُ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَرُبِعَ عَيْتٌ يُمُوسَى لَأَخْفَىٰ إِلَيَّ لَأَيَّخِفُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النمل:

10] وكما هو معلوم، فالقصة القرآنية -وإن تباينت واختلف عرضها من سورة لسورة لأخرى- يكمل بعضها بعضًا، وما أجمل ذكره في موطن فُسِّرَ ذكره في الموطن الآخر. وفي هذا الموقف ذكر الخوف والفرح بالدليل عليه في قوله: "ولى مدبرا"، بل إنه زاد في الدلالة على الخوف بقوله: "ولم يعقب"، مع ما في هذا من دلالة على شدة الخوف واستمراره عليه؛ ولذلك هرب واستمر في هذا الهرب ولم يرجع لمكانه الأول.

3- ما صرح به المفسرون من أن التصريح باسم موسى في قوله تعالى: (وما تلك بيمينك يا موسى)، القصد منه إدخال الإيناس والطمأنينة إلى قلبه عليه السلام، ولا تدخل الطمأنينة إلا على خائف متوتر.

4- في مشهد متأخر عن هذا سأل موسى أن يرى ربه، فأجابه الله بأن هذا ليس في وسع البشر ولا يقوونه، وطلب من موسى أن يرى أثر ذلك على من هو أقوى من الإنسان، وقال له انظر إلى الجبل، فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا، فما كان من موسى إلا أن خرَّ صعقا مغى عليه؛ لما رأى من عظمة الله، فلما أفاق من غيبوبته وثاب إليه رشده قال: سبحانك! تبت إليك! وأنا أول المؤمنين!

وبلا أدنى شك فإن كلام الله جزء من عظمة الله، ومن ثم فإن مجرد التكلم باعث أصيل للخوف من الله، يقول الله سبحانه: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ نُنْظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧٤﴾﴾ [الأعراف: 143] فكيف ينتظر أن يكون المقام مقام استلذاذ؟

وقد أسرفت كتب المتأخرين وبخاصة كتب المفسرين في إلباس الموضوع ما لا يحتمل وتجاهل المقام، يقول الشعراوي (الشعراوي، د.ت: 1 / 436): "ولذلك حين يؤنس الله بعض خلقه يطيل معهم الكلام. ومثال ذلك عندما جاء موسى لميقات ربه، ماذا قال الله له؟ قال عز وجل: ﴿وَمَا تَلَكَ بِمِيزَانِكَ بِمُوسَى ﴿١٧٤﴾﴾ [طه: 17] فهل يعني هذا السؤال أن الله يستفهم من موسى عما بيده؟ إنه سؤال الإيناس في الكلام حتى يخلع موسى من دوامة المهابة. وضرينا مثلا لذلك -ولله المثل الأعلى- حينما يذهب شخص إلى بيت صديقه ليزوره، فيأتي ولده الصغير ومعه لعبة، فيقول الضيف للطفل: ما الذي معك؟ إن الضيف يرى اللعبة في يد الطفل، لكن

كلامه مع الطفل هو للإيناس. وعندما جاء كلام الله بالإيناس موسى قال له: ﴿وَمَا تَلَكَ بِبِمِيزَانِكَ يَلْمُوسَى﴾ [طه: 17].

كان يكفي موسى أن يقول: عصا، وتنتهي إجابته عن السؤال، ولو قال موسى: عصا، لكان ذلك منه عدم استيعاب لتقدير إيناس الله له بالكلام، لكن سيدنا موسى عليه السلام انتهز سؤال الله له ليطيل الأئس بالله فيقول: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ [طه: 18].

تأمل التطويل في إجابة موسى. إن كلمة {هي} زائدة، و{أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا} زائدة أي غير محتاج إليها في إفادة المعنى، و{وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي} تطويل أكثر "و{لِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى} رغبة منه في إطالة الحديث أكثر".

وقال صاحب صفوة التفاسير: «قال المفسرون: كان يكفي أن يقول هي عصاي ولكنه زاد في الجواب لأن المقام مباشرة وقد كان ربه يكلمه بلا واسطة، فأراد أن يزيد في الجواب ليزداد تلذذاً بالخطاب، وكلام الحبيب مريحٌ للنفس ومُذَهَّبٌ للعناء» (الصابوني، 1997: 2 / 212)، وقريب من هذا القول ما قاله المراغي في تفسيره: "فأجابه موسى معددا ما لها من فوائد ومزايا بحسب ما وصلت إليه معرفة البشر (قال هي عصاي) وبهذا تم الجواب، ولكن موسى ذكر ما لها من فوائد، إذ أحب مكاملة ربه، فجعل ذلك كالوسيلة لهذا الغرض، فبين لها فائدتين على سبيل التفصيل، وواحدة على سبيل الإجمال... وقد أجمل عليه السلام في المآرب رجاء أن يسأله ربه عنها، فيسمع كلامه مرة أخرى ويطول الحديث بهذا" (المراغي، 1946: 16 / 203).

أما البلاغيون فقد قال الزمخشري: "إنما أجمل موسى؛ يعني في قوله: (ولي فيها مآرب أخرى) ليسأله عن تك المآرب فيزيده في كرامته" (الزمخشري، 1407: 3 / 58) وقال السكاكي في مفتاحه: "ولأن إصغاء السامع ينبسط مع السلام افتراضا والبسط في ذكر المسند إليه وزيادة أتوكأ عليها وأهش بها». وعلى هذا النحو سار من جاء بعده من الشراح كالخطيب والتفتازاني والصعدي وغيرهم (السكاكي، 1987، ص 78، القزويني، دت: 2 / 8، والصعدي، 2005: 1 / 73).

ويقول محمد أبو موسى: "قالوا: وقد يذكر المسند إليه رغبة في طول مقام الحديث حين يكون مع من تحب، أو كما قالوا: إرادة بسط الكلام حيث الإصغاء المطلوب، ومنه قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام وقد سأله المولى، وهو بكل شيء علم: {وَمَا تَلَكَ بِبِمِيزَانِكَ يَا مُوسَى} 4؟ فأجاب: {هِيَ عَصَايَ} 5، ولم يقل: عصاي كما يكون في مثله؛ لأنه يريد بسط الحديث، وطول مقام المتكلم في حضرة ذي الجلال؛ لأنه تشريف ما بعده تشريف، ولهذا أخذ يتحدث عن عصاه، ويذكر ما لا يقتضيه السؤال استرسالاً منه في سوق الحديث فقال: {أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى}. وقد سأله سبحانه، وهو بكل شيء عليم؛ لأنه أراد لفته إلى العصا حتى يتبينها، ويعرف أنها ليست إلا عصا يتوكأ عليها، ويهش بها على غنمه، فري يابسة جامدة حالها كحال كل العصي، فإذا تلقى الأمر بالقاءها، وألقاها ورأها حية تسعى، كان

ذلك أبين في بطلان قانونها، وإحالتها عن وصفها بخلق الحياة والحركة فيها، وهذه هي آية الألوهية ومعجزة النبوة، وينبغي أن نذكر بقولهم: "البلاغة والإيجاز"، وبما في طبيعة هذه اللغة من ميل إلى التركيز في الصياغة، والتعبير؛ لتؤكد مرة ثانية أنه إذا لم يكن هناك داع قوي يدعو إلى الذكر، فإنه يكون خطرا على الأسلوب، وبلاغته، سواء في ذلك الشعر وغيره، فهو مسلك دقيق، يوشك أن يكون غير سبيل البلاغة، ولهذا لم يسلم من عثراته إلا حصيف مهدي بظفرة قوية، وحس يقظ " (أبو موسى، د.ت، ص 191).

المبحث الثاني: الشاهد القرآني في مسألة دلالة التنكير

استشهد البلاغيون بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَنِي إِتِيَّ أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾

[مريم: 45].

في مسألة دلالة التنكير: أربعة أقوال:

القول الأول: وعليه متقدمو المفسرين؛ كالطبري (2000: 204 / 18) وابن كثير (1999: 235 / 5) وغيرهم كمجاهد (مجاهد، د.ت: 363/1) ومقاتل (مقاتل: 2003: 314 / 2) فهؤلاء لم يعرضوا للتنكير وغرضه من قريب أو من بعيد، فلم يصفوه بتعظيم ولا تقليل.

القول الثاني: ذهب بعض المفسرين وبعض البلاغيين، كالسكاكي (1987: 194) وغيره (الهاشمي، د.ت: 121، الصعيدي، 2005: 95/1) ممن وافقه من الشراح إلى أن تنكير (عذاب) يمكن أن يُحمل على التعظيم والتقليل، والمقام يحتملها.

القول الثالث: ذهب بعض المفسرين (العمادي، د.ت: 267/ 5، والآلوسي، د.ت: 97/16) وبعض البلاغيين (أبو موسى، د.ت: 218) إلى أن التنكير في (عذاب) للتهويل والتفخيم. أي: عذاب عظيم كبير لا يكتنه كنهه.

القول الرابع: ذهب بعض المفسرين (النسفي، 1998: 339/ 2) وبعض البلاغيين، كالخطيب (القزويني، د.ت: 38 / 2) وإليه مال الزمخشري (الزمخشري، 1407: 20 / 3) ومن وافقه (النيسابوري، 1416: 4 / 488، الحلاق القاسمي، 1418: 7 / 100، طنطاوي، 1998: 42/9) إلى أن التنكير في (عذاب) قصد به التقليل والتحقيق، أي: عذاب قليل.

أدلتهم: أما أصحاب القول الأول فلم يعرضوا للمسألة - كما أسلفت - وهم الأغلبية، ومن ثم لا نجد لهم أدلة تؤيد هذا الرأي أو ذلك.

أدلة أصحاب القول الثاني: قالوا: ما استدل به أصحاب القول الثالث والقول الرابع. - وسيأتيان - كلاهما محتمل ولا وجه لأحدهما دون الآخر، فتقابلا وتدافعا، فسلم لنا أن التنكير يحتمل الوجهين.

أصحاب القول الثالث: استدلووا بأن التهويل هو الأنسب لمن كفر بالله، وهؤلاء حملوا التنكير على التعظيم، أي: عذاب هائل.

واستدل أصحاب القول الرابع بما يلي:

قالوا: إن إبراهيم عليه السلام لم يخل كلامه من حسن الأدب مع أبيه، إذ إنه لم يصرح أن العذاب

لاحق له، لا حق به، ولكنه قال: (إني أخاف أن يمسك...)

2- أنه ذكر الخوف ولم يقطع بلحوق العذاب به

3- أنه ذكر المس، والمس بلا شك أقل من الإصابة.

4- أنه نكّر العذاب والتنكير مع جملة ما ذكر يفيد التقليل.

5- أنه أضاف العذاب إلى الرحمن وإضافته إليه مشعرة بالرحمة فيه..

6- أنه بدأ كل جملة بقوله: يا أبت، مما يدل على كمال الشفقة والرحمة والحب والعطف، وهذا

ينافي تعظيم العذاب وينافي شدة التخويف بالعذاب.

مناقشه أدلة أصحاب القول الرابع من الثالث:

قالوا: أما لفظ المس فلا دلالة فيه على التقليل؛ لأن الله عبر بالمس مع العذاب العظيم فقال: ﴿وَلَوْلَا

فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٤]، وقالوا إن كون المس

مشعرا بالقلّة، مما لا شبهة فيه لكونها مقدمة لما بعدها متقدمة عليه، تقدم الذوق على الأكل وتقدم مس

النار على إحراقها وإذابتها، فإنناؤها لما تحرقه تكون غير مقصود بل المقصود ما بعدها فدل على وقوع أمر

عظيم بعدها، ودلالاتها على الكثرة والعظمة باعتبار ما يلزمها ويتبعها، لا بالنظر إليها في نفسها فيصح وصفها

بكل منهما؛ بل بهما باعتبارين كما أشاروا إليه، فلا منافاة.

وكون المقام مقام التخفيف لا التخويف مع تقديره بقوله (أخاف) غير مسلم؛ بل هو مما روعي فيه

مقتضى المقامين، وهذا هو المناسب. وقالوا أيضا: إن إضافة العذاب إلى الرحمن مشعر بتخفيف العذاب

وهذا لا حجة فيه؛ لأن العقوبة - كما هو معلوم - تكون أشد.

الراجع:

يترجح لي -والله أعلم- صحة القول الرابع لما يلي:

أولا: إن أغلب المفسرين والبلاغيين ممن عرض له لم ينكره، والظاهر أنه للتقليل متأثرين في ذلك

بالزمخشري.

ثانياً: أن إبراهيم عليه السلام بالرغم مما واجهه من أبيه كان حريصا على إيمانه، بل إنه وعده

بالاستغفار له إلى أن نهاه الله عن ذلك.



ثالثاً: أنه لم يخل حواراه مع أبيه من التآدب حرصاً على قبول دعوته من أبيه.

رابعاً: خوفه على أبيه ظاهر، والخائف المتلطف يأخذ بمجامع القلوب في الاستدراج والإذعان؛ مما استدعى أنه يوجه الكلام منه على أحسن هيئة، ورتبه أعجب ترتيب بالرفق في الخطاب وإيراد الحجج على أبيه، وذلك بأن بدأ بطلب الباعث له على عبادة الأوثان والأصنام ليتوصل بذلك إلى إفحامه ثم إنه تكايس معه بأن عرض عليه أن من لا يسمع ولا يبصر لا يغني شيئاً من الأشياء. وهذا لا يكون حقيقاً بالعبادة، ثم إنه دعاه إلى سبيل التماس الهداية على جهة التنبيه والرفق وسلوك التواضع، فلم يسفه أباه ولم يجهله ولم يصف نفسه بالاطلاع على حقائق العلم، ولكنه قال: معي لطائف من العلم وبعض منه فاتبعني أنجك مما أنت فيه، وقال له: أهدك صراطاً سوياً، ولم يقل له: أنجك من ورطة الكفر، ثم إنه ثبطه ونهاه عما كان عليه، فقال: إن الشيطان الذي عصى ربك وكان عدواً لك ولأبيك آدم هو الذي أوقعك في هذه الحبائل، ثم إنه خوفه من سوء العاقبة بالعذاب الدائم (الزمخشري، د.ت).

خامساً: أنه نكّر العذاب تماشياً عن أن يكون هناك عذاب معهود يخاف منه.

سادساً: أنه صدّر كل نصيحة من هذه النصائح بذكر الأبوة توسلاً إليه بحنو الأبوة واستعطافاً له، ليكون أسرع إلى الانقياد وهجر هذه المعبودات.

سابعاً: استدراج عطف والده عليه، ذلك أن الابن عندما يقول لوالده: (يا أبت إني أخاف) فإنه يحرك مشاعر قوية كامنة في وجدان والده تدعو إلى إزالة هذا الخوف الذي تلبس بابه. ثامناً: أن المس في قوله: (إني أخاف أن يمسك)، أقل أثراً من الإصابة؛ إذ المس أولى درجات الإصابة وأدناها.

تاسعاً: لا حجة لهم قوية فيما ذهبوا إليه من أن غضب الرحمن أشد؛ إذ لو كان أشد كما زعموا لعبر بأي وصف له تعالى يدل على ذلك كالقوي، وذي الجبروت، وشديد العقاب... إلخ.

المبحث الثالث: الشاهد القرآني في مسألة الإثبات بمؤكدين

استشهد البلاغيون بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ﴾ [المؤمنون: 15] على أن فيها إثباتاً بمؤكدين؛ فقد ذكر البلاغيون ابتداءً من الخطيب - عليه رحمة الله - وتابعه الشراح والمختصرون وأصحاب الحواشي والتقريرات، أنه أكد إثبات الموت بمؤكدين حيث قال: الخطيب: «قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ﴾ [المؤمنون: 15-16]. أكد إثبات الموت تأكيداً وإن كان مما لا ينكر لتنزيل المخاطبين منزلة من يبالغ في إنكار الموت لتماديهم في الغفلة والإعراض عن العمل لما بعده، ولهذا قيل "ميتون" دون "تموتون" كما سيأتي الفرق بينهم 1. وأكد إثبات البعث تأكيداً واحداً وإن كان مما ينكر؛

لأنه لما كانت أدلته ظاهرة كان جديرًا بأن لا ينكر، بل إما أن يعترف به أو يتردد فيه، فينزل المخاطبون منزلة المترددين، تنبيهًا لهم على ظهور أدلته، وحثًا لهم على النظر فيها، ولهذا جاء تبعثون على الأصل.» (القزويني، دت: 76/1).

ويقول سعد الدين التفتازاني: "ومثله ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾﴾ مؤكداً بأنّ واللام.. التفتازاني، دت.)

وقال صاحب عروس الأفراح: «وعلى هذين الاعتبارين، من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾﴾ أكد تأكيدين» (السبكي، 2003: 124/1).

ومما يعجب له القارئ اجتماع كتب البلاغة على ذلك، والوجه الأدق أن المؤكّدات تجاوزت الاثنين إلى ثلاثة؛ إذ إنه أكد بيانّ واللام واسمية الجملة.

يقول الآلوسي رحمه الله في تفسير: «(لميتون) أي: لصائرون إلى الموت لا محالة كما تؤذن به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة النعت الذي هو للمنعوت» (الآلوسي، دت: 17/12).

بل زاد بعض المفسرين توضيح دلالة التوكيد المستفاد من الظرف في قوله: "بعد ذلك" ودلالة التعبير في الاسم بالصفة المشبهة "ميتون" حيث يقول الطيبي: "أما الإشارة إلى كون الإمامة دالة على اقتدار عظيم فما في (ثُمَّ) من معنى التراخي في الرتبة، وتأكيدا بقوله: (بَعْدِ ذَلِكَ)، يعني: من أنشأ إنشاءً لطيفاً، وأبدع تركيباً عجيبيّاً، لا يتسهل عليه إعدامه، وتفكيك أجزائه، لكن الله سبحانه وتعالى لعظم قدرته، وأن الموجودات لا يتوقف حصولها على شيء إذا تعلقّت إرادته بها، كما قال: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٢١﴾﴾ [يس: 82]، يفكك ذلك التركيب العجيب الدائر بين تلك الأطوار المتباينة التي تخرق العقول، ويعدم ذلك الإنشاء الغريب الذي من شاهده اضطر إلى قوله: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)، ثم ينشئه النشأة الأخرى أبداع ما يكون للاتصال إلى أقصى نهايات المطالب... فإن قلت: أمر الإعادة مما وقع عليه الإنكار من الجم الغفير، فكان قميئاً بالتوكيدات، بخلاف الموت، فإن وقوعه من الضروريات، فلما جاء بـ"إن" واللام وبالاسم، لا سيما بالصفة المشبهة فيما ليس فيه الإنكار من وجه، وأتى فيما فيه الخلاف بـ"إن" وحدها؟ قلت: قد مر أن الكلام في بيان إبداع تلك الخلقة العجيبة الشأن وتقلبها في كل لأطوار التي تخرق الأوهام والأفكار منها، وفي الإيدان بأن له طوراً آخر هو غاية كماله، ولذلك خلق تلك التكاليف التي ذكرت في الآيات السابقة، ومن ثم عمقها بها وبينها برزخ الموت ولا بد من قطعه للوصول إليه، وكان ذلك التوكيد راجعاً إلى هذا المعنى، ومن ثم كرر (إِنَّكُمْ) ونقل من الغيبة إلى الخطاب، يعني: أن ماهيتك وحقيقتك أيها المخلوق العجيب الشأن، تفسى وتُعدم، ثم إنها بعينها من الأجزاء المتفرقة، والعظام البالية، والجلود الممزقة المتلاشية في أقطار الشرق والغرب، تبعث وتنتشر ليوم الجزاء؛ لإثابة المحسن وعقاب المسيء،

ويقول الشيخ الشعراوي: " فالموت يقين، ولكن لا أحد يحاول التفكير في أنه قادم، وسبحانه يقول:

﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 15].

وهذا تأكيد لأمر يُجمع الناس على أنه واقع، لكنهم لغفلتهم عنه بدؤوا بالمنكرين له، لذلك خاطبهم

خطاب المنكرين، ثم قال بعد ذلك: {﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾} [المؤمنون: 16].

ولم يقل: «ولتبعثون» لأن البعث مسألة لا تحتاج إلى تأكيد، وعدم التأكيد هنا أكد من التأكيد، لأن

أمر الموت واضح جداً رغم الغفلة عنه، أما البعث فهو واقع لا محالة بحيث لا يحتاج إلى تأكيد.

والمثل من حياتنا -ولله المثل الأعلى-: يذهب الإنسان إلى الطبيب؛ فيقول له الطبيب بعد الكشف

عليه «اذهب فلن أكتب لك دواء». وهذا القول يعني أن هذا الإنسان في تمام الصحة؛ وكأن كتابة الدواء

يحمل شهية أن هناك مرضاً.

وكذلك الحق سبحانه يخاطب الخلق في الشيء الذي ينكرونه وعليه دليل واضح؛ فيأتي خطابه لهم

بلا تأكيد؛ وهو يوضح بتلك الطريقة أنهم على غير حق في الإنكار، أما الشيء الذي يتأكدون منه وهم غافلون

عنه؛ فهو يؤكد لهم؛ كي لا يغفلوا عنه... (الشعراوي، د.ت: 12/ 7214) ويقول أيضاً: " ولم يقل: لتبعثون

كما قال {﴿لَمُتُّونَ﴾} [المؤمنون: 15] فكيف يؤكد ما فيه تصديق وتسليم، ولا يؤكد ما فيه إنكار؟

قالوا: نعم؛ لأن المتكلم هو الله تعالى، الذي يرى غفلتكم عن الموت رغم وضوحه، فلما غفلتم عنه

كنتم كالمكذّبين به المنكرين له، لذلك أكد عليه، لذلك يقال: «ما رأيت يقيناً أشبه بالشك من يقين الناس

بالموت» فالكل يعلم الموت ويعاينه، لكن يبعده عن نفسه، ولا يتصوره في حقه.

أما البعث والقيامة فأدلتها واضحة لا يصح لأحد أن ينكرها؛ لذلك جاءت دون توكيد: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 16] فأدلة البعث أوضح من أن يقف العقل فيها أو ينكرها؛ لذلك

سأطلقها إطلاقاً دون مبالغة في التوكيد، أما مَنْ يتشكك فيه أو ينكره، فهذا نؤكد له الكلام، فانظر إلى بصر

الحق - سبحانه وتعالى - بعقليات خلّقه وبنفوسهم وملكاتهم (الشعراوي، د.ت: 16/ 9985).

المبحث الرابع: الشاهد القرآني في مسألة المساواة

ذكر البلاغيون فيما ذكروا من مباحث علم المعاني الإيجاز والإطناب. ولم تخل أمثلتهم التي أوردوها

من إيجاز أو إطناب حتى جاء الخطيب القزويني فذكر قسماً ثالثاً، أسماه: المساواة، وأراد به أن تكون

الألفاظ مساوية للمعاني

ومثل له بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43]، ويقوله تعالى ﴿وَإِذَا

رَأَيْتَ الَّذِينَ يُخَوِّضُونَ فِيءٍ أَيْتِنًا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: 68].



وهاتان الآيتان لم يسلم البلاغيون في الجملة بصلاحيتهما للاستشهاد بهما له في هذا الموطن، ولا لمن ذهب مذهبه، ورجح كل لما ذهب.

يعد الخطيب القزويني أول من مثل بقوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43] للمساواة؛ بل هو أول من استشهد لها من القرآن الكريم، فالسكاكي لم يمثل للمساواة بشيء؛ إذ هي عنده غير مقبولة؛ فذكره لها من قبيل التقسيم فحسب.

والعجب أن الخطيب قد سكت عن رأي السكاكي في المساواة بأنها لا تحمد في باب البلاغة، وسكوته إقرار بصحة ذلك، وذلك يستلزم إخراج الآية من دائرة البلاغة والبيان.

والأعجب... موافقة صاحب المطول لكلام الخطيب القزويني في هذه الآية ومتابعته له في هذا التمثيل، وكذا شرح التلخيص، لأن المعنى قد "أدي بما يستحقه في التركيب الأصلي، والمقام يقتضي ذلك؛ لأنه لا مقتضى للعدول عنه إلى الإيجاز" (التفتازاني، د.ت: 286).

وعلى هذا النحو الذي ذكره الخطيب القزويني وتبعه فيه شرح التلخيص، تحددت وجهة البحث البلاغي في باب (الإيجاز والإطناب والمساواة) حتى صار جل من يكتب في هذا الفن يدرج هذه الآية تحت باب (المساواة) بل قد يتطوع بعض الباحثين ويذكر أمثلة أخرى من الذكر الحكيم، مقتديا في ذلك بصاحب التلخيص وشراحه وهو أمر فيه من البعد عن جادة الصواب قدر ما في الآية من إعجاز وبيان (سيد، 2012: 2723).

والصحيح، أن القول لا يخلو من أن يكون بليغا أو لا يكون، فإن كان بليغا، فقد اشتمل على منقبة ترجح بلاغته وإلا فلا. والمساواة لا تحمد ولا تدم في باب البلاغة، وإذا كانت كذلك فقد خرجت عن البلاغة، ثم ما المعول عليه في تحديد الزيادة والنقص؟ وحتى إذا حد بمتعارف أوساط الناس، فمن الذي يحددهم، ولا أرى المساواة إلا ثمرة من ثمار المنطق الذي ابتليت به أقسام البلاغة.

نعود للآيتين:

أما الآية الأولى فلم تسلم فيها دعوى الخطيب بأن فيها مساواة بل هناك كثير من الأخذ والرد في هذه الآية؛ إذ نجد العلماء قد اختلفوا حول هذه الآية بما لا يحسم المسألة، حتى أن الآية قد تنازعت طرائق الأسلوب الثلاثة، فقد ذكروا أن الآية يمكن أن تعد من إيجاز الحذف؛ لحذف المستثنى منه؛ إذ التقدير: ولا يحيق المكر السيء بأحد إلا بأهله (مجموعة، د.ت: 3 / 181) وأجيب بأن هذا الحذف لا يقدر في عدها من المساواة؛ لأن اعتبار الحذف في ذلك لرعاية الإعراب، أو على حد تعبير ابن يعقوب: اقتضاه أمر لفظي لا معنوي (المغربي، 1424: 181/3) ويقصد به ما لا يتوقف إفادة المعنى عليه. إذن فهذا الحذف لا يفتقر إليه في تأدية أصل المعنى حتى أنه لو ذكر في غير القرآن لكان تطويلا يخرج بالكلام عن دائرة البلاغة.

وذكر بعضهم أن في الآية إطنابا... (مجموعة، د.ت: 3/ 181) حيث ذكر السيئ بعد المكر مع أن المكر لا يكون إلا سيئا.. واعترض عليه الدسوقي في حاشيته بأن وصف المكر بالسيئ إيماء إلى أن بعض المكر ليس سيئا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ [آل عمران: 54] وكذلك مكر المقاتل المجاهد في حال التحرف والتحيز ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ﴾ [الأنفال: 16].. (الدسوقي، د.ت: 3/ 181).

ويرى صاحب عروس الأفراح أن في الآية إطنابا بالنظر إلى الكلام السابق؛ إذ هو تذييل لقوله تعالى: " ومكر السيئ" (السبكي، 2003: 3 / 181) وأجيب على هذا بأن عده من المساواة لم ينظر إلى ما قبله بل نظر إليه في ذاته (الصعيدي، 2005: 2/ 331).

وبالرغم من ضعف هذا الجواب لما فيه من تفتيت أجزاء الكلام الواحد وقطع لسياقه المتصل، ونثر لعهده المنتظم، فإنه إذا نظر إليه في ذاته فهو من القصر الذي هو نوع من الإيجاز وليس من المساواة (سيد، 2012، ص 2726).

ومثل الرماني بالآية للإيجاز بالقصر ذكر أنه "ضرب من الإيجاز في القرآن كثير" (الرماني، د.ت: 77).

وإنما كان إيجازا؛ لأنه -كما قال -حوى جميع أنواع الإيجاز:

- 1- إيجاز حذف وهو أن المستثنى منه غير مذکور.
- 2- إيجاز جامع؛ لأن فيه حثا على كف الأذى عن جميع الناس وتحذيرا عن جميع ما يؤدي إلى الأذى صغيرا أو كبيرا.

3- إيجاز تقدير، وذلك أن أصل الكلام المكر بصاحبه مضره بليغة لا يكتنه كنها، أو لأن فيه إطنابا. بعد عرض الآراء في هذه الآية يتبين مدى اضطرابهم في تحديد الأسلوب الذي بنيت عليه الآية الكريمة، ولعلك لاحظت إصرار بعض شراح التلخيص على عده هذه الآية من المساواة ومحاولتهم دفع الإشكالات والاعتراضات التي أثبتت حول عدها من الإيجاز أو الإطناب (سيد، 2012، ص 2727).

وعند تدبر نظم الآية وسياقها يترجح أن الآية لا يمكن -أبدا- أن تدرج في سلك المساواة، بل لا دليل -

ألبتة- على وقوع المساواة في القرآن الكريم خاصة، والنظم البليغ عامة..

أما ما يتعلق بنظم الآية فإن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِئُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43] جرى مجرى

المثل. جاء في حاشية الشهاب: " هو من إرسال المثل، ومن أمثال العرب: من حفر لأخيه جبا وقع فيه منكبا، وفي التوراة من حفر محواة وقع فيها" (الخفاجي، د.ت).

ولا يخفى على عاقل أن الأمثال عامة والقرآنية خاصة إنما تعتمد على الإيجاز؛ ذلك أن المثل من شأنه أن يحفظ، ويستشهد به عن الحاجة، فلا بد أن يكون خفيفا على الألسنة، ذا جمل قصيرة موحية معبرة عن قصة، داعيا إلى عبرة، فكان الإيجاز شرطا في صلاحيته لهذه المقاصد وغيرها.. ومن أجل أن يكون الكلام كاملا ذكر لفظ المكر صريحا مع سبق ذكرهن، كما عدل عن الإضمار إلى الإظهار في قوله: " بأهله " فكان يمكن أن يقال: ولا يحق إلا بهم؛ لأن المراد: أن مكر هؤلاء المنوه بهم يحق بهم.

أقول: عدل النظم عن كل هذا الحذف إلى ما جاء عليه لإخراج المعنى مجرى الكلام المستقل، إيماء إلى أن هذا الأمر سنة إلهية مطردة، وفي ذلك ما فيه من إفادة وتأكيد إحاطة الله بهؤلاء الماكرين وقدرته عليهم.. وبهذا صارت الجملة مستقلة عما قبلها في معناها، جارية على الألسنة كما تجري الأمثال التي فشا استعمالها (سيد، 2012، ص 2728).

وإذا تلمسنا وجوه الإيجاز في الآية وجدناها واضحة جلية، منها:

(1) جملة القصر.. ومعلوم أن القصر من صور الإيجاز؛ إذ هو يقوم مقام جملتين: جملة إثبات للمقصود وجملة نفيه عما سواه، والقصر فن كثير الفوائد، عزيز الأسرار. ومن هنا كان مناسبا لنظم الآية من حيث بناؤها على الإيجاز الذي تكثر فوائده وتعدد أسرارها.. جاء في التحرير والتنوير: " وإذ قد صرح صاحب (المفتاح) (أن المساواة هي متعارف الأوساط وأنه لا يحمى في باب البلاغة ولا يذم) فقد وجب القطع بأن المساواة لا تقع في الكلام البليغ بله المعجز. ومن العجيب إقرار العلامة التفتازاني كلام صاحب (تلخيص المفتاح) وكيف يكون هذا من المساواة وفيه جملة ذات قصر والقصر من الإيجاز لأنه قائم مقام جملتين: جملة إثبات للمقصود، وجملة نفيه عما سواه، فالمساواة أن يقال: يحق المكر السيئ بالماكرين دون غيرهم، فمن عدل عن ذلك إلى صيغة القصر فقد سلك طريقة الإيجاز " (ابن عاشور، 1997: 22/336).

(2) وفي الآية حذف مضاف إذ التقدير: ولا يحق ضر المكر السيئ إلا بأهله على أن في قوله: (بأهله (إيجازاً لأنه عوض عن أن يقال: بالذين تقلدوه (ابن عاشور، 1997: 22/336).

(3) كما أن الآية فيها ألفاظ ذات إشعاع وظلال وإيحاءات ودلالات.. مما ينأى بها عن المساواة... من ذلك قوله تعالى: (المكر السيئ) والتي تشير إلى صنيع هؤلاء القوم من نقض للعهد، وحنث في اليمين، وفساد في الأرض، ونفور عن دعوة الله، وفي التعبير القرآني إيماء إلى إصرار هؤلاء القوم على تدميرهم ضد الإسلام ونبيه، وأنه تدبير محكم، ومكر مستمر... وهذا ما يرشد إليه السياق: ﴿أَسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۗ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ



يَجِدَ لِسْتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٢٧﴾ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴿٢٨﴾ [فاطر: 43، 44] فليس لهم بعد هذا إلا انتظار الإهلاك وهو سنة الأولين.

والقرآن لا يريد أن يسجل على هؤلاء الماكرين وحدهم هذا المسلك، بل يضيف إليهم كل من سلك هذا المسلك المزري المشين، حتى تكون هذه الآية رادعا لكل من تسول له نفسه أن يسلك هذا الطريق، وهذا سمة الأمثال القرآنية؛ إذ هي تتسم بسممة العموم.

(4) ومن ذلك إيثار (يحيق) لدلالته على الإحاطة التي هي فوق اللقوق ففيه من التحذير ما ليس في قوله: ولا يلحق أو ولا يصل (الرازي، 1420: 34/26). هذا فضلا عن أنها لا تستعمل إلا في نزول المكروه كما يرى العسكري (العسكري، د.ت: 251) واستعمالات النظم القرآني لهذه اللفظة يشهد لذلك (عبدالباقي، د.ت: ص 221). وفي هذا الفرق المائز بين اللفظين، وإيثار النظم للفظة الموحية المعبرة عن الغرض المرتبط بالسياق دلالة على نفي المساواة عن الآية.

(5) وفي قوله: "بأهله" أغنت فيه الإضافة عن تفصيل يتعذر، كما أن فيه ما ليس في قول القائل: ولا يحيق المكر السيئ إلا بالمكر (الرازي، 1420: 24/26). لذا ذكرها العسكري في شواهد الإيجاز، وبين أنه أفاد قوة إشعارهم بجنياتهم على أنفسهم، كأن الذي وقع عليهم مكروهم نفسه، لا عاقبته، وفي ذلك توبيخ على المكروه وتنفير منه وقد جاءت على هذا النظم إيجازا واختصارا" (العسكري، 1981: ص 195).

(6) هذا فضلا عن دلالة الاستثناء على عدة معان واكتناز ألفاظ الآية لدلالات كثيرة من خلال إيجاءاتها ودلالاتها، بحيث إذا أبدلت بغيرها لزم إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة على ما رأى الخطابي عندما تحدث عن عمود البلاغة في النظم القرآني وعرفه بأنه وضع كل نوع من الألفاظ موضعه الأخص الأشكل به (الخطابي، د.ت: 29). كل ذلك ينفي المساواة عن الآية، وعن كل النظم المعجز، إذ لكل لفظ موضعه وغرضه ومقامه الأليق به، بخلاف المساواة التي تكون في كلام الدهماء، ومحادثات الناس التي لا يعبأ فيها بمراعاة آداب اللغة (سيد، 2012، ص 2732).

هذا عن الآية الأولى أما عن الاستشهاد بالآية الثانية فقد رد هذا الاستشهاد بأن فيها إيجازا بالحذف، والمحذوف هو موصوف الذين، إضافة إلى المجاز بالاستعارة.. فالحذف يكون بالدخول مشيًا بالإقدام دون سباحة ثم استعير لما فيه كلفة أو مشقة كما استعير التعسف وهو المشي في الرمل كذلك، واستعير الخوض الذي للكلام الذي فيه تكلف الكذب؛ لأن صاحبه يتكلف له.

وقد اتفق البلاغيون على أن المجاز فيه إيجاز.

وقد أجمع العلماء على أن المساواة لا تكاد توجد في كلام البليغ ومنعوا كل أمثلته وأنكروا وجودها في القرآن الكريم. وقد نزهنا كلام الله عز وجل عن أن يكون فيه مساواة.

النتائج:

توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

1. أن قوله تعالى: «وَمَا تَلُكْ بِبِئْمِينِكَ يَا مُوسَى» لم يكن الهدف منه إيناس موسى بقدر ما هو تقرير حالة العصا التي في يده عليه السلام.
 2. أن قوله تعالى: «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا...» لم يكن الغرض من التنكير فيه التهويل بقدر ما هو التقليل.
 3. أن قوله تعالى: «نُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» قد أكد بأكثر من مؤكدين.
 4. قوله تعالى: (وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ) الذي استشهد به في البلاغة على أنه للمساواة ليس في موضعه؛ لأنه ليس هناك مساواة؛ إذ القول لا يخلو من أن يكون بليغا أو لا يكون، فإن كان بليغا، فقد اشتمل على منقبة ترجح بلاغته وإلا فلا. والمساواة لا تحمد ولا تذم في باب البلاغة.
- إذ العقل يقول: لا يخلو اللفظ مع المعنى من أن يكون زائداً فهو إطناب، أو ناقصاً فهو إيجاز، أو مساوياً فهي المساواة، بينما واقع الحال لا يقبل أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى، وحاصله: أنه تقسيم منطقي اخترعه متأخرو البلاغيين في جملة ما سلكوه في ربط العلوم بالمنطق لضبطها؛ ذلكم أن اللفظ لا يخلو حقيقة من أن يكون زائداً أو ناقصاً، ولا مجال للمساواة؛ لتعذر قياسها في أوساط البلغاء، فبأي سبيل سيحكم المتلقي بالزيادة أو النقص! وحتى قولهم: إنما يقاس بمتعارف أوساط المتكلمين فلا سبيل إليه، نقول هذا في القاعدة البلاغية والأمر في التمثيل على القاعدة أشد؛ إذ إن تحديد المقام لا يخلو من غموض، فما أراه قد يختلف عما تراه، والملازمات تختلف باختلاف تلقي النص.

المراجع

القرآن الكريم.

الآلوسي. (د.ت). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. (1995). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (عبد الرزاق غالب المهدي، تحقيق)، دار الكتب العلمية.

الحلاق القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم. (1418). محاسن التأويل (محمد باسل عيون السود، تحقيق)، دار الكتب العلمية.

أبو حيان، محمد بن يوسف. (1420). البحر المحيط (صديقي محمد جميل، تحقيق)، دار الفكر.



- الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر. (د.ت). *حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسمّاة: عناية القاضي وكفاية الرّاضي على تفسير البيضاوي*، دار صادر.
- الرازي. (1420). *مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (ط.3)*. دار إحياء التراث العربي.
- الزّمخشري، محمود بن عمرو. (1407). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (ط.3)*. دار الكتاب العربي.
- الزّمخشري، محمود. (د.ت). *تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، المعرفة.
- السبكي، أحمد. (2003). *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (عبد الحميد هندواوي، تحقيق؛ ط.1)*، المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر. (1987). *مفتاح العلوم (ط.2)*. دار الكتب العلمية.
- سيد، رفعت علي محمد. (2012). *وقوع المساواة في النظم العالي بين القبول والرفض، مجلة كلية اللغة العربية، (31)*، 14-39.
- الشعراوي، محمد متولي. (د.ت). *تفسير الشعراوي: الخواطر، مطابع أخبار اليوم*.
- الصابوني، محمد علي الصابون. (1997). *صفوة التفاسير (ط.1)*. دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع.
- الصعيد، عبد المتعال. (2005). *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة (ط.17)*. مكتبة الآداب.
- الطبري، محمد بن جرير. (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن (أحمد محمد شاكر، محقق ط.1)*، مؤسسة الرسالة.
- طنطاوي، محمد سيد طنطاوي. (1998). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. (2005). *الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية (محمد حسن محمد حسن إسماعيل، تحقيق؛ ط.1)*، دار الكتب العلمية.
- الطبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله. (2013). *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: حاشية الطيبي على الكشاف (إياد محمد الغوج، وجميل بني عطا، تحقيق؛ ط.1)*، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997). *التحرير والتنوير دار، دار سحنون للنشر والتوزيع*.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. (د.ت). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، مؤسسة جمال للنشر.
- العسكري، أبو هلال. (1981). *كتاب الصناعتين (مفيد قميحة، تحقيق؛ ط.1)*، دار الكتب العلمية.
- العسكري، أبو هلال. (د.ت). *الفروق اللغوية (محمد إبراهيم سليم، تحقيق)*، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
- العسيري، سليمان بن سحمان. (1992). *الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق (عبد السلام بن برجس بن ناصر بن عبد الكريم، محقق ط.5)*، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.
- علي، محمد أمان بن علي جامي. (1408). *الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه (ط.1)*. المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية.
- العمادي، أبو السعود. (د.ت). *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، دار إحياء التراث العربي.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1999). *تفسير القرآن العظيم (سامي بن محمد سلامة، محقق ط.2)*، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- القزويني، الخطيب. (د.ت). *الإيضاح في علوم البلاغة (محمد عبد المنعم خفاجي، تحقيق)*، دار الجيل.
- مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر. (د.ت). *تفسير مجاهد*، مجمع البحوث الإسلامية.
- المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946). *تفسير المراغي (ط.1)*. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- المغربي، أحمد بن محمد. (1424). *مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح*، دار الكتب العلمية.



مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير. (2003). *تفسير مقاتل بن سليمان* (أحمد فريد، محقق ط.1)، دار الكتب العلمية.

أبو موسى، محمد محمد. (د.ت). *خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني* مكتبة وهبة.
النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود. (1998). *تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)* (يوسف علي بديوي، تحقيق ط.1)، دار الكلم الطيب.

النيسابوي، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القي. (1416). *غرائب القرآن ووعائب الفرقان* (الشيخ زكريا عميرات، تحقيق) دار الكتب العلمية.

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. (د.ت). *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، المكتبة العصرية.

Arabic References

al-Qur'an al-Karim.

al-Ālūsī. (N. D). *Rūḥ al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-mathānī*, Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabi.

al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar. (1995). *naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar* ('Abd al-Razzāq Ghālib al-Mahdī, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

al-Ḥallāq al-Qāsīmī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad Sa'īd ibn Qāsīm. (1418). *Maḥāsīn al-ta'wīl* (Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420). *al-Baḥr al-muḥīṭ* (Sīdī Muḥammad Jamīl, taḥqīq), Dār al-Fikr.

al-Khafājī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Umar. (N. D). *ḥāshītu alshshihābi 'alā tfsyri albayḍāwī, almusammāh : 'ināytu alqāḍiā wkiḥāytu alrrāḍiā 'alā tfsyri albayḍāwī*, Dār Ṣādir.

al-Rāzī. (1420). *Mafātīḥ al-ghayb = al-tafsīr al-kabīr* (3rd ed.). *Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabi*.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr. (1407). *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabi.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd. (N. D). *tafsīr al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl*, al-Ma'rifah.

al-Subkī, Aḥmad. (2003). *'Arūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ* ('Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq; 1st ed.), al-Maktabah al-'Asriyah lil-Tibā'ah wa-al-Nashr.

al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. (1987). *Miftāḥ al-'Ulūm* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Sayyid, Rif'at 'Alī Muḥammad. (2012). *wuqū' al-musāwāh fī al-nuzūm al-'Āli bayna al-qubūl wa-al-rafd*, *Majallat Kulliyat al-lughah al-'Arabiyah*, (31), 14-39.

al-Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī. (N. D). *tafsīr al-Sha'rāwī : al-khawāṭir*, Maṭābi' Akhbār al-yawm.

al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī al-ṣābūn. (1997). *Ṣafwat al-tafāsīr* (1st ed.). Dār al-Ṣābūnī lil-Tibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.

al-Ṣa'īdī, 'Abd al-Muta'āl. (2005). *Bughyat al-Idāḥ li-talkhīṣ al-Miftāḥ fī ulūm al-balāghah* (17th ed.). Maktabat al-Ādāb.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2000). *Jamī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥaqqiq 1st ed.), Mu'assasat al-Risālah.

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. (1998). *al-tafsīr al-Wasī' lil-Qur'ān al-Karīm*, Dār Nahḍat Miṣr lil-Tibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.



- al-Tūfi, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī ibn ‘Id al-Karīm. (2005). *al-Ishārāt al-ilāhīyah ilá al-mabāhith al-uṣūliyah* (Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā‘īl, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (2013). *Fattūḥ al-ghayb fī al-kashf ‘an qinā‘ al-rayb : Ḥāshiyat al-Ṭībī ‘alá al-Kashshāf* (Iyād Muḥammad al-Ghawj, wa-Jamīl Banī ‘Aṭā, taḥqīq ; 1st ed.), Jā‘izat Dubayy al-Dawliyah lil-Qur‘ān al-Karīm.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1997). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr Dār*, Dār Saḥnūn lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- ‘Abd-al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād. (N. D). al-Mu‘jam al-mufahras li-alfāz al-Qur‘ān al-Karīm, Mu‘assasat Jamāl lil-Nashr.
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. (1981). *Kitāb al-ṣinā‘ atayn* (Mufid Qumayḥah, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. (N. D). *al-Furūq al-lughawiyah* (Muḥammad Ibrāhīm Salīm, taḥqīq), Dār al-‘Ilm wa-al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-‘Asīrī, Sulaymān ibn Saḥmān. (1992). *al-Ḍiyā‘ al-shāriq fī radd shubuhāt almādhq al-māriq* (‘Abd al-Salām ibn Barjas ibn Nāṣir ibn ‘Abd al-Karīm, Muḥaqqiq 5th ed.), Rī‘āsat Idārat al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa-al-Ifṭā‘.
- ‘Alī, Muḥammad Amān ibn ‘Alī Jāmī. (1408). *al-ṣifāt al-ilāhīyah fī al-Kitāb wa-al-sunnah al-Nabawīyah fī ḍaw‘ al-ithbāt wa-al-tanzīh* (1dt ed.). al-Majlis al-‘Ilmī bi-al-Jāmī‘ah al-Islāmīyah.
- al-‘Imādi, Abū al-Sa‘ūd. (N. D). *tafsīr Abī al-Sa‘ūd = Irshād al-‘aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabi.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. (1999). *tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm* (Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Muḥaqqiq 2nd ed.), Dār Taybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Qazwīnī, al-Khaṭīb. (N. D). *al-‘Iḍāḥ fī ‘ulūm al-balāghah* (Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im Khafājī, taḥqīq), Dār al-Jil.
- Mujāhid, Abū al-Ḥajjāj Mujāhid ibn Jabr. (N. D). *tafsīr Mujāhid*, Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah.
- al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafá. (1946). *tafsīr al-Marāghī* (1st ed.). Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh.
- al-Maghribī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1424). *Mawāhib al-Fattāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Muqātil, Abū al-Ḥasan Muqātil ibn Sulaymān ibn Bashīr. (2003). *tafsīr Muqātil ibn Sulaymān* (Aḥmad Farīd, Muḥaqqiq 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Abū Mūsá, Muḥammad Muḥammad. (N. D). *Khaṣā‘is al-tarākīb dirāsah taḥlīliyah li-masā‘il ‘ilm al-mā‘ānī* Maktabat Wahbah.
- al-Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd. (1998). *tafsīr al-Nasafī* (Madārik al-tanzīl wa-ḥaqqā‘iq al-ta‘wīl) (Yūsuf ‘Alī Budaywī, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kalim al-Tayyib.
- Alnysābwī, Nizām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummi. (1416). *gharā‘ib al-Qur‘ān wa-raghā‘ib al-Furqān* (al-Shaykh Zakarīyā ‘Umayrāt, taḥqīq) Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Ḥashīmī, Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Muṣṭafá. (N. D). *Jawāhir al-balāghah fī al-mā‘ānī wa-al-bayān wa-al-badī‘*, al-Maktabah al-‘Aṣriyah.





The Semantic Evolution of Selected Terms Related to Writing and Its Essentials in *al-Mu'jam al-Wasīṭ*: Review and Study

Dr. Awatif Farah Albalawi*

afalbalawi@uqu.edu.sa

Abstract:

This study aims to explore the semantic evolution of terms related to writing in *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, employing a historical approach. The research is divided into two main sections. The first section deals with the theoretical aspect. It discusses the concept of semantic evolution, its causes and manifestations, and highlights examples of semantic shifts in the Arabic language throughout history. The second section, the practical aspect, focuses on words associated with writing and their related terms in *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. The study reveals several key findings, most notably that the word for "writing"—originally meaning "to seal the opening of a waterskin with a strap to prevent water from escaping"—has shifted far from its linguistic roots to its current meaning of recording and writing. Over time, the original meaning has faded, and the newer usage has become dominant. Additionally, the meanings of some words continue to evolve with the progress of life and the increasing need for writing and its tools, such as the pen.

Keywords: Writing Terms, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Semantic Evolution, Semantic Specification, Semantic Generalization.

* Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Adham University College, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Albalawi, Awatif Farah. (2024). The Semantic Evolution of Selected Terms Related to Writing and Its Essentials in *al-Mu'jam al-Wasīṭ*: Review and Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(3): 182 -201.

© 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.



التطور الدلالي لبعض ألفاظ الكتابة ولوازمها في المعجم الوسيط: عرض ودراسة

* د. عواطف فرح البلوي

afalbalawi@uqu.edu.sa

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى معرفة التطور الدلالي الذي لحق الألفاظ الدالة على الكتابة، في المعجم الوسيط، مستعينا في ذلك بالمنهج التاريخي، وقد تم تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين، هما: المبحث الأول: الجانب النظري، وقد تطرقت فيه إلى الآتي: التطور الدلالي، وأسبابه، ومظاهره، ثم بينت بعضاً من مظاهر التطور الدلالي عند العرب قديماً، والمبحث الثاني: الجانب التطبيقي، وتناولت فيه: الألفاظ الدالة على الكتابة ولوازمها في "المعجم الوسيط". وتوصل البحث إلى عدد من النتائج، أبرزها: تعد كلمة الكتابة - بمعناها الدال على التدوين والخط- أكثر الألفاظ ابتعاداً عن أصلها اللغوي، إذ أصبحت تدل على غير ما وضعت له في الأصل، وهو ضم فم القربة بسير؛ لئلا يخرج منها الماء، فتنوسي الأصل، واشتهر الفرع. لم تقف دلالات بعض الألفاظ عند زمن معين، فتثبتت مكانها، ولكنها ما زالت في تطور مستمر، مع تطور الحياة، وازدياد الحاجة إلى الكتابة والآتها، مثل القلم.

كلمات مفتاحية: ألفاظ الكتابة، المعجم الوسيط، التطور الدلالي، تخصيص الدلالة، تعميم

الدلالة.

* أستاذ اللغويات المساعد - قسم اللغة العربية - الكلية الجامعية بأضم - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: البلوي، عواطف فرح. (2024). التطور الدلالي لبعض ألفاظ الكتابة ولوازمها في المعجم الوسيط: عرض ودراسة، *آداب للدراستات اللغوية والأدبية*، 6(3): 182-201.

© 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:

لقد استقطبت اللغة اهتمام المفكرين منذ أمد بعيد، فكانت عنايتهم بالمعنى قد بدأت منذ أن أصبح للإنسان وعي لغوي، وازداد اهتمامهم بالمباحث الدلالية عبر مراحل التاريخ، فكانت دراسة المعنى مجال اهتمام اللغويين، والفلاسفة، والمناطق، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع.

وكان من بين الموضوعات التي اهتم بها اللغويون التطور الدلالي؛ لأنه شغل وما يزال يشغل الدرس اللغوي، ولاسيما أن موضوع تغير المعنى، وأشكاله، وأسبابه، وما يتدخل في حياة الألفاظ أو موتها قد شغل علماء اللغة واستولى على اهتمامهم في هذا المجال. وقد ارتبط الدرس الدلالي بالدرس اللغوي؛ لأن اللغة بمكوناتها هي الحامل الأبرز للمعنى، فأية دراسة للغة لا بد أن تتعرض لمعاني المفردات ودلالاتها.

إن التطور الدلالي ظاهرة لغوية تفرض نفسها على الألفاظ، إذ إنها تكسيها دلالات ومعاني جديدة، يظهر ذلك من خلال السياق الذي وردت فيه الكلمة؛ إذ نجد أن كل عصر ينتج ألفاظا قد تختلف عن ألفاظ العصر السابق له، وقد تبقى ألفاظ أخرى على حالها في كل عصر وفي كل أوان، وقد تموت ألفاظ أخرى وينتهي استعمالها في الحياة اليومية. فالتطور الدلالي من أهم الموضوعات التي لا بد لباحث اللغة أن يلم ببعض جوانبه؛ لما له من أهمية في بيان حياة اللغة.

وموضوع التطور الدلالي كان، وسيبقى، من أبرز موضوعات اللغة التي شغلت الكثير من الدارسين والباحثين والمهتمين بالدراسات والأبحاث المتعلقة بعلمي اللغة والدلالة؛ نظرا لما لهذا العلم من دور بارز في تصوير سيرورة اللغة، ورصد التغيرات التي تطرأ عليها مع مرور الزمن، وتعاقب الأجيال المستخدمة لها، سواء أكان هذا التغير سلبيا أم إيجابيا.

وتأتي أهمية البحث من كونه يتناول ألفاظا وثيقة الصلة بالحياة العامة، وحياة المتعلمين والكتاب بشكل خاص، نظرا لأهمية الكتابة في تدوين العلوم وتطويرها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية نتيجة لأهمية المعجم الوسيط في كونه معجما معاصرا؛ مما يعني أنه ضم ألفاظا معاصرة تطورت دلالتها عما كانت عليه في المعاجم القديمة.

ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث بعنوان التطور الدلالي لبعض ألفاظ الكتابة ولوازمها في المعجم الوسيط عرض ودراسة، وقد استعانت الباحثة بالمنهج الوصفي التحليلي، والمنهج التاريخي؛ كونهما مناسبين لتناول ظاهرة التطور الدلالي لألفاظ الكتابة.

أما الدراسات السابقة التي تناولت ظاهرة التطور الدلالي، فهي كثيرة، ولكنها لم تتناول التطور الدلالي لألفاظ الكتابة، لا في المعجم الوسيط ولا في غيره -على حد علم الباحثة-، وهو ما يعد مبررا لاختيار الكتابة في هذا الموضوع، ومن تلك الدراسات:



- ألفاظ الكتابة ومتعلقاتها في القرآن الكريم دراسة تاريخية في نشأة الحرف والكتابة العربية وتطورها قبل الإسلام، محمد الصائغ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011م.
- التطور الدلالي لألفاظ الكتابة ولوازمها في القرآن الكريم، رنا عقلة مزعل المزاريق، رسالة ماجستير، جامعة جرش الأهلية، كلية الآداب، 2013م.
- التطور الدلالي وأشكاله في كتاب مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، خضر أكبر حسن كيصر، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، العراق، عدد1، مجلد8، 2013م.
وقد اشتملت الدراسة على مقدمة ومبحثين وخاتمة، وسيتم عرضها على النحو الآتي:
المقدمة: وفيها:

المبحث الأول: الجانب النظري ويشتمل على ما يلي:

- أولاً: علم الدلالة.

- ثانياً: التطور الدلالي: ويشمل:

(1) أسباب التطور الدلالي

(2) مظاهر التطور الدلالي

(3) مظاهر التطور الدلالي عند العرب قديماً

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي: ويشمل الألفاظ الآتية:

(كتب- الكتابة - السجل - الرق - القلم).

وأخيراً الخاتمة وتتضمن النتائج والتوصيات، ثم قائمة بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: الجانب النظري

أولاً: علم الدلالة

قبل تعريف مصطلح "علم الدلالة"، ينبغي تعريف الجزء الثاني من المصطلح، وهو كلمة (الدلالة)،

لكي يتبين المعنى الذي يحمله هذا المصطلح اللغوي.

إن الدلالة مفهوم قديم، عرفه القدماء، وورد في كتبهم، وفي معاجمهم، فالدلالة مأخوذة من قولهم:

"دلَّه على الشيء يدلُّه دلاً ودلالة فاندلَّ: سدَّه إليه، ودلَّته فاندلَّ. والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال،

وقد دلَّه على الطريق يدلُّه دلالة ودلالة ودلولة، والفتح أعلى، والجمع أدلة وأدلاء، والاسم الدلالة والدلالة

بالكسر والفتح، والدلولة والدليلي. ودللت به أدلُّ دلالة وأدللت بالطريق إدلاً، والدليلية المحجة البيضاء"

(ابن منظور، 1414هـ: 249/11).

وعرفها الزبيدي (ت1205هـ) قائلا: "ودَّله عليه يدُّله دلالة، ويثلت. دَلَّتْ بهذا الطَّرِيق دَلَالَةً: عرفته ودَلَّتْ به أدُّل دَلَالَةً، والاسم: الدَّلَالَةُ والدُّلُولَةُ والدِّلِيلَى" (الزبيدي، د.ت: 498/28).

وبناء على هذه التعريفات اللغوية لكلمة "الدلالة"، فإنه يمكن تعريف مصطلح "علم الدلالة" في الاصطلاح بأنه: "دراسة المعنى، أو العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول المعنى" (عمر، 2005، ص 12).

والحقيقة أن علم الدلالة بوصفه مصطلحا يدل على ذلك الفرع اللغوي الذي يهتم بدراسة المعنى اللغوي، لم يعرفه القدماء، ولم يرد في مصنفاتهم حاملا للدلالة نفسها التي يدل عليها في العصر الحاضر، وإنما هو وليد الدراسات اللغوية الحديثة التي ظهرت في الغرب، باسم السيمانتيك، ثم انتشر هذا المصطلح بعد ذلك ودخل في الدراسات العربية، وترجم إلى مصطلح "علم الدلالة".

ثانيا: التطور الدلالي

إن تطوُّر دلالات الألفاظ يتصل بما تكتسبه الألفاظ بمرور الزمن من معانٍ جديدة، بسبب عوامل عديدة. والتطور في اللغة أمر حتمي، ويعدّ وجهاً من وجوه تطور الحياة نفسها، وهو في معناه الموجز: التغير الذي يطرأ على اللغة، سواء أكان في أصواتها، أم في دلالة مفرداتها، أم في الزيادة التي تكتسبها اللغة، أم في النقصان الذي يصيبها، وذلك كله نتيجة عوامل مختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الأمم في كافة المجالات (عودة، 1985، ص 45).

ويعتبر التطور الدلالي ظاهرة شائعة في كل اللغات، يلمسها كل دارس لمراحل نمو اللغة وأطوارها التاريخية، وقد يعده المتشائم بمثابة الداء الذي يندر أن تنجو منه الألفاظ، في حين أن من يؤمن بحياة اللغة ومسايرتها للزمن ينظر إلى هذا التطور على أنه طبيعة دعت إليه الضرورة الملحة (أنيس، 1984، ص 123).

يقول إبراهيم أنيس: إنه "قد نال التطور الدلالي كثيراً من التعريفات، وهي في معظمها لا تخرج عن أن تكون تغيُّراً يطرأ على المفردات والتراكيب، وهذا التغير يكون تدريجياً، يؤدي إلى حدوث دلالات جديدة وخلق القديمة" (أنيس، 1984، ص 123).

1) أسباب التطور الدلالي

للتطور الدلالي أسباب لا بد للبحث من ذكرها؛ حيث إن هذه الأسباب والعوامل هي التي تخلع على الكلمات معاني ودلالات جديدة. وقد قسمت أسباب التطور الدلالي إلى أسباب خارجية، وأخرى داخلية: الأسباب الداخلية:

وهي الأسباب التي تشير إلى كل ما يتصل باللغة نفسها، كالأسباب الصوتية والاشتقاقية والنحوية.

- أ- أسباب صوتية: ذلك أن التقارب بين صوتين من كلمتين مختلفتين قد يؤدي إلى جعلهما كلمة واحدة ذات معنيين، وهذا يحدث عادة في الكلمات التي تتحد صيغة أو نطقًا في المشترك اللفظي. وقد يكون التغير الصوتي موحياً بوجود فرق دلالي لم يكن واردًا حين كانت صورة الكلمة واحدة، ومن ذلك -مثلا- كلمة: (الغلط) التي تنطق بإبدال الطاء تاء على صورة أخرى هي (الغَلَّتْ)، فالغلط اسم عام للخطأ، والغلت اسم خاص بالخطأ في الحساب، كما ذكر بعض اللغويين.
- ب- أسباب صرفية: وهي التي تتعلق ببنية الكلمة، وتنتج عن مجانسة في الأصول وتسهم في إبراز أمثلة للتغيير الدلالي، إذ إن الخلط بين أصلين من أصول الاشتقاق، مما يُظن أنهما متقاربان، يقود إلى تقريب معنى أحدهما من الآخر توهماً. مثل: (ضَرَبَهُ فَأَشْوَاهُ): ضربه فأصاب شَواه: والشَّوى: أطراف الجسد. وهناك من يقصد بذلك: ضَرَبَهُ فَأَحْرَقَهُ كما يشوى اللحم بالنار. والسبب في هذا تقارب الكلمتين (شَوَى) بمعنى أحرق، و(شَوَى) جمع شَواة، بمعنى الجلد أو أطراف الجسد. وهذا ناتج عن تقارب معنى الشوى (الاسم)، وشوى (الفعل).
- ت- كثرة الاستعمال: إذ تؤدي كثرة استعمال لفظ ما في السياقات اللغوية إلى كثير من التغير في دلالة ذلك اللفظ، فقد تنحصر الدلالة، وقد تتسع، ومن ذلك مثلا كلمة: (الفسل) التي تدل على الضعف. غير أن كثرة استشهاد الناس بورودها في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا) [الأنفال: 46]، وذلك في مواضع التنازع المؤدي إلى الإخفاق عادة، جعلهم يظنون أن معنى الفسل هو الإخفاق (قدور، 2008، ص 388).

الأسباب الخارجية:

أما الأسباب الخارجية فتشير إلى العوامل الاجتماعية والتاريخية والثقافية والنفسية التي تؤدي إلى تغير المعنى. وتعد الظواهر الاجتماعية أهم هذه العوامل، وهي تضم طرق الحياة وأنماط السلوك والعادات، وما يتصل بكل فئة من فئات المجتمع من ملامح. وتنضوي العوامل التاريخية والثقافية تحت الأسباب الاجتماعية عند عدد من الباحثين؛ لأن التاريخ والثقافة والسلوك وطرق العيش تتألف لتشكّل ملامح المجتمع البشري. ومن العوامل الثقافية المتصلة بالمجتمع اتصالاً وثيقاً ما يتعلق بالدين والشعائر والعادات التي تتولد من ذلك. وتنفرد العوامل النفسية بدور مهم في إحداث التغير الدلالي، ويلاحظ أن أهم ميدان تكثُر فيه أمثلة السلوك النفسي هو ما يتعلق بالألفاظ الجنسية وما يقارنها، مما تحسن الكناية عنه ويقبح التصريح به (قدور، 2008، ص 387-388).

2) مظاهر التطور الدلالي

يصنف الدارسون مظاهر التطور الدلالي إلى ما يأتي:

1- تخصيص الدلالة

فقد تنتقل دلالة الكلمة من دلالة عامة إلى دلالة خاصة: فكلمة (العيش) تدل على الحياة وأسبابها، ولكنها في مصر تدل على الخبز الذي هو من أسباب الحياة، وكلمة (حريم) تدل على كل محرم، وأصبحت تدل على النساء.

وتضييق المعنى يعني: تقليص دائرة المعنى حتى يغطي جزءاً أو قسمًا من الأفكار أو المعاني التي كان يدل عليها سابقًا، فكلمة (رث) كانت تطلق على أي شيء خسيس، وأصبحت تستعمل فيما يفترض ويلبس من الثياب (السيوطي، 1998: 332/1).

2- تعميم الدلالة

هو عكس تخصيص الدلالة، "ويعني تحويل الدلالة من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلي، وبه تصبح الكلمة تدل على عدد من المعاني، أكثر مما كانت تدل عليه من قبل" (عمر، 2005، ص 243). وهو أقل شيوغًا من التخصيص، ويقوم على توسيع معنى اللفظ ومفهومه ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأكمل (المبارك، 1968، ص 218). (فالبأس) مثلًا تعني في الأصل (الحرب)، ثم كثر استخدامها في كل شدة، فاكتمت من هذا الاستخدام عموم معناها (وافي، 2004، ص 320).

3- انتقال الدلالة

وينقل أحمد مختار رأي "فندريس" في تحديد المراد بنقل المعنى، بقوله: "يكون الانتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من المسبب إلى السبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه... وانتقال المعنى يتضمن طرائق شتى: الاستعارة -إطلاق البعض على الكل- المجاز المرسل بوجه عام.. " (عمر، 2005، ص 247).

4- رقي الدلالة

هو اتجاه في التغير الدلالي يطلق على كل ما يصيب الكلمات التي كانت تدل في الأصل على معانٍ ضعيفة أو ضعيفة إلى كلمات تدل في نظر المجتمع على معانٍ أشرف وأرفع، أو أقوى، وهو تحول مرتبط بالقيم الاجتماعية. مثل كلمة رسول التي كانت تطلق على أي شخص يرسل في مهمة، ثم أصبح لها مكانتها السامية (حيدر، 1999، ص 81).

5- انحطاط الدلالة

يعبر عن ضعف دلالة اللفظ في الأذهان، وفقدان مكانتها في المجتمع عندما تستخدم في غير موضعها، ويمثل لها بكلمة (أفندي) المأخوذة عن التركية، فقد كان لها خلال القرن التاسع عشر مركز هام ومرموق، ثم انحطَّ قدرها في العصر الحديث.

3) مظاهر التطور الدلالي في كتب الأقدمين

اهتمَّ اللغويون القدامى بالدلالة وعقدوا لها في كتبهم فصولاً وأبواباً، فقد خصَّص لها ابن السكيت (ت244هـ) في كتابه "إصلاح المنطق" ثلاثة أبواب بعنوان (ومما تضعه العامة في غير موضعه) (ابن السكيت، 2002: 204/1). وألَّف فيها كتاباً بعنوان (الحروف التي يتكلم بها في غير موضعها)، وتناولها ابن قتيبة (ت276هـ) في "أدب الكاتب" في (باب معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه) (ابن قتيبة، د.ت: 21/1)، و(باب الأسماء المتقاربة في اللفظ والمعنى) (ابن قتيبة، د.ت: 200/1)، و(باب نوادر من الكلام المشتبه) (ابن قتيبة، د.ت: 202/1). و(باب الحرفين يتقاربان في اللفظ وفي المعنى ويلتبسان فربما وضع الناس أحدهما موضع الآخر) (ابن قتيبة، د.ت: 307/1).

وخصها ابن فارس (ت395هـ) بالأبواب الآتية: (باب القول في أصول أسماء قيس عليها وألحق بها غيرها) (ابن فارس، 1997: 232/1)، و(باب الأسماء التي تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب) (ابن فارس، 1997: 57/1)، وغير ذلك من الكتب التي تناولت التطور الدلالي، ولا يتسع المجال لذكرها.

كما أنه يمكننا القول بأن ظاهرة الاشتراك اللفظي الذي تتسم به بعض اللغات ومنها اللغة العربية، تعد من مظاهر التطور الدلالي، إذ إن اللفظة تبدأ أول الأمر دالة على مدلول مادي محسوس، ثم تنتقل دلالتها تدريجياً من المحسوس إلى المعنوي، وقد تدرج في المحسوسات أولاً قبل أن تدل على المعنويات، وهذه الظاهرة مما اهتم به علماء اللغة القدامى، فأفردوا لها المصنفات، التي تحمل عناوين تدل على هذه الظاهرة، فظهرت كتب: المشترك اللفظي، وما اتفق لفظه واختلف معناه، والأشباه والنظائر، وغير ذلك.

ومن أمثلة التطور الدلالي في ألفاظ العربية: (العين)، فهي تدل على العين الباصرة، وعين الماء، وعين الشمس، والشمس، والنقد، والجاسوس وغيرها.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي

أولاً: كتب

إن معنى (الكتب) في الأصل هو الجمع، أي جمع ما تفرق، جاء في التاج: الكُتُب: الجَمْعُ، تقولُ مِنْهُ: كَتَبْتُ البَغْلَةَ، إِذَا جَمَعْتَ بَيْنَ شُفْرَيْهَا بِحَلْقَةٍ، أو سَيْرٍ. فتقول: كَتَبْتُ عَلَمَهَا، فِيهَا بَغْلَةٌ مكتوبةٌ، ومكتوبٌ عَلَمَهَا. وَكَتَبَ فلانٌ السِّقَاءَ والمَزَادَةَ والقِرْبَةَ، يَكْتُبُهُ، كُتُبًا: أي: حَرَزَهُ بِسَيْرَيْنِ، فَهُوَ كَتِيبٌ. وقيل: هُوَ أَنْ يَشُدَّ فَمَهُ حَتَّى لَا يَقْطُرَ مِنْهُ شَيْءٌ، (كَأَكْتَبَهُ): إِذَا شَدَّهُ بِالوِكَاءِ، فَهُوَ مُكْتَتَبٌ (الزبيدي، دت: 4/ 102).

ولكن هذا المعنى تلاشى، وكاد يُنسى مع ظهور عملية التدوين، حين أُطلق على عملية تدوين العلوم والتاريخ والأدب وغيرها: الكتابة، فأصبح المعنى الجديد طاغيا على المعنى القديم، ولا يكاد يعرف الناس من معنى الكُتُب إلا ما هو دال على تدوين الكلام بالكتابة.

ففي المعجم الوسيط نجد أن هذا اللفظ قد تطورت دلالاته، فأصبح يدل على الآتي (مجمع اللغة العربية، 2004: 2/ 774-775):

- كتب الكتاب كتباً وكتاباً وكتابة: خطه.
 - كتب الكتاب: عقد النِّكاح، وقد نص على أنها مولدة.
 - اكتب الرجل: كتب نفسه في ديوان السُّلطان، واكتب في عمل من أعمال البر أو المال: قيّد اسمه فيمن تبرع له أو اشترك فيه، وهي صيغة محدثة. واكتب الكتاب لنفسه: انتسخه واستملاه.
 - تكتب الصديقان: تراسلا.
 - تكتَّبوا: تجمَّعوا، ويُقال: تكتَّب الجيش.
 - استكتَّبه: استملاه، واستكتَّبه: اتخذه كاتباً، واستكتَّب فلانٌ فلاناً السَّيءَ: سألَهُ أَنْ يَكْتُبَهُ لَهُ.
 - كتب الله الشيء: قضاه وأوجبه وفرضه، وفي التنزيل العزيز: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) [البقرة: 183]، أي فرض عليكم (الجزائري، 203: 1/ 19).
- من خلال ما سبق نجد أن الفعل كتب، وتصريفاته، قد تطور تطوراً دلالياً من خلال انتقال معناه من المعنى الأصلي الحسي، إلى المعاني الأخرى الجديدة التي اكتسبها عبر مراحل زمنية متعاقبة، فقد انتقل من دلالاته على الجمع والضم لضم القرية وشفري البغلة وغيرها، إلى دلالاته على: الكتابة، والخط، والانتساخ، والاستملاء، والتراسل، واتخاذ عامل للكتابة، وسؤال الغير أن يكون كاتباً له. وهي دلالات اشتقت من فعل الكتابة.
- وهناك دلالات أخرى مستحدثة، نص عليها المعجم الوسيط، وهي: عقد النكاح، وتقييد الاسم في سجلات الدولة أو الجمعيات الخيرية.

وفي الآية الكريمة يلاحظ أن هناك تطورًا دلاليًا للفعل (كتب)، إذا انتقل من معناه السائد المتعلق بالخط والكتابة والجمع إلى معنى ديني جديد هو (فَرَضَ)، ومعنى آخر، وهو: (قضى) ومنه قوله تعالى: (كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) [الأنعام: 12]، أي: قضى ربكم الرحمة كما فسره الطبري في كتابه (الطبري، 1994: 1/405).

أما الأسماء المشتقة من (كتب)، فمما ورد منها في المعجم الوسيط ما يلي (مجمع اللغة العربية، 2004: 2/774-775):

- الْكَاتِبُ: من يتعاطى صناعة النثر، وَالْكَاتِبُ: من يتَوَلَّى عملا كتابيا إداريا. وهي كلمة مولدة.
 - الْكُتَابُ: الصُّحُفُ الْمُجْمُوعَةُ، وَالْكِتَابُ: الرسالة، وَالْكِتَابُ: الْقُرْآنُ، وَالْكِتَابُ: التوراة، وَالْكِتَابُ: الْإِنْجِيلُ، وَالْكِتَابُ: مؤلَّف (سَيَبَوِيهِ) فِي النَّحْوِ، وَالْكِتَابُ: الْحُكْمُ، وَمِنْهُ (لأقضيَن بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ)، وَالْكِتَابُ: الْأَجَلُ، وَالْكِتَابُ: الْقَدْرُ.
 - الْكِتَابِيَّةُ: صِنَاعَةُ الْكَاتِبِ.
 - الْكِتْبَةُ: الْحَالَةُ، وَالْكِتْبَةُ: الْاِكْتِتَابُ فِي الْفَرْضِ وَالرِّزْقِ، وَالْكِتْبَةُ: نَسْخُ الْكِتَابِ.
 - الْكُتَّابُ: مَكَانٌ صَغِيرٌ لَتَعْلِيمِ الصِّبْيَانِ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ وَتَحْفِيزَهُمُ الْقُرْآنَ.
 - (الكتيبة) الْجَيْشُ، وَالْفِرْقَةُ الْعَظِيمَةُ مِنَ الْجَيْشِ تَشْتَمِلُ عَلَى عِدَدٍ مِنَ السَّرَايَا (محدثة).
 - الْمَكْتَابُ (في الصحافة): مَرَاسِلُ الصَّحِيفَةِ مِنَ الْخَارِجِ (محدثة).
 - الْمَكْتَبُ: مَوْضِعُ الْكِتَابَةِ، وَالْمَكْتَبُ: الْكُتَّابُ، وَالْمَكْتَبُ: قِطْعَةٌ مِنَ الْأَثَاثِ يَجْلِسُ إِلَيْهَا لِلْكِتَابَةِ، وَالْمَكْتَبُ: الْمَكَانُ يَعُدُّ لِمَزَاوَلَةِ عَمَلٍ مَعِينٍ كَمَكْتَبِ الْمَحَامِي وَالْمُهَنْدِسِ وَنَحْوِهِمَا. (مج).
 - الْمَكْتَبَةُ: مَكَانٌ يَبِيعُ الْكُتُبَ وَالْأَدْوَاتِ الْكِتَابِيَّةَ، وَالْمَكْتَبَةُ: مَكَانٌ جَمَعَهَا وَحَفِظَهَا.
 - الْمَكْتُوبَةُ: الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ.
- مما سبق نلاحظ أن المشتقات من لفظة (كتب) كثيرة؛ نظرا لأهمية الكتابة، وتزايد الاحتياج إليها، ولا سيما مع التطور الحضاري، ولذا فقد كثرت الأشياء المتعلقة بالكتابة بوصفها مهنة وصناعة، فنجد منها المصدر، واسم الفاعل، واسم المفعول، واسم المكان، وغيرها.
- ف نجد: الكاتب، والمكتوبة: حيث خصصت دلالتها بالصلوات المفروضة، والكتاب بدلالاته المتعددة مثل: الصحف المجموعة، والرسالة، والكتب السماوية، والحكم، والأجل، والقدر، ومؤلف سيبويه. ثم تطورت الكتابة من النسخ (الحسي) لتدل على الحالة (المعنوية)، وأصبحت الكتابة صناعة الكاتب ومهنته، ومن أسماء المكان: الْكُتَّابُ، وَالْمَكْتَبَةُ، وَالْمَكْتَبُ.

ومما استحدثت من دلالات جديدة من لفظة الكتابة: الكاتب الإداري، وكتيبة الجيش، والمكاتب الصحفي، والمكتب الإداري الخاص بمهنة معينة، كالمحاماة، والهندسة، وغيرهما. والملاحظ أن مادة (كتب) قد تطورت دلاليا بشكل لافت للنظر، وربما أكثر من غيرها؛ لأنها أصل الألفاظ المتصلة بالكتابة، كما يقول النحاة (المرادي، 1992، 217، ص 419)، كما أنها أكثر الألفاظ ابتعادا عن أصلها اللغوي، إذ أصبحت تدل على غير ما وضعت له في الأصل، فتنوسي الأصل، واشتهر الفرع. كما أنها قد انتقلت إلى دلالات جديدة ذات موضوع ديني.

ثانيا: سجل

السَّجَلُ: الدَّلْوُ المَلَأَى، والمُسَاجِلَةُ: المغالبة أيهما يغلب صاحبه. والسَّجَلُ من الضَّرْعِ: الطويل. وخُصِيَّةٌ سَجِيْلَةٌ: مُسْتَرخِيَةٌ الصَّفِينِ. والسَّجَلُ: كتاب العهدة. والسَّجَلُ: حجارة كالمدر. (الخليل، د.ت: 54/6). وقد أرجع ابن فارس هذه المادة إلى أصل واحد، وهو: انصباب السائل بعد فيضانه من الإناء، حيث يقول: "السَّيْنُ وَالْجَيْمُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى انْصِبَابِ شَيْءٍ بَعْدَ امْتِلَائِهِ. مِنْ ذَلِكَ السَّجَلُ، وَهُوَ الدَّلْوُ الْعَظِيمَةُ. وَيُقَالُ سَجَلْتُ الْمَاءَ فَأَنْسَجَلُ، وَذَلِكَ إِذَا صَبَبْتَهُ. وَيُقَالُ لِلضَّرْعِ الْمُتَمَلِّئِ سَجَلٌ. وَالْمُسَاجِلَةُ: الْمُفَاخِرَةُ، وَالْأَصْلُ فِي الدَّلَاءِ، إِذَا تَسَاجَلَ الرَّجُلَانِ، وَذَلِكَ تَنَارُعُهُمَا، يُرِيدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا غَلْبَةَ صَاحِبِهِ. وَمِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ الْمُسَجَلُ، وَهُوَ الْمُبْدُولُ لِكُلِّ أَحَدٍ، كَأَنَّهُ قَدْ صَبَّ صَبًّا". (ابن فارس، 1979: 3/136).

- ومما ورد من مادة (سجل) في المعجم الوسيط ما يأتي (مجمع اللغة العربية، 2004: 1/417-418):
- سَجَلَ بِهِ سَجَلًا رَمَى بِهِ مِنْ فَوْقٍ، وَسَجَلَ الشَّيْءُ: أُرْسِلُهُ مُتَّصِلًا، يُقَالُ: سَجَلَ الْمَاءُ: صَبَّ صَبًا مُتَّصِلًا، وَسَجَلَ السُّورَةُ وَالْقَصِيْدَةُ: قَرَأَهَا قِرَاءَةً مُتَّصِلَةً.
 - أَسَجَلَ فَلَانٌ: كَثُرَ خَيْرُهُ، وَأَسَجَلَ الْحَوْضَ وَنَحْوَهُ: مَلَأَهُ، وَأَسَجَلَ فَلَانًا: أَعْطَاهُ سَجَلًا أَوْ سَجَلَيْنِ، أَوْ أَكْثَرَ لَهُ مِنْ الْعَطَاءِ، وَأَسَجَلَ لَهُ: كَتَبَ كِتَابًا، وَأَسَجَلَ الشَّيْءُ: أُرْسِلُهُ، يُقَالُ: أَسَجَلَ الْهَيْمَةَ مَعَ أَمَّهَا، وَأَسَجَلَ الْكَلَامَ. وَأَسَجَلَهُ: أَطْلَقَهُ وَأَبَاحَهُ، يُقَالُ: أَسَجَلَ لَهُ الْأَمْرَ، وَهَذَا أَمْرٌ مَسْجَلٌ: مُطْلَقٌ مُبَاحٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ، وَأَسَجَلَ النَّاسَ: تَرَكَهُمْ.
 - سَاجَلَهُ: بَارَاهُ وَفَاحَرَهُ.
 - سَجَّلَ: كَتَبَ السَّجَلَ، وَسَجَّلَ الْقَاضِي: قَضَى وَحَكَمَ وَأَثَبَتْ حُكْمَهُ فِي السَّجَلِ، وَسَجَّلَ الْعَقْدَ وَنَحْوَهُ: قَيَّدَهُ فِي سَجَلٍ رَسْمِيٍّ، وَسَجَّلَ الْأَخْطَابَ وَنَحْوَهُ فِي الْبَرِيدِ: قَيَّدَهُ فِي سَجَلٍ خَاصٍ حَفْظًا لَهُ مِنَ الضَّيَاعِ، وَسَجَّلَ عَلَيْهِ بِكَذَا: شَهَرَهُ.
 - السَاجُولُ: غِلَافُ الْقَارُورَةِ (ج) سَوَاجِيلُ.

- السجّل: الطين المتحجر، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: {ترميمهم بحجارة من سجيل} [الفيل: 4]، والسجيل: الديوان الَّذِي كَتَبَ فِيهِ عَذَابُ الْكُفَّارِ، والسجيل: وادٍ فِي جَهَنَّمَ.
- السَّجَلُ: الدَّلْوُ الْعَظِيمَةُ مَمْلُوءَةٌ أَوْ فِيهَا مَاءٌ قَلٌّ أَوْ كَثْرٌ، وَالسَّجَلُ: الضَّرْعُ الْعَظِيمُ، وَالسَّجَلُ: النصيب من السَّيِّءِ. وَمِنْهُ: الْحَرْبُ بَيْنَهُمْ سِجَالٌ، نصرتها بَيْنَهُمْ متداولة، سَجَلٌ مِنْهَا عَلَى هَوْلَاءٍ وَآخَرَ عَلَى هَوْلَاءٍ.

- السَّجَلُ: الْكِتَابُ يَدُونَ فِيهِ مَا يُرَادُ حِفْظُهُ، وَالسَّجَلُ: الْكَاتِبُ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: {كُتِبَ السَّجَلُ لِلْكَتَبِ} [الأنبياء: 104].

- الْمُسَجَّلُ: يُقَالُ عَقِدَ مُسَجَّلًا وَخَطَبَ مُسَجَّلًا: اكْتَسَبَ صِفَةَ الرَّسْمِيَّةِ بِإثباته فِي دَفْتَرٍ خَاصٍ (محدثة).

- الْمُسَجَّلُ: يُقَالُ: فَعَلْنَا ذَلِكَ وَالدَّهْرُ مُسَجَّلٌ: لَا يَخَافُ أَحَدٌ أَحَدًا.
من خلال هذا العرض يتضح أن مادة (سجل)، رغم قول ابن فارس إنها تعود إلى أصل واحد، قد تطورت تطوراً دلالياً، واتخذت لها صوراً دلالية عدة، فإذا كانت تدل على الانصباب في الأصل، فإنها قد دلت أيضاً على: رمي الأشياء من فوق، وهي في هذا تشبه انصباب الماء من أعلى.
وتدل على الكتابة، والتدوين، والكاتب، والكتاب نفسه، والطين المتحجر، وغلاف القارورة، والدلو العظيمة، والنصيب.

كما أنها تدل على القراءة، والإرسال، والصبب المتواصلات، وعلى الامتلاء، والعطاء، والإطلاق والإباحة، والمباراة، والمفاخرة، والقضاء والحكم والإثبات، والتقييد والإشهار.
أما دلالاتها المستحدثة فنجدها في كلمة الْمُسَجَّلُ ومنها: عقد مُسَجَّلٌ وخطاب مُسَجَّلٌ: أي الذي اكتسب صفة الرسمية بإثباته في دفتر خاص به.

ومن دلالاتها الدينية: ديوان عذاب الكفار، ووادٍ في جهنم.
وقد علل ابن فارس اشتقاق السجل، بقوله: "فَأَمَّا السَّجَلُ فَمِنَ السَّجَلِ وَالْمُسَاجِلَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ كِتَابٌ يَجْمَعُ كُتُبًا وَمَعَانِي. وَفِيهِ أَيْضًا كَالْمُسَاجِلَةِ، لِأَنَّهُ عَن مَنَازَعَةٍ وَمُدَاعَاةٍ. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: الْحَرْبُ سِجَالٌ، أَيْ مُبَارَاةٌ مَرَّةً كَذَا وَمَرَّةً كَذَا. وَفِي كِتَابِ الْخَلِيلِ: السَّجَلُ: مَلَأُ الدَّلْوُ. وَأَمَّا السَّجِيلُ فَمِنَ السَّجَلِ، وَقَدْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُسْتَقْبًا مِنْ بَعْضِ مَا ذَكَرْنَا. وَقَالُوا: السَّجِيلُ: الشَّدِيدُ". (ابن فارس، 1979: 3/136).

ثالثاً: سفر:

الأصل اللغوي لمادة (سفر) هو الوضوح والانجلاء والانكشاف، جاء في مقاييس اللغة: السَّيْنُ وَالْفَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى الْإِنْكَشَافِ وَالْجَلَاءِ. مِنْ ذَلِكَ السَّفَرُ، سَجِيَ بِذَلِكَ لِأَنَّ النَّاسَ يَنْكَشِفُونَ عَن



أَمَّا كَيْهَمٌ. وَمِنَ الْبَابِ، وَهُوَ الْأَصْلُ: سَفَرْتُ الْبَيْتَ كَدَسْتُهُ. وَسَفَرَتِ الْمَرْأَةُ عَن وَجْهِهَا، إِذَا كَشَفَتْهُ. وَأَسْفَرَ الصُّبْحُ، وَذَلِكَ انْكَشَافُ الظَّلَامِ، وَوَجْهُ مُسْفِرٌ، إِذَا كَانَ مُشْرِقًا سُرُورًا. وَالسَّفَرُ: الْكِتَابَةُ. وَالسَّفَرَةُ: الْكُتَيْبَةُ، وَسَبِيَّ بِذَلِكَ لِأَنَّ الْكِتَابَةَ تُسْفَرُ عَمَّا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ الشَّيْءِ الْمَكْتُوبِ. (ابن فارس، 1979: 82-83). والسِّفَرُ بالكسر: الكتاب، وقيل هو الكتاب الكبير (ابن منظور، 1414هـ: 4/370)، وسبي سفرًا؛ لأنه يبين الشيء المكتوب ويوضحه، ويكشف عنه.

أما في المعجم الوسيط فقد وردت لها عدة دلالات، ومنها (مجمع اللغة العربية، 2004: 1/433):
- السافر: المُسَافِر، وَالسافر: الْكَاتِب، وَالسافر: وَاحِد الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ يُحْصُونَ الْأَعْمَالَ (ج) سفره،
وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: {بأيدي سفره كرام بررة} [عبس: 15، 16]، وَيُقَالُ امْرَأَةٌ سَافِرٌ: لِلْكَاشِفَةِ عَن وَجْهِهَا، وَفَرَسَ سَافِرَ اللَّحْمِ: قَلِيلَهُ.

- السافير: الْيَأْقُوتُ الْأَزْرَقُ وَهُوَ أَحَدُ ضُرُوبِ مَعْدِنِ الْكُورَانْدُومِ الْمُرْكَبِ مِنْ أَكْسِيدِ الْأَلْمُونِيُومِ، وَهُوَ مِنْ أَنْفَسِ الْجَوَاهِرِ، وَمَوَاطِنُ تَعْدِينِهِ: سِيَامٌ وَسِيلَانٌ وَبُورْمَا وَالْهِنْدُ وَكَشْمِيرٌ وَأَسْتْرَالِيَا وَمُونْتَانَا (مج).
- السِّفَار: حَديْدَةٌ أَوْ جِلْدَةٌ تُوضَعُ عَلَى أَنْفِ الْبَعِيرِ فَيُخْطَمُ بِهَا كَالْحَكْمَةِ لِلْفَرَسِ (مج).
- السِّفَارَةُ: عَمَلُ السَّفِيرِ وَمَقَامُهُ (مج).

- السُّفَارَةُ: الْكِنَاسَةُ.
- السَّفَرُ: قَطْعُ الْمَسَافَةِ، يُقَالُ: هُوَ مَنِي سَفَرٍ بَعِيدٍ، وَسَفَرُ الصُّبْحِ: بِيَاضُهُ.
- السَّفَرُ: الْمُسَافِرُ (لِلْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ)، وَالْأَثَرُ يَبْقَى عَلَى الْجِلْدِ (ج) سفور.
- السِّفَرُ: الْكِتَابُ، أَوْ الْكِتَابُ الْكَبِيرُ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ {كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا} [الجمعة: 5]،
وَالسِّفَرُ: جِزءٌ مِنْ أَجْزَاءِ التَّنْزِيلِ (ج) أسفار.
- السُّفْرَةُ: طَعَامٌ يَصْنَعُ لِلْمُسَافِرِ، وَالسُّفْرَةُ: مَا يَحْمِلُ فِيهِ هَذَا الطَّعَامَ، وَالسُّفْرَةُ: الْمَانِدَةُ وَمَا عَلَمَتْهَا مِنَ الطَّعَامِ (مج).

- السِّفِيرُ: الرَّسُولُ، وَالْمَصْلَحُ بَيْنَ قَوْمَيْنِ، وَالسِّفِيرُ (فِي الْقَانُونِ الدَّوْلِيِّ): مَبْعُوثٌ يُمَثِلُ الدَّوْلَةَ لَدَى رَئِيسِ الدَّوْلَةِ الْمَبْعُوثِ إِلَيْهَا (مج). وَالسِّفِيرُ: السَّمْسَارُ، وَالْعَالَمُ بِالْأَصْوَاتِ الْحَادِقِ بِهَا، وَالظَّرِيفُ الْعَبْقَرِيُّ، وَأَسَافِلُ الزَّرْعِ وَمَا سَقَطَ مِنْ وَرَقِ الشَّجَرِ.

- السِّفِيرَةُ: قِلَادَةٌ بَعْرَى مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ.
- الْمُسَافِرُ: مَسَافَرُ الْوَجْهِ: مَا يَظْهَرُ مِنْهُ، الْوَاحِدُ مَسْفِرٌ.
- الْمِسْفَرَةُ: الْمَكْنَسَةُ.
- الْمُسْفَرَةُ: كُتَيْبَةُ الْعَزْلِ.

لقد حدثت لكلمة (سفر) تطور دلالي عبر فترات تاريخية متعاقبة، ابتداءً من دلالتها على السفر والوضوح والانجلاء، التي هي معانها الأصلية اللغوية الأولى، ومن ثم اكتسبت معاني جديدة مثل: السفر، والمرأة الكاشفة وجهها، والسفر، والبياض، وقلة اللحم، والكناسة، والمكنسة، وكبة الغزل، وطعام المسافر، والوعاء الذي يحمل فيه هذا الطعام، والقلادة من الفضة، وورق الشجر المتساقط.

أما ما يتصل بالكتابة، فمنها: الكاتب (الملك الموكل بكتابة الأعمال)، والكتاب، والجزء من التوراة. أما المعاني الحديثة، فمنها: المائدة التي يقدم عليها الطعام، والسفارة: بمعنى: عمل السفير ومقامه. والسفير: وهو الرَسُول، والمصلح بين قومين، والسفير (في القانون الدولي): مَبْعُوثٌ يُمثِلُ الدَّوْلَةَ لَدَى رَئِيسِ الدَّوْلَةِ الْمَبْعُوثِ إِلَيْهَا. والسفار بمعنى: الحديدة أو الجلدَة التي تُوضَعُ على أنف البَعِير. والسافير: وهو: أَلْيَاقُوت الأَزْرَقُ وَهُوَ أَحَدُ ضَرْبِ مَعْدِنِ الكُورَانْدُومِ المُركَّبِ من أكسيد الألمونيوم وَهُوَ من أنفَسِ الجَوَاهِرِ.

رابعاً: رَقَّ:

الرق مأخوذ من قولهم: رَقَّ الشيءُ يرقُ رِقَّةً، وَأَرْقَهُ، وَرَقَّقَهُ. وَتَرَقَّقَ الكَلَامَ: تحسِينُهُ. واسترق الشيءُ: نقيض استغلظ. واسترَقَّ مملوكه، وَأَرْقَهُ، وهو نقيض أعتقه. والرقيقُ: المملوك (الجوهري، 1979: 4/1483-1484).

قال ابن فارس:

الرَّاءُ وَالْقَافُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا صِفَةٌ تَكُونُ مُخَالَفَةً لِلْجَفَاءِ، وَالثَّانِي اضْطِرَابُ شَيْءٍ مَائِحٍ. فَالْأَوَّلُ الرِّقَّةُ؛ يُقَالُ رَقَّ يَرِقُّ رِقَّةً فَهُوَ رَقِيقٌ. وَمِنْهُ الرِّقَاقُ، وَهِيَ الأَرْضُ اللَّيِّنَةُ. وَهِيَ أَيْضًا الرِّقُّ وَالرِّقُّ. وَالرِّقُّ: ضَعْفٌ فِي العِظَامِ.

وَالأَصْلُ الثَّانِي: قَوْلُهُمْ: تَرَفَّرَقَ السَّيِّئُ، إِذَا مَع. وَتَرَفَّرَقَ الدَّمْعُ: دَارَ فِي الجَمَلِاقِ. وَتَرَفَّرَقَ السَّرَابُ، وَتَرَفَّرَقَتِ الشَّمْسُ، إِذَا رَأَيْتَهَا كَأَنَّهَا تَدُورُ. وَمِمَّا شَدَّ عَنِ البَّابِينِ [الرِّقُّ]: ذَكَرُ السَّلَاحِفِ، إِنْ كَانَ صَاحِبًا. (ابن فارس، 1979: 2/377-376)

أما في المعجم الوسيط فقد وردت دلالاتها كما يلي: (مجمع اللغة العربية، 2004: 1/365-366):

-رَقَّه يرقه رقا: جعله رقيقا.

-رَقَّ يرقُّ رقا ورِقَّةً: دَقَّ وَنَحَفَ وَلَطَّفَ، وَرَقَّ عَظْمُهُ: ضَعْفٌ أَوْ كِبَرٌ وَأَسَنَّ، وَرَقَّ عَدْدُهُ: نقص عمره وَذَهَبَ جَلْدُهُ وَقَوَّتُهُ، وَرَقَّتْ حَالُهُ: ساءت وَقَلَّ مَالُهُ، وَرَقَّ: لَانَ وَسَهَّلَ. وَرَقَّ لَهُ: رَحِمَهُ، وَرَقَّ: خضع وَذَلَّ، وَرَقَّ: استحميا، يُقال: رَقَّ وَجْهَهُ، وَرَقَّ الحُرُّ: صَارَ رَقِيقًا أَوْ دخل فِي الرِقِّ.



- الرِّقُّ: جلد رقيق يكتب فيه، والرِّقُّ: الصحيفة البَيْضَاء، والرِّقُّ: الماء الرِّقِيق القليل الخفيف في البَحْر أو في الوادي، والرِّقُّ: العظيم من السلاحف، والرِّقُّ: ذكرها، والرِّقُّ: دويبة مائية تشبه التمساح (ج) رقوق.

- الرِّقُّ: الشَّيْء الرِّقِيق، والرِّقُّ: الدُّفُّ (مولدة)، والرِّقُّ: العبودية، والرِّقُّ: الأَرْض اللينة المتسعة، والرِّقُّ: ما سهل على الماشية أكله من الأغصان (ج) رقوق.

- الرِّقُّ: الماء الرِّقِيق أي القليل الخفيف في البَحْر أو في الوادي والأَرْض اللينة المتسعة (ج) رقوق.
- الرِّقُّ: الرقة والخفة، يُقال: بحافره رقق، والرِّقُّ: رقة الطَّعام، والرِّقُّ: الأَرْض اللينة المتسعة، والرِّقُّ: الضعف يُقال: رجل فيه رقق وفي عظامه رقق، والرِّقُّ: القلة، يُقال: في ماله رقق.
- الرِّقَّة: الرقاق أو كل أرض إلى جنب واد ينبسط الماء عليها أيام المد، ثم ينحسر عنها وينضب فتكون مكرمة للنبات (ج) رقاق.

- الرِّقِيق: الدَّقِيق اللطيف، والرِّقِيق: المملوك كله أو بعضه.

- المرقاق: ما يرق به الخبز (ج) مراقيق.

- المُرَّقُّ: الرِّغِيف الواسع الرِّقِيق وهي مرقة.

من خلال ما سبق يتضح أن مادة (رق) قد حدث لها تطور دلالي، واكتسبت عددا من الدلالات الجديدة التي فرضتها طبيعة الحياة، وتطوراتها الحضارية، فقد انتقلت من دلالتها اللغوية الأولى، التي هي ضد الغلظة، واللمعان، إلى دلالات جديدة أخرى، منها ما هو متصل بالدلالة الأولى، مثل: الضعف، واللين والسهولة، والرحمة، والخضوع والذل، والحياء، والعبودية.

ومن هذه الدلالات تولدت دلالات أخرى، ولكنها متصلة بها، فتولدت صيغ جديدة، كاسم المفعول: المرقق، واسم الآلة: المرقاق، والمصدر: الرقيق وغيرها، ثم تطورت دلالتها، فدلَّت على: المنبسط من الأرض، والماء الخفيف، والخفة، وغيرها.

أما ما يدل على الكتابة فهو: الرق، وهو جلد رقيق يكتب فيه، وهو أيضا: الصحيفة البَيْضَاء، وهذه الدلالات كلها لا تخرج عن المعنى اللغوي الأول، وهو الرقة والخفة، فالجلد الذي يكتب فيه سمي رقا لرقته؛ حتى يسهل طيه، وحمله، وكذا الدف سمي رقا لرقه جلده؛ حتى يكون صوته عند النقر قويا وحادا.

غير أن ما يلفت الانتباه هو أن دلالات الرق لم تسر باتجاه واحد، حيث نجد أن إحدى دلالاتها قد حملت ضد المعنى الأصلي لها، وأقصد به: الرق بمعنى: عظيم السلاحف، إذ إنه يخالف معنى الرقة، والصغر، وهذا من أبرز مظاهر التطور الدلالي.

خامسا: قلم:

المعنى المعجمي لكلمة القلم كما جاء في لسان العرب: القلم الذي يكتب فيه، والجمع أقلام، وقلام، وأقاليم، وقَلَمُ الظُّفْرِ وَالْحَافِرِ وَالْعُودِ يَقْلِمُهُ قَلَمًا وَقَلَمَهُ: قَطَعَهُ بِالْقَلَمَيْنِ (ابن منظور، 1414هـ: 12/ 490-491).

وجاء في المقاييس: الْقَافُ وَاللَّامُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَسْوِيَةِ شَيْءٍ عِنْدَ بَزِيهِ وَإِصْلَاحِهِ. مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: قَلَمْتُ الظُّفْرَ. وَيُقَالُ لِلضَّعِيفِ: هُوَ مَقْلُومٌ الْأَطْفَارِ، كناية عن عدم امتلاكه أداة القوة وهي الأظفار. وَالْقَلَامَةُ: مَا يَسْقُطُ مِنَ الظُّفْرِ إِذَا قُلِمَ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ سُمِّيَ الْقَلَمُ قَلَمًا؛ لِأَنَّهُ يُقْلَمُ مِنْهُ كَمَا يُقْلَمُ مِنَ الظُّفْرِ، ثُمَّ شَبَّهَ الْقِدْحُ بِهِ فُقِيلَ لَهُ: قَلَمٌ.. وَمِمَّا شَدَّ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ الْقَلَامُ، وَهُوَ نَبْتُ. (ابن فارس، 1979: 5/ 14-15).

أما دلالاتها في المعجم الوسيط فهي (مجمع اللغة العربية، 2004: 2/ 756-757):

- قَلَمَ الْعُودَ وَنَحَوَهُ قَلَمًا: قَطَعَ مِنْهُ شَيْئًا، وَقَلَمَ: الْقَلَمَ وَنَحَوَهُ: بَرَاهُ، وَقَلَمَ: الظفر وَنَحَوَهُ: قَصَّ مَا طَالَ مِنْهُ، وَيُقَالُ لِلضَّعِيفِ: مَقْلُومُ الظفر.

(قَلَمَ) مُبَالِغَةٌ فِي قَلَمَ، وَيُقَالُ: قَلَمَ ظَفْرَهُ: أضعفه وأذله، والشجرة: أزال عنها الأغصان اليابسة لتقوى. - الْقَلَمُ: مَا يُكْتَبُ بِهِ (ج) أَقْلَامٌ وَقِلَامٌ. وَالْقَلَمُ: الْمُقَصَّ، وَيُقَالُ لَهُ: الْقَلَمَانُ أَيْضًا. وَالْقَلَمُ: السهم الَّذِي يَجَالُ بَيْنَ الْقَوْمِ فِي الْقَمَارِ وَالْقِرْعَةِ. وَجَفَّ الْقَلَمُ: قَضِيَ الْأَمْرُ وَأَبْرَمَ. وَقَدْ أُطْلِقَ الْقَلَمُ عِنْدَ الْكَاتِبِينَ عَلَى الْخَطِّ، فَقَالُوا: يَكْتُبُ بِالْقَلَمِ النَّسْخِي، وَ(فِي اصْطِلَاحِ الدَّوَاوِينِ): قَسَمَ مِنْ أَقْسَامِ الدِّيَّوَانِ، يُقَالُ: قَلَمَ الْكُتَّابُ، وَقَلَمَ الْمُحَضِّرِينَ، وَقَلَمَ الْمُسْتَعْدِمِينَ. وَقَلَمَ الْحَبْرَ: قَلَمَ مَدَادَهُ مَخْزُونٍ فِيهِ لَا يَسِيلُ عَلَى سَنِهِ إِلَّا وَقْتُ الْكِتَابَةِ بِهِ. وَقَلَمَ الرِّصَاصَ: قَلَمَ سَنَهُ مِنَ الْجِرَافِيَّتِ لَا مَدَادَ لَهُ.

- الْقَلَامَةُ: مَا قُطِعَ مِنْ طَرَفِ الظفرِ أَوْ الْحَافِرِ أَوْ الْعُودِ، وَقَلَامَةُ الظفرِ مَثَلٌ فِي الْقَلَّةِ وَالْحَقَارَةِ، يُقَالُ:

لَمْ يَغْنِ عَنِي قَلَامَةُ ظَفْرِي.

- الْمُقْلَامُ: أَدَاةُ التَّقْلِيمِ وَالْمَقْرَاضِ (ج) مَقَالِيمُ.

- الْمُقْلَمُ: مِنَ الْقَصَبِ وَنَحْوِهِ الْعُقْدَةُ بَيْنَ الْأَنْبُوبَتَيْنِ (ج) مَقَالِمُ.

- الْمُقْلَمَةُ: وَعَاءُ الْأَقْلَامِ (ج) مَقَالِمُ.

بالتأمل في الدلالات التي تحملها كلمة (قلم) مما ورد في المعجم لوسيط، نلاحظ أنه قد حدث لها تطور دلالي عبر التاريخ، فمنذ أن عُرفت الكتابة، واحتاج الناس إلى التدوين والخط، ظهرت الحاجة إلى ابتكار اسم للأداة التي يكتبون بها، فسموها القلم، من خلال اشتقاقه من المصدر (القلم)، أو من الفعل (قلم)، بمعنى: قطع وبرى، نظرا إلى علاقة المشابهة بينهما، فالقلم مقطوع ومبري.

ثم بعد ذلك دعت الحاجة إلى المشتقات الأخرى المتصلة بالقلم، مثل: المقلمة؛ لحفظ الأقلام، والمقلام؛ لبري الأقلام، والقلامة؛ ما يقطع من العود والقلم، وغيرها.

وإذا كان القلم والسهم هما من وقع عليهما فعل القلم، فسمي كل منهما: قلمًا، فإن المقص يسمى أيضًا قلمًا؛ رغم أنه آلة القلم والقطع، وهذا من التطور الدلالي.

ومع أن دلالات القلم كلها متصل بعضها ببعض، فإن هناك دلالات جديدة استحدثت في العصر الحديث مع تطور الصناعة، والتطور الحضاري والإداري، مثل: قلم الحبر، وقلم الرصاص، كما أنه يدل على الخط، فيسمى القلم النسخي، والرقعي، والديواني، وغيرها، وفي اصطلاح الإدارة ظهرت وظائف جديدة سميت أقلامًا، مثل: قلم المستخدمين، وقلم الكُتّاب، وغيرها.

أما أبرز مظاهر التطور الدلالي التي حدثت لكلمة (القلم)، فهو جعله مع الفعل (جَفَّ) جملة للدلالة على انقضاء الأمر، فأصبح قولهم: "جَفَّ القلم" كناية عن قولهم: قُضِيَ الأمر، ومعناه: لا تراجع عما حدث.

وقد ألمح ابن فارس إلى وجود علاقة مشابهة بين القلم والرمح والمقلم، وهي صفة البري في كل منها، إذ يرى أنه يمكن أن يَكُونَ الْقِدْحُ سَبِي قَلَمًا بسبب تَسْوِيَتِهِ وَبَرِّيهِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَمَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ} [آل عمران: 44]، حيث فسر الأقلام هنا بالسهم، أي القداح (لجنة من علماء الأزهر، 1995، ص 78). وَمِنْ هَذَا الثَّبَابِ الْمُقْلَمُ: وَهُوَ طَرَفُ قُنْبِ البَعِيرِ، كَأَنَّهُ قَدْ قُلِمَ، وَبُرِّي. (ابن فارس، 1979: 15/5). ومن هنا تطورت دلالة كلمة القلم؛ لتدل بعد ذلك على هذه المسميات.

الخاتمة:

أولاً: النتائج:

- أن التطور الدلالي الذي حدث لألفاظ الكتابة ولوازمها، ليس تطوراً اعتباطياً، أو عشوائياً - في معظمه -، وإنما هو تطور أُتِمست فيه أدنى مشابهة بين الدلالة اللغوية الأولى، والدلالات المستحدثة، سواء من حيث الشكل، كالرّق، الذي أخذ تسميته من رفته، أو الوظيفة كالكتابة، التي تدل على الجمع، أو غير ذلك.

- بعض الألفاظ الدالة على الكتابة، قد تطورت دلالاتها باتجاهين متقابلين، فأصبحت تحمل المعنى وضده، مثل كلمة: السجل، فهي في الأصل تدل على الإطلاق، إلا أنها في إحدى دلالاتها تدل على التقييد.

وكلمة الرق، فهي في الأصل تدل على الرقة والصغر واللين، وفي أحد معانيها تدل على: عظيم السلاحف.

- تعد كلمة الكتابة -بمعناها الدال على التدوين والخط- أكثر الألفاظ ابتعاداً عن أصلها اللغوي، إذ أصبحت تدل على غير ما وضعت له في الأصل، وهو ضم قم القرية بسير؛ لثلا يخرج منها الماء، فتنوسي الأصل، واشتهر الفرع.

- بعض ألفاظ الكتابة اكتسبت معاني دينية كالكتاب، بمعنى القرآن، والتوراة، والإنجيل، والسِّجِّيل، والسِّجِّيل بمعنى الملك الكاتب لأعمال الخلق؛ مما يعكس أهمية العلم ومكانة الكتابة في الدين الإسلامي، من خلال ورود كثير من ألفاظها في القرآن الكريم، سواء كانت بدلالاتها الأصلية، أم بدلالات جديدة.

- من أبرز مظاهر التطور الدلالي ما حدث لكلمة (القلم)، فقد جعلت مع الفعل (جَفَّ) جملةً للدلالة على انقضاء الأمر، فأصبح قولهم: "جَفَّ القلم" كناية عن قولهم: قُضِيَ الأمر، أي: لا يمكن الرجوع عما حدث.

- تعد لفظة (الكتابة) أكثر الكلمات الدالة على الكتابة تطوراً في دلالتها، وأعظمها اتساعاً، فنجد منها اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم الآلة، والمصدر، وغيرها، وبصيغ متعددة؛ وذلك لأنها أم الباب كله، كما يقول النحاة.

- لم تقف دلالات بعض الألفاظ عند زمن معين، فتثبت مكانها، ولكنها ما زالت في تطور مستمر، مع تطور الحياة، وازدياد الحاجة إلى الكتابة وآلاتها، فهناك دلالات استحدثت في العصر الحديث؛ نتيجة للتطور الصناعي، كقلم الحبر، وقلم الرصاص، وقلم المستخدمين، وغيرها، وربما أنها ستتولد منها دلالات جديدة في المستقبل، مع تزايد التقدم الحضاري والصناعي في مختلف مناحي الحياة، وللحاجة الماسة للكتابة.

ثانياً: التوصيات:

بعد الانتهاء من عرض النتائج، فإن الدراسة توصي بما يلي:

1- دراسة التطور الدلالي للألفاظ في حقول دلالية أخرى؛ لأنه يكسبها معاني ودلالات جديدة، تعمل على إثراء اللغة.

2- إنجاز أبحاث في التطور الدلالي تكون أوسع استقراراً من الناحية التطبيقية.

المراجع:

القرآن الكريم.

أنيس، إبراهيم. (1984). *دلالة الألفاظ* (ط.5). مكتبة الأنجلو المصرية.

الجزائري، جابر بن موسى. (2003). *أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير* (ط.5). مكتبة العلوم والحكمة.

الحنبلي، عبد العي بن أحمد. (1986). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (ط.1). دار ابن كثير.

حيدر، فريد عوض. (1999). *علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية* (ط.1). مكتبة النهضة المصري.

الجوهري. (1987). *الصحاح* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق (ط.4). دار العلم للملايين.

الخطيب، محمد. (د.ت). *أوضح التفاسير* (ط.6). المطبعة المصرية ومكتبتها.

الخليل. (د.ت)، العين (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، تحقيق، دار ومكتبة الهلال.

الزيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. (د.ت)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الهداية.



- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. (د.ت). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، دار ومكتبة الحياة.
- ابن السكيت. (2002). *إصلاح المنطق* (ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- السيوطي. (1998). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الطبري. (1994). *جامع البيان عن تأويل آي من القرآن* (بشار عواد، وعصام فارس، تحقيق (ط.1). مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- عمر، أحمد مختار. (2005). *علم الدلالة* (ط.6). عالم الكتب.
- عودة، خليل. (1985). *التطور بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن* (ط.1). مكتبة المنار.
- ابن فارس. (1997). *الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها* (ط.1). محمد علي بيضون.
- ابن فارس. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- ابن قتيبة. (د.ت). *أدب الكاتب* (محمد الدالي، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- القرطبي. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.
- لجنة من علماء الأزهر (1995). *المنتخب في تفسير القرآن الكريم* (ط.18). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ومؤسسة الأهرام.
- المبارك، محمد. (1968). *فقه اللغة وخصائص العربية* (ط.3). دار الفكر.
- مجمع اللغة العربية. (2004). *المعجم الوسيط* (ط.4). مكتبة الشروق الدولية.
- المرادي. (1992). *الجنى الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، تحقيق (ط.1). دار الكتب العلمية.
- مقدور، أحمد محمد. (2008). *مبادئ اللسانيات* (ط.3). دار الفكر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- وافي، علي عبد الواحد. (2004). *علم اللغة* (ط.3). نهضة مصر للطباعة والنشر.

Arabic References

al-Qur'ān al-Karīm.

Anīs, Ibrāhīm. (1984). *Dalālat al-alfāz* (5th ed.). Maktabat al-Anjilū al-Miṣrīyah.

al-Jazā'irī, Jābir ibn Mūsā. (2003). *Aysar al-tafāsir Iklām al-'Alī al-kabīr* (5th ed.). Maktabat al-'Ulūm wa-al-ḥikmah.

al-Ḥanbalī, 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad. (1986). *Shadharāt al-dhabab fī Akhbār min dhabab* (1st ed.). Dār Ibn Kathīr.

Ḥaydar, Farīd 'Awaḍ. (1999). *'ilm al-dalālah dirāsah Nazariyat taṭbiqiyah* (1st ed.). Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrī.

al-Jawharī. (1987). *al-ṣiḥāḥ* (Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, taḥqīq, 4th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.

al-Khaṭīb, Muḥammad. (N. D). *Awḍaḥ al-tafāsīr* (6th ed.). al-Maṭba'ah al-Miṣrīyah wa-Maktabatuḥā.

al-Khalīl. (N. D), *al-'Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, wa-Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, taḥqīq), Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Razzāq. (N. D), *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Dār al-Hidāyah.

al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (N. D). *al-ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsī'*, Dār wa-Maktabat al-ḥayāh.

Ibn al-Sikkīt. (2002). *Iṣlāḥ al-mantiq* (1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

al-Suyūṭī. (1998). *al-Muz'hir fī 'ulūm al-lughah wa-anwā' ḥā* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.



- al-Ṭabarī. (1994). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy min al-Qur'ān* (Bashshār 'Awwād, wa-'Iṣām Fāris, taḥqīq, 1st ed). Mu'assasat al-Risālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār. (2005). *'ilm al-dalālah* (6th ed.). 'Ālam al-Kutub.
- 'Awdah, Khalīl. (1985). *al-taṭawwur bayna Lughat al-shī'r al-Jāhili wa-lughat al-Qur'ān* (1st ed.). Maktabat al-Manār.
- Ibn Fāris. (1997). *al-Ṣāhibī fi fiqh al-lughah wa-masā'iluhā wa-sunan al-'Arab fi kalāmihā* (1st ed.). Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Ibn Fāris. (1979). *Maqāyīs al-lughah* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr.
- Ibn Qutaybah. (N. D). *adab al-Kātib* (Muḥammad al-Dālī, taḥqīq). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Qurṭubī. (1964). *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* (Aḥmad al-Baraddūnī, wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyah.
- Lajnat min 'ulamā' al-Azhar (1995). *al-Muntakhab fi tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (18th ed.). al-Majlis al-'Alā lil-Shu'ūn al-Islāmiyah, wa-Mu'assasat al-Ahrām.
- al-Mubārak, Muḥammad. (1968). *fiqh al-lughah wa-khaṣā'is al-'Arabīyah* (3rd ed.). Dār al-Fikr.
- Majma' al-lughah al-'Arabīyah. (2004). *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (4th ed.). Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah.
- al-Murādi. (1992). *al-Janā al-Dānī fi ḥurūf al-mā'ānī* (Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Fāḍil, taḥqīq, 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Mqdwr, Aḥmad Muḥammad. (2008). *Mabādī' al-lisāniyāt* (3rd ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Wāfi, 'Alī 'Abd al-Wāhid. (2004). *'ilm al-lughah* (3rd ed.). Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.





Praying for and Against Individuals in the Quran: A Semantic Study

Dr. Hanafi Ahmed Badawi Ali*

hanafib2010@yahoo.com

Abstract:

This study investigates the concept of praying for and against individuals in the Quran, emphasizing both types of prayer (du'a). It delves into the characteristics of this stylistic device, its linguistic variations, and its semantic significance as depicted in the Quran. The study is structured with an introduction, two main sections, and a conclusion. The introduction provides an overview of the concept of prayer in both linguistic and technical contexts, its application in Arabic, and its grammatical role. The first section examines the semantic value of prayers for individuals in the Quran, while the second section explores the meaning of prayers against individuals. Key findings of the study include that prayers for individuals occur more frequently than those against them in the Quran, that the Quran employs a wide range of linguistic forms to express prayer, and that the infinitive (masdar) is commonly used, particularly as a confirmed infinitive. Moreover, the vocative particle indicating prayer is frequently omitted in Quranic verses.

Keywords: Praying Terms, Sunnah, Quranic Expression, Arabic Language, Praying Styles.

* Associate Professor of Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, College of Arts and Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Ali, Hanafi Ahmed Badawi. (2024). Praying for and Against Individuals in the Quran: A Semantic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 202 -224.

© 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.



الدعاء للإنسان والدعاء عليه في القرآن: دراسة دلالية

د. حنفي أحمد بدوي علي*

hanafib2010@yahoo.com

الملخص:

يتناول البحث دراسة أسلوب الدعاء للإنسان سواء الدعاء له أو الدعاء عليه، ويتطرق إلى طبيعة هذا الأسلوب وصوره اللغوية، وكيفية وروده في القرآن الكريم ودراسته دلاليًا، وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في تمهيد، ومبحثين، وخاتمة، تحدث التمهيد عن: الدعاء لغة واصطلاحًا، والدعاء في كلام العرب، والوظيفة النحوية. وكان المبحث الأول عن دلالة الدعاء للإنسان في القرآن الكريم. في حين كان المبحث الثاني عن دلالة الدعاء على الإنسان في القرآن الكريم، ومن أهم ما خلص إليه البحث: أن الدعاء للإنسان أكثر من الدعاء عليه في القرآن الكريم، كذلك تعددت الأساليب المعبرة عن الدعاء في القرآن الكريم. وقد استُخدم المصدر كثيرًا في الدعاء في أسلوب القرآن الكريم، خصوصًا المصدر المؤكد لعامله. وحُذف حرف النداء الدال على الدعاء كثيرًا في آيات القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: ألفاظ الدعاء، التعبير القرآني، لغة العرب، أساليب الدعاء.

* أستاذ اللغويات المشارك - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.
هذا البحث تم دعمه من خلال البرنامج البحثي العام بعمادة البحث العلمي - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية GRP/15/45.

للاقتباس: علي، حنفي أحمد بدوي. (2024). الدعاء للإنسان والدعاء عليه في القرآن: دراسة دلالية، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 202-224.

© 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.



مقدمة:

موضوع البحث: اللغة وعاء الفكر، وتتعدد أساليب اللغة بتعدد أغراض المتكلمين بها ومقاصدهم في التواصل فيما بينهم، والقرآن نزل في بيئة عربية لها من الأساليب اللغوية التي تستخدمها في الحياة اليومية ما يؤدي إلى التواصل والتفاهم بين المتحدثين بالعربية، وجاء القرآن موافقاً لطريقة العرب في استخدام التراكيب والأساليب المناسبة لسياق الكلام.

فتتعدد الأساليب اللغوية في اللغة العربية يساعد على التعبير عن مكنون النفس البشرية، ومن هذه الأساليب: الاستفهام، والتعجب، والتفضيل، والدعاء، والمدح، والذم... إلخ، مما تزخر به اللغة العربية، ومنها أسلوب الدعاء الذي يركز عليه الباحث في دراسته، من حيث تحليل الألفاظ الخاصة بالدعاء للإنسان أو الدعاء عليه الواردة في القرآن الكريم.

ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث بعنوان (الدعاء للإنسان والدعاء عليه في القرآن الكريم). دراسة دلالية).

لقد وقف الباحث على دراسات سابقة منها:

لغة الدعاء في سورة آل عمران - دراسة اجتماعية لغوية، رسالة ماجستير، أمينة الفائدة الحسنية، كلية العلوم الإنسانية والثقافة، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية، مالانج، إندونيسيا، 2012م. وهذه دراسة اجتماعية لغوية تقوم على الدعاء بصورة عامة في سورة واحدة من القرآن الكريم، أما دراستي فتقوم بدراسة الدعاء الخاص بالإنسان في القرآن كاملاً.

أبنية الدعاء في اللغة العربية ومقاصدها الإبلاغية أدعية رسول الله ﷺ نماذج مختارة، بن سمعون سليمان، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، الجزائر، 2022م. وبُنيت هذه الدراسة على تحليل بعض الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ، من منطلق تحديد بنية الدعاء؛ أي البحث في العلاقات النحوية التي صنعت المعنى من خلال النظر في ترتيب الكلمات في الحديث الشريف.

أساليب الدعاء للإنسان والدعاء عليه في كتاب المخصص دراسة معجمية دلالية، عواطف بنت فرج بن صبر البلوي، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، العدد الخامس، أبريل 2020م. وبُنيت الدراسة على تحليل الدعاء في التراث العربي، من خلال كتاب المخصص لابن سيده، وجاءت الدراسة في ثلاثة مباحث؛ الأول: أسلوب الجملة الاسمية. الثاني: أسلوب الجملة الفعلية. الثالث: أسلوب شبه الجملة.

ويهدف البحث إلى:

- توضيح مواضع الدعاء للإنسان في القرآن الكريم.
- ذكر مواضع الدعاء على الإنسان في القرآن الكريم.

. تحليل مواضع الدعاء للإنسان والدعاء عليه في القرآن الكريم.
ويقوم البحث بإحصاء وجمع الآيات الدالة على الدعاء للإنسان والدعاء عليه في القرآن الكريم، ثم يؤصل الألفاظ الدالة على الدعاء لغويًا من معاجم اللغة، ثم يحلل أسلوب الدعاء في كل آية.
وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في تمهيد، ومبحثين، وخاتمة.
- التمهيد: وتحدث فيه الباحث عن: الدعاء لغة واصطلاحًا، والدعاء في كلام العرب، والوظيفة النحوية.

-المبحث الأول: دلالة الدعاء للإنسان في القرآن الكريم.
- المبحث الثاني: دلالة الدعاء على الإنسان في القرآن الكريم.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

التمهيد:

الدعاء لغة:

كلمة الدعاء في الأصل مصدر من قولك: دعوتُ الشيء أدعوه دعاءً، وهو أن تُميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك (ابن فارس، 2009: 2/279).
وذكر ابن منظور: "دعا الرجل دعواً ودعاءً: ناداه. والاسم: الدعوة. ودعوت فلاناً؛ أي: صحت به واستدعيته، وأصله دعاؤ لأنه من دعوت، إلا أن الواو لما جاءت متطرّفة بعد الألف همزت.

قال الله تعالى: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]؛ أي: استغيثوا بهم، وهو كقولك لِلرَّجُلِ: إِذَا لَقِيتَ الْعَدُوَّ خَالِيًا فَادْعُ الْمُسْلِمِينَ، ومغناهُ اسْتَعِثْ بِالْمُسْلِمِينَ، فالدُّعَاءُ هَاهُنَا بِمَعْنَى الاسْتِغَاثَةِ.

وقد يكون الدعاء بمعنى العبادة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ نَدَعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ﴾ [الأعراف: 194] (ابن منظور، 1414هـ).

فالدعاء: مصدر دعا يدعو، ووزن فُعَال يدل على الصوت، نحو: زُغَاء، ومُؤَاء، أو المرض، نحو: زُكَام، وعطاس. ودعاء الإنسان ربه وإلهه يكون لتحقيق دعاء، أو رفع بلاء، أو لمجرد الثناء على الله تعالى، نحو قول القائل: يا الله، لا إله إلا أنت. والدُّعَاءُ: واحد الأَدْعِيَةِ، وأصله دعاو، لأنه من دعوت إلا أن الواو لما جاءت بعد الألف همزت. وداعية اللبن: ما يترك في الضرع ليدعُو ما بعده.... ودواعي الدهر: صروفه. وقولهم: ما بالدار دُعويٌّ بالضم؛ أي: أحد؛ أي: ليس فيها من يدعُو (الجوهري، 1987، والبلوي، 2020، ص 63، 64).

الدعاء اصطلاحاً:

يغلب على مادة (دعا) في أصولها واشتقاقها معنى الطلب ودلالته؛ فالدعاء في جوهره «طلب الطالب للفعل من غيره» (ابن سيده، 1996: 88/13) وهذا ما حمل الزمخشري على أن يجعل الدعاء بمعنى النداء «فدعوت فلانا وبفلان: ناديته وصحت به» (الزمخشري، 1998، ص 272).

وعُرف الدعاء بآته «الرغبة إلى الله تعالى فيما عنده من الخير والابتهاج إليه بالسؤال» (الزبيدي، 1965)، فالرغبة بالسؤال بمعنى التوجه والطلب، وهو كذلك «صلة روحية بين العبد وبارئته» (ابن الشريف، 1997، ص 95).

وعُرف الدعاء بآته "الرغبة إلى الله تعالى والتوجه إليه، في تحقيق المطلوب، أو دفع المكروه، والابتهاج إليه في ذلك إما بالسؤال، أو بالخضوع والتذلل، والرجاء، والخوف، والطمع" (العروسي، 1417، ص 48). "وقد يجيء الأمر والنهي والدعاء على لفظ الخبر إذا لم يُلبس، نقول: أطال الله بقاءه، فاللفظ لفظ الخبر والمعنى دعاء، ولم يلبس لأنك لا تعلم أن الله أطال بقاءه لا محالة" (ابن السراج، د.ت: 170/2). فالقريظة لها دور مهم في تحديد المقصود من العبارة.

وقد ذكر إبراهيم كايد محمود أن "الدعاء هو الطلب بأسلوب معين يخضع لقرائن لفظية ومعنوية، مع مراعاة دور السياق بشقيه اللغوي والاجتماعي، إضافة إلى التنغيم، وما له من دور في تحديد المعنى." (محمود، 1995، ص 40).

والدعاء ينصرف للخير، كما ينصرف للشر، وقد يدرك هذا أحياناً باستعمال الأدوات: (اللام) في الخير، و(على) في الشر فيقال: أدعو لك، وأدعو عليك. ودعوت الله له بخير، وعليه بشر. والدعاء واحد الأدعية (ابن منظور، 1414).

والدعاء فرع النداء، فالنداء هو الأسلوب اللغوي الذي تدعو به فرداً ما، أو جماعة، نحو: يا زيدا! أي: أدعو زيدا (سيبويه، 1988: 184/2).

ويمكن التعبير عن الدعاء من خلال الأسلوب الإنشائي؛ وذلك كما في صيغ الأمر والنهي والنداء عندما تخرج إلى مقصد الدعاء، أو من خلال الأسلوب الخبري "والدعاء بصيغة الماضي من البليغ، يحتمل التفاضل، وإظهار الحرص على وقوعه، أو للاحتراز عن صورة الأمر؛ كقول العبد للمولى إذا حول عنه وجهه: ينظر المولى إلي ساعةً)، أو لحمل المخاطب على المطلوب (الصعدي، 1993: 52/2).

واستخدام الماضي في أسلوب الدعاء يراد به المستقبل، وهو يدل على الطلب، ومن ذلك الدعاء له أو الدعاء عليه، نحو: (غفر الله لك)، أي: ليغفر الله لك، ونحو: (ناشدتك الله إلا فعلت)؛ أي: افعل (السامرائي، 2000: 313/3).



الدعاء في كلام العرب:

تتميز اللغة العربية باحتوائها على أساليب دعاء ذات أثر بليغ حتى صار بعضها من الأساليب اللغوية المشهورة، وأصبحت كالأمثال الشائعة المشهورة عندهم، بل إن بعض الأمثال تستخدم في الأمثال أصلاً، وقد نبع العرب وبرعوا في أساليب الدعاء، سواء أكانت في الخير أم في الشر، وقد قال غيلان أبو مروان: إذا أردت أن تتعلم الدعاء فاسمع دعاء الأعراب (الجاحظ، 1423: 112/2).

إن اللغة العربية قد حفلت بكثير من فنون الدعاء، وتختلف جمل الدعاء في العربية، فهي قد تبدأ بالفعل، وقد تبدأ بالاسم المرفوع، وقد تبدأ باللام ومدخوله، وكثيراً ما يأتي معنى الدعاء في عبارة صدرت بالمصدر المنصوب. فمما بدئ بالفعل قولهم: هُديت خيراً (الجوهري، 1987) (بالبناء للمفعول)، ولقيت خيراً، وصادفت رشداً، ووقيت الشر، وسهل الله عليك، وفرج الله عنك، وأبيت اللعن، كل ذلك وغيره مما يتقرب به، دعاء. ومثل هذا ما ينصرف إلى الشر إرادة الدعاء نحو: عدمت خيراً، ولقيت شراً، وقتلك الله، ولعنك الله (ابن منظور، 1414)، وغير ذلك.

وقد ترد عبارة الدعاء مصدرية بـ (لا) النافية بعدها فعل ماضٍ نحو: لا فُضَّ فوك (ابن منظور، 1414)، في استحسان قول أحدهم، كأنه قيل: أحسنت.

والمعنى: لا كُسرِ ثغرُك (الزبيدي، 1965).

ومثل هذا: لا عدمتك (ابن منظور، 1414)، ولا ظفر حاسدوك (الجوهري، 1987).

الوظيفة النحوية:

الوظيفة النحوية هي المعاني المستفادة من معاني الجمل والأساليب أو معاني الأبواب المفردة كالفاعلية والمفعولية، أو هي مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها عن طريق ما يقدمه علم الصرف لعلم النحو كالحركات والحروف، ومباني التقسيم، وغيرها (حسان، 1979، ص 178). فالوظيفة النحوية لها دورها في فهم المقصود من الآية عامة، ودلالة الدعاء للإنسان أو الدعاء عليه في القرآن الكريم.

المبحث الأول: دلالة الدعاء للإنسان في القرآن

تعددت الأساليب الدالة على الدعاء للإنسان في القرآن الكريم، وقد عمد الباحث إلى دراستها مرتبة حسب ورودها في المصحف:

- قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَدْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُوطًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ [البقرة 67].

- فالدعاء في الآية في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء: عوذ: عاذ به يعوذ عوذا وعيادا ومعادا: لاذ به ولجأ إليه واعتصم. ومعاذ الله أي عيادا بالله (ابن منظور، 1414).

وجاء الدعاء في الآية على لسان موسى - عليه السلام - بالفعل المضارع (أعوذ) في سياق رد نبي الله موسى على اتهام بني إسرائيل بأنه يهزأ بهم، فكان رده عليه السلام عليهم بدعائه والتجائه لله أن يحميه من الوقوع في الجهل بالاستهزاء من المؤمنين.

قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾ [البقرة: 286].

الدلالة اللغوية لأسلوب الدعاء في الآية: المؤاخذة على معنى المجازاة والمقابلة لما أخذوه من النعم فلم يقابلوه بالشكر (الراغب الأصفهاني، 2009).

صيغة النداء في الآية في قوله تعالى (ربنا) قد تكررت أكثر من مرة، بحذف حرف النداء الدال على الطلب من الله سبحانه، وهذا النداء يحمل معنى الدعاء؛ حيث النداء من الأدنى للأعلى، مع اقتران الطلب بعد النداء ب(لا) الناهية التي تحمل معنى الدعاء أيضًا لاختلاف المنزلة بين المتحدث الأدنى والمخاطب الأعلى وهو الله سبحانه، وقد ذكر سيبويه أن (لا) الناهية قد تستعمل في معنى الدعاء (سيبويه، 1988: 142/1).

• قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾ [آل عمران 7-8].

الدلالة اللغوية لتكوين الدعاء في الآية: الزُّغُ: الميلُ. وقد زاغ يزيغُ. وزاغ البصر، أي كلَّ. وأزاغُه عن الطريق، أي: أماله. وزاغَت الشمس، أي: مالت؛ وذلك إذا فاء الفياء (الجوهري، 1987). والزيغ: الميل عن الاستقامة، والتزاوغ: التمايل (السمين الحلبي، 1996).

وجاء النداء في الآية باستخدام حرف النداء المحذوف تخفيفًا؛ حيث "تعرف اللغة العربية حذف حرف النداء من التركيب النحوي، لوجود دليل على هذا المحذوف" (ابن هشام 1991: 641/4).

وحذف حرف النداء؛ لدلالة الحال والمقال عليه، فحال الداعين لله حال تضرع وخضوع لرب العالمين، وتوجُّه بالنداء لله رب العالمين، فهم في حال رغبة ورهبة، فأجزوا في الكلام اعتمادًا على السياق؛ طمعًا في استجابة الله لدعائهم.

وهذا الحذف يسمح للقارئ أن يُعمل خياله لمعرفة المحذوف من السياق، وبذلك تتوفر للقارئ

معايشة النص.



وورد في أسلوب الدعاء استخدام الأداة "(لا) وهي من الأدوات التي تحتل أكثر من معنى، فمن المعاني التي تحتلها: النهي، والعطف، والدعاء، والنفي. ومن الوجوه التي تفيد فيها النفي: أن تكون عاملة عمل إن، وذلك إذا أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص، وتسمى حينئذ تبرئة، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً نحو: لا صاحب جود ممقوت... أو رافعاً، نحو: لا حسناً فعله مذموم، أو ناصباً، نحو: لا طالعا جبلا حاضر" (ابن هشام 1991: 253/1، 254).

واستخدمت (لا) في الآية نافية بعد النداء الذي يفيد الدعاء لله رب العالمين؛ فالدعاء لله بأن لا تميل قلوب المؤمنين عن الحق بعد أن وفقها الله إلى نور الهداية.

. قال تعالى: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَآرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [المائدة: 114].

ورد الدعاء في الآية على لسان عيسى ابن مريم عليه السلام؛ استجابة لطلب بني إسرائيل له بأن يدعو الله أن ينزل عليهم مائدة من السماء، وصيغة الدعاء عن طريق استخدام النداء بحذف حرف النداء، واستخدام (اللهم) الملازمة للنداء الذي يفيد الدعاء.

التحليل اللغوي لألفاظ الدعاء:

الدلالة اللغوية في تركيب الدعاء في الآية: الرب: الملك والسيد والمصلح والصاحب، وكلها معانٍ متقاربة. ولا يقال مطلقاً إلا للباري تعالى (السمين الحلي، 1996). النزول: الهبوط من علو إلى سفلى (السمين الحلي، 1996). والمائدة: الطبق الذي عليه الطعام (الراغب الأصفهاني، 2009).

الله: وأصله إله على فعال، بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه أي معبود، كقولنا: إمام فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتم به، فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرتة في الكلام (الجوهري، 1987). وهو من الأسماء الملازمة للنداء كما ذكر السيوطي: "ومِنْهَا اللَّهُمَّ، والمِيم عوض حرف النداء ومن ثم لا تباشره في سعة". (السيوطي، 1992: 63/2)، فالدعاء من نبي الله عيسى بعد طلب الحواريين منه مائدة من السماء و"اللهمَّ" أصلها: "يا الله"؛ فجُعِلت الميم بدلاً من "يا"؛ و"ربنا": مُنادَى آخَرُ؛ فحُذِف حرف النداء قبل لفظ الجلالة وقبل (ربنا).

. قال تعالى: ﴿دَعَوْهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخْرَجُوا لَهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 10].

الدلالة اللغوية لألفاظ الدعاء في الآية:

الدعاء في الآية في تسبيح وحمد، فسُبْحان الله، معناه التنزيه لله، نُصِب على المصدر كأنه قال: أُبرئُ الله من السُّوء براءةً (الجوهري، 1987).

السَّلْمُ والسَّلَامَةُ: التَّعَرِّي من الآفات الظاهرة والباطنة (الراغب الأصفهاني، 2009). (سليم) السَّيْنُ
واللَّامُ والمَيْمُ مُعْظَمٌ بِيهِ مِنَ الصَّحْحَةِ وَالْعَافِيَةِ (ابن فارس، 2009).

ويأتي المصدر لبيان علة الحدث، أي: المفعول لأجله (الصبان، 1997: 305/2). نحو قوله تعالى:
(وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ) [الرعد: 22]، ومجيء المصدر حالاً أكثر منه نعتاً (الأشموني 1998: 500/2)،
والوصف بالمصدر أبلغ في التعبير (ابن جني، 1990: 262/3)، ويفيد المصدر أيضاً معنى توكيد الفعل، وبيان
نوعه وعدد مرزاته (بن سعيد، 1987، ص 44، 45).

وبدأ دعاء أهل الجنة في الآية بالثناء على الله وتزنيهه، واختتم الدعاء بحمد الله على إنعامه عليهم بالجنة.
واستخدم الدعاء هنا الأسلوب الخبري باستخدام الجملة الاسمية الدالة على ثبوت حمدهم لله سبحانه، بعد
أن فُسر الدعاء بأن التفسيرية.

. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَجْرُهُ] [الرعد: 28-29].

المعنى اللغوي لصيغة الدعاء: طوبى: فُعُلى من الطيب، قلبوا الياء واوًا للضممة قبلها... وطوبى: اسم
شجرة في الجنة... وطيبة، على وزن شيبة: اسم مدينة الرسول ﷺ.... وقولهم: طبتُ به نفساً، أي: طابتُ نفسي به
(الجوهري، 1987). وصيغة الدعاء في الآية (طوبى لهم وحسن مأب)، وهي بمثابة التقرير والتأكيد من الله
سبحانه وتعالى للمؤمنين بثبوت هذه المنزلة لهم، واستحقاقهم لها.

وهي: إشارة إلى كلِّ مُسْتَطَابٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ بَقَاءِ بِلَا فَنَاءٍ، وَعِزِّ بِلَا زَوَالٍ، وَغْنَى بِلَا فَقْرٍ (الراغب
الأصفهاني، 2009).

في الآية جاءت البشرى من الله سبحانه للمؤمنين في صورة الدعاء لهم بالعيشة الطيبة، والبقاء، والعز
والغنى؛ وذلك باستخدام الجملة الاسمية الدالة على ثبوت ذلك النعيم للمؤمنين.

. قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ [١٨] قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَمًا

زَكِيًّا] [مريم: 18-19].

الدعاء في الآية في قوله تعالى على لسان مريم: (أعوذ بالرحمن منك)، وقد سبق الحديث عن دلالة
(أعوذ) في آية سابقة. واستخدمت مريم الفعل المضارع في الدعاء بالالتجاء إلى الله حين رأت روح القدس في صورة
إنسان ظهر لها في مكان إقامتها، فأول من التجأت إليه هو الرحمن، واستخدمت اسم الله (الرحمن) لما فيه من
تذكير من أمامها بالرحمة؛ خشية أن يكون يريد بها سوءاً، ولم تستخدم في الدعاء المصدر وهو من الأسماء،
ودلالة الاسم على الاستمرار، أما دلالة الفعل فعلى التجدد والحدوث؛ فلو استخدمت كلمة (عياداً) لدل ذلك

على دوام استعاضتها من روح القدس، أما استخدام الفعل (أعوذ) فدل على الحال فقط حتى تتأكد من هو هذا الغريب.

- قال تعالى: ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ، وَعَلَّقَتِ الْأُبُوبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [يوسف: 23].

الدعاء في قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام (معاذ الله)، قوله: {معاذ الله} منصوبٌ على المصدر بفعلٍ محذوف، أي: أعوذُ بالله معاذًا: يُقال: عاذ يُعوذ عيادًا وعبادةً ومعاذاً وعودًا (السمين الحلبي، د.ت: 4/446). عُدْتُ بفلانٍ واستعدتُ به، أي: لجأت إليه. وهو عيادي، أي: ملجئي. وأعدت غيري به وعودته به معنى. وقولهم: معاذ الله، أي: أعوذُ بالله معاذًا، تجعله بدلًا من اللفظ بالفعل، لأنه مصدر وإن كان غير مستعمل، مثل سبحان (الجوهري، 1987).

وعودًا على بدءٍ، فقد استخدمت الآية في الدعاء المصدر (معاذ) الذي يحمل معنى الاستمرار والدوام، فسياق الآية يحمل معنى أن مقاومة يوسف - عليه السلام - لامرأة العزيز دائمة ومستقرة وليست طارئة وليدة اللحظة فقط، ولكن ظهرت في وقت الشدة بالدعاء والالتجاء إلى الله سبحانه.

- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ [الفرقان: 74].

الدعاء في الآية باستخدام النداء لله سبحانه وتعالى مع حذف حرف النداء (يا)، حرصًا من المؤمنين على سرعة الاستجابة لدعائهم من الله تعالى.
الدلالة اللغوية في تركيب النداء:

الهيئة: أن تجعل ملكك لغيرك بغير عوض. ويوصف الله تعالى بالواهب والوهاب بمعنى: أنه يعطي كلاً على استحقاقه (الراغب الأصفهاني، 2009).
جعل: لفظ عام في الأفعال كلها، وهو أعم من فعل وصنع وسائر أخواتها، ويتصرف على خمسة أوجه:

الأول: يجري مجرى صار وطفق فلا يتعدى، نحو: جعل زيد يقول كذا...

والثاني: يجري مجرى أوجد، فيتعدى إلى مفعول واحد، نحو قوله عز وجل: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورَ﴾

[الأنعام: 1].

والثالث: في إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه، نحو: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النحل: 72].

والرابع: في تصبير الشيء على حالة دون حالة، نحو: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَشًا﴾ [البقرة: 22].

والخامس: الحكم بالشيء على الشيء، حقا كان أو باطلا، فأما الحق فنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَأَدُّوهُ إِلَىٰ كَيْفِ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7]، وأما الباطل، فنحو قوله عز وجل: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا﴾ [الأنعام: 136] (الراغب الأصفهاني، 2009).

و "هذه صفة ثالثة للمؤمنين بأنهم يُعْنُونَ بِانْتِشَارِ الْإِسْلَامِ وَتَكْتِيرِ أَتْبَاعِهِ فَيَدْعُونَ اللَّهَ أَنْ يَرْزُقَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّاتٍ تَقْرَأُ بِهِمْ أَعْيُنُهُمْ، فَالْأَزْوَاجُ يُطِغْنُهُمْ بِاتِّبَاعِ الْإِسْلَامِ وَشِرَائِعِهِ؛ فَقَدْ كَانَ بَعْضُ أَزْوَاجِ الْمُسْلِمِينَ مُخَالَفَاتٍ أَزْوَاجَهُمْ فِي الدِّينِ، وَالذُّرِّيَّاتُ إِذَا نَشَأُوا نَشَأُوا مُؤْمِنِينَ، وَقَدْ جُمِعَ ذَلِكَ لَهُمْ فِي صِفَةِ (قُرَّةِ أَعْيُنٍ). فَإِنَّهَا جَامِعَةٌ لِلْكَمَالِ فِي الدِّينِ وَاسْتِقَامَةِ الْأَحْوَالِ فِي الْحَيَاةِ؛ إِذْ لَا تَقْرَأُ عِيُونَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا بِأَزْوَاجٍ وَأَبْنَاءٍ مُؤْمِنِينَ، وَقَدْ نَهَى اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ عَنِ إِيقَاعِ النِّسَاءِ الْكُوفِرِ فِي الْعِصْمَةِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِينَ﴾ [الممتحنة: 10]، وقال: ﴿وَالَّذِي قَالَ لَوْلَدِيهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِي أَنْ أُحْرَجَ﴾ [الأحقاف: 17] الآية. فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ دُعَاؤُهُمْ هَذَا مِنْ أَسْبَابِ جَزَائِهِمْ بِالْجَنَّةِ وَإِنْ كَانَ فِيهَا حِطًّا لِنُفُوسِهِمْ بِقُرَّةِ أَعْيُنِهِمْ؛ إِذْ لَا يُنَاكِدُ حِطُّ التَّنَفُّسِ حِطَّ الدِّينِ فِي أَعْمَالِهِمْ" (ابن عاشور، 1984: 81/22).

المعنى اللغوي لصيغة الدعاء:

طوبى: فُعِلَ مِنَ الطَّيِّبِ، قَلِبُوا الْيَاءَ وَأَوَّا لِلضَّمَّةِ قَبْلَهَا... وَطُوبَى: اسْمُ شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ... وَطَيِّبَةٌ، عَلَى وَزْنِ شَيْبَةٍ: اسْمُ مَدِينَةِ الرَّسُولِ ﷺ.... وَقَوْلُهُمْ: طَبِئْتُ بِهِ نَفْسًا، أَي: طَابَتْ نَفْسِي بِهِ (الجوهري، 1987). وصيغة الدعاء في الآية (طوبى لهم وحسن مآب)، وهو بمثابة التقرير والتأكيد من الله سبحانه وتعالى للمؤمنين بثبوت هذه المنزلة لهم، واستحقاقهم لها.

وهي: إشارة إلى كلِّ مُسْتَطَابٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ بَقَاءِ بِلَا فَنَاءٍ، وَعِزِّ بِلَا زَوَالٍ، وَغْنَى بِلَا فَقْرٍ (الراغب الأصفهاني، 2009).

وفي الآية جاءت البشرى من الله سبحانه للمؤمنين في صورة الدعاء لهم بالعيشة الطيبة، والبقاء، والعز والغنى؛ وذلك باستخدام الجملة الاسمية الدالة على ثبوت تلك النعم للمؤمنين.

قال تعالى: ﴿فَتَبَسَّمْ ضَا حِكَا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ

صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل 19]

الدعاء في الآية من نبي الله سليمان عليه السلام لنفسه في قوله: (رب أوزعني....).

المعنى اللغوي لتكوين الدعاء في الآية:

أَوْزَعُ اللَّهُ فَلَانًا: إِذَا أَلْهَمَهُ الشُّكْرَ، وَقِيلَ: هُوَ مَنْ أَوْزَعُ بِالشَّيْءِ: إِذَا أَوْلَعُ بِهِ، كَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُوزِعُهُ بِشُكْرِهِ، وَرَجُلٌ وَزُوعٌ (الراغب الأصفهاني، 2009). وَزَعٌ: الْوَزْعُ: كَفُّ النَّفْسِ عَنْ هَوَاهَا. وَزَعَهُ وَبِهِ يَزِعُ وَيَزَعُ وَزَعًا: كَفَّهُ فَاتَّزَعُ

هُوَ أَي: كَفَّ، وَكَذَلِكَ وَرِعْتَهُ... وَقَدْ أُوزِعَ بِالسَّيِّئِ يُوزَعُ إِذَا عَاتَدَهُ وَأَكْثَرَ مِنْهُ وَاللَّهِمَّ. وَالْوَزُوعُ: الْوَلُوعُ؛ وَقَدْ أُوزِعَ بِهِ وَزُوعًا؛ وَقَدْ أُوزِعَ بِهِ وَزُوعًا: كَأُولِغٍ بِهِ وَزُوعًا... وَأُوزِعَ الشَّيْءُ: أَلْهَمَهُ إِيَّاهُ (ابن منظور، 1414). وَالْوَانُغُ: الَّذِي يَتَقَدَّمُ الصَّفَّ فَيُصَلِّحُهُ وَيَقْدِّمُ وَيُؤَخِّرُ (الجوهري، 1987).

والدعاء في الآية صريح باستخدام حرف النداء المحذوف (يا) وفعل الأمر، في قوله . تعالى . (رب أوزعني)، فجاء الدعاء من سليمان عليه السلام إلى الله سبحانه وتعالى أن يلهمه الله شكر نعمه عليه، وأن يلهمه العمل الصالح الذي يرضى عنه الله. وقد تحتمل الآية معنى أن يجعل الله نبيه سليمان مولعًا بشكر نعمه عليه، مولعًا بالعمل الصالح الذي يرضى الله عنه.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَفْتُمْ أَبْصَارَهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكَ لَأَجْمَعْتُمْ أَعْيُنَهُمْ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الأعراف: 47].

صيغة الدعاء في الآية في قوله تعالى على لسان أهل الأعراف: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ ، الدعاء هنا من أصحاب الأعراف بعد أن نظروا إلى أهل النار وأهل الجنة فتمنوا أن يكونوا من أهل الجنة، ودعوا الله ألا يجعلهم مع القوم الظالمين من أهل النار، واستخدموا أسلوب النداء الدال على الدعاء، وهم أحوح إليه في هذه الحال التي لم يحسم فيها مصيرهم، وحذف حرف النداء في الآية تخفيفًا واستعجالًا منهم أن يبعدهم الله عن القوم الظالمين من أهل النار وما يقاسونه من عذاب.

قال تعالى ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: 101].

الدعاء في الآية على لسان نبي الله يوسف عليه السلام، بعد أن رد الله عليه أهله وآتاه من الملك، وجاء الدعاء على صيغة الإنشاء بفعل الأمر (توفني . ألحقتني)، الذي يحمل معنى الدعاء لله سبحانه وتعالى.

الدلالة اللغوية للدعاء في الآية:

الإسلام في الشرع على ضربين:

أحدهما: دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان. وبه يُحقن الدّم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله: ﴿قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُلُوْا أَسْمَتًا﴾ [الحجرات: 14].

والثاني: فوق الإيمان؛ وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، والاستسلام لله تعالى في جميع ما قضى وقدر؛ كما ذكر عن إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [البقرة: 131] [الفيروزآبادي، 1996].

فنبى الله يوسف عليه السلام يدعو الله سبحانه وتعالى أن يثبتته حتى الوفاة على الإسلام، وهو الخضوع لله تعالى فالدين عند الله هو الإسلام للأنبياء كافة وهو بمعنى الخضوع لله رب العالمين، واستخدام يوسف عليه

السلام أسلوب النداء وحذيف من الجملة حرف النداء والمنادى والتقدير: (يا رب توفي مسلماً)؛ وذلك للعلم بالمنادي وحرصاً من نبي الله يوسف على سرعة الدعاء لله سبحانه: استعجالاً لإجابة دعائه.

قال تعالى: ﴿وَيَرَا بُولَدِيهِ وَهُوَ بَكِّنٌ جَبَّارًا عَصِيًّا ﴿١٤﴾ وَسَلَّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾﴾

[مريم 14-15].

الدعاء في الآية في قوله تعالى: (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً). وهذا الدعاء مخاطب به المسلمون ليُعلموا كرامة يحيى عند الله.

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية: السلام: السلامة... والبراءة من العيوب (الجوهري، 1987).

وأن يسلم الإنسان من العاهة والأذى (ابن عاشور، 1984: 77/16).

"والسَّلَامُ: اسْمُ الْكَلَامِ الَّذِي يُفَاتِحُ بِهِ الزَّائِرُ وَالرَّاجِعُ، فِيهِ تَنَاءٌ أَوْ دُعَاءٌ. وَسُيِّي ذَلِكَ سَلَامًا لِأَنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى الدُّعَاءِ بِالسَّلَامَةِ وَلِأَنَّهُ يُؤَدِّنُ بَأَنَّ الَّذِي أَقْدَمَ هُوَ عَلَيْهِ مُسَالِمٌ لَهُ لَا يَخْشَى مِنْهُ بِأَسَا. فَالْمُرَادُ هُنَا سَلَامٌ مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَهُوَ تَنَاءٌ لِلَّهِ عَلَيْهِ، كَقَوْلِهِ ﴿سَلَّمْتُ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَجِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ [يس: 58]. فَإِذَا عُرِفَ السَّلَامُ بِالسَّلَامِ فَالْمُرَادُ بِهِ مِثْلُ الْمُرَادِ بِالْمُنْكَرِ أَوْ مُرَادٌ بِهِ الْعَهْدُ، أَي سَلَامٌ إِلَيْهِ، كَمَا سَيَأْتِي فِي السَّلَامِ عَلَى عِيسَى. فَالْمَعْنَى: أَنَّ إِكْرَامَ اللَّهِ مُتَمَكِّنٌ مِنْ أَحْوَالِهِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ." (ابن فارس، 2009).

فالمصدر في الآية السابقة (سلام) ناب عن فعل (أسلم) الذي يدل في سياق الآية على الدعاء من الله سبحانه ليحيى عليه السلام بالأمان من أذى الشيطان، والسلامة من العاهات والبراءة من العيوب؛ والدعاء من الله واجب الحدوث، وفيه تكريم وتشريف للمدعو له. واستخدام المصدر (سلام) منكرًا ليدل على عموم معنى السلام وما يدل عليه أنه واقع على نبي الله يحيى عليه السلام زيادة في التكريم والتشريف.

الدعاء على الإنسان ودلالته في القرآن:

قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا

فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: 79].

الدلالة اللغوية لأسلوب الدعاء في الآية:

ويئ: كلمة مثل ويح، إلا أنها كلمة عذاب، يقال: ويئهُ وويئك وويلي، وفي الندبة: ويئله! (الجوهري، 1987) ففي ظاهر الآية دعاء لمن يفترى على الله كذباً من أهل الكتاب بالزيادة في كتمهم بما لم ينزله الله، ومعناه أنهم يستحقون العذاب من الله جزاء فعلهم، وتكرر لفظ الدعاء عليهم تأكيداً لاستحقاقهم ذلك العقاب.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ارْتَسِلْنَا

بِعَذَابِ الْيَوْمِ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنفال: 32].

الدلالة اللغوية لألفاظ الدعاء في الآية:

المطر: الماء المنسكب، ويومٌ مطيرٌ وماطرٌ، ومُطِرٌ، ووادٍ مطيرٌ؛ أي: ممطُورٌ، يقال: مطرنا السماء وأمطرنا، وما مطرت منه بخير، وقيل: إن «مطر» يقال في الخير، و«أمطر» في العذاب (الراغب الأصفهاني، 2009). الحجر: الجوهر الصلب المعروف، وجمعه: أحجار وحجارة (الراغب الأصفهاني، 2009).

الدعاء في الآية في قوله تعالى على لسان مشركي مكة: (أمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم): حيث جاء الدعاء على النفس في صورة فعل الأمر بطلب الهلاك جملة، أو العذاب قبل الهلاك جحدًا وإنكارًا منهم بأن يكون القرآن حقًا من عند الله.

"وكلامهم هذا جارٍ مجرى القسم، وذلك أنهم يُقسِمون بطريقة الدعاء على أنفسهم إذا كان ما حصل في الوجود على خلاف ما يحكونه أو يعتقدونه، وهم يحسبون أن دعوة المرء على نفسه مُستجابةً، وهذه طريقة شبيهة في كلامهم" (ابن عاشور، 1984: 331/9).

قال تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلَّكَ سَبِيلَكَ

رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ [يونس: 88].

الدعاء في الآية على لسان نبي الله موسى عليه السلام على فرعون وملئه، باستخدام أسلوب النداء

الدال على الدعاء (ربنا)، وفعل الأمر (اطمس - اشدد).

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية:

طمس: الطُمُوس: الدُرُوسُ والأَنَمِحَاء. وطمس الطريقُ وطمس يطمسُ ويطمسُ طُمُوسًا: درس وامحى

أثره (ابن منظور، 1414).

اشدد: أي: امنعها من الصرف والفهم عقوبة لهم (السمين الحلبي، 1996).

(يا): حرف موضوع لنداء البعيد حقيقة أو حكما، وقد ينادى بها القريب توكيدا، وقيل: هي مشتركة

بين القريب والبعيد، وقيل: بينهما وبين المتوسط، وهي أكثر أحرف النداء استعمالا، ولهذا لا يقدر عند

الحذف سواها نحو ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾ [يوسف: 29] ولا ينادى اسم الله عز وجل، ولا اسم المستغاث،

وأبها وأيتها، إلا بها، ولا المندوب إلا بها أو بواو (ابن هشام، 1991: 373/2).

"ولما كانت النعمة مغريةً بالطغيان لأهل الجهالة والخبائثة جعل موسى إمداد فرعون بالنعمة مغريًا

لفرعون بالإسترسال على الإغراض عن الدين فكان دعاء موسى عليهم استصلاحًا لهم وتطلبًا لإيمانهم بوسائل

التشديد عليهم، ولكن الله عليم من قلوبهم ما لم يعلمه موسى وقضى عليهم بالإستئصال. وافتتح الدعاء بالنداء

لمناسبته لمقام الدعاء. ونودي الله بوصف الرئوبية تدلُّ لإظهار العبودية" (ابن عاشور، 1984: 268/11).

فدعاء نبي الله موسى على فرعون وملئه بطمس أموالهم وانمحاءها، ومنع قلوبهم من الفهم عقوبة لهم على عنادهم وذلك باستخدام فعل الأمر (اطمس . اشدد) الذي يفيد الدعاء، واستخدام الفعل المقيد بزمن المستقبل وليس الاسم الذي يحمل معنى الدوام والاستمرار؛ حيث كان دعاء نبي الله موسى عليهم بعد أن أظهر لهم الله تسع آيات وفي كل مرة يطلبون من موسى عليه السلام الدعاء لله برفع البلاء على أن يؤمنوا بعدها، ولكنهم لا يصدقون في وعدهم فكان الدعاء حادثاً وليس دائماً وملازمًا لموسى عليه السلام منذ بداية أمره معهم. وجاء الدعاء على المال بداية لأنه سبب الطغيان ومعاندة الحق . غالبًا .

قال تعالى: ﴿وَلَيْكَ عَادٌ جَحْدٌ وَإِيَّايَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرًا كِبَارًا عَنِيدٍ ﴿٥٩﴾ وَاتَّبَعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿٦٠﴾ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بَعْدَ لَعَادٍ قَوْمٌ هُودٍ ﴿٦١﴾﴾ [هود: 59-60].

الصيغة الدالة على الدعاء في الآية (ألا بعداً لعاد).

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية:

الْبُعْدُ الْهَلَاكُ. وَالْبُعْدُ التَّبَاعُدُ مِنَ الْخَيْرِ. يُقَالُ: بَعُدَ يَبْعُدُ بُعْدًا إِذَا تَأَخَّرَ وَتَبَاعَدَ. وَبَعُدَ يَبْعُدُ بُعْدًا إِذَا هَلَكَ. وَاسْتَبْعَدَ، أَي تَبَاعَدَ. وَاسْتَبْعَدَهُ: عَدَّهُ بَعِيدًا. وَقَوْلُ: تَنَحَّ غَيْرَ بَاعِدٍ وَغَيْرَ بَعْدٍ أَيْضًا، أَي: غَيْرَ صَاغِرٍ. تَنَحَّ غَيْرَ بَعِيدٍ، أَي كُن قَرِيبًا (الجوهري، 1987). وَالْبُعْدُ: خِلَافُ الْقُرْبِ. بَعْدَ الرَّجُلِ، بِالضَّمِّ، وَبَعْدَ، بِالْكَسْرِ، بُعْدًا وَبَعْدًا، فَهُوَ بَعِيدٌ وَبُعْدًا (ابن منظور، 1414).

ألا بفتح الهمزة والتخفيف تأتي على أوجه:

أحدها: أن تكون للتنبية فتدل على تحقق ما بعدها وتدخل على الجملتين نحو ﴿ألا إنهم هم السفهاء﴾ و﴿ألا يوم يأتيهم ليس مصروفًا عنهم﴾ ويقول العربون فيها حرف استفتاح فيبينون مكانها ويهملون معناها، وإفادتها التحقيق من جهة تركيبها من الهمزة ولا، وهمزة الاستفهام إذا دخلت على النفي أفادت التحقيق نحو: ﴿أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى﴾. والثاني: التوبيخ والإنتكار كقوله:

ألا ارعوا لمن ولت شبيبته... وأذنت بشيبته بعده هرم (السيوطي، 1992: 2/205).

ومنها العرض والتحضيض، ومعناهما طلب الشيء لكن العرض طلب بلين، والتحضيض طلب بحث، وتختص ألا هذه بالفعلية نحو ﴿ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾ ﴿ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم﴾ (ابن هشام، 1991: 95، 97).

وذكر صاحب الكشاف: "فإن قلت: بُعْدًا دعاء بالهلاك، فما معنى الدعاء به عليهم بعد هلاكهم؟ قلت: معناه الدلالة على أنهم كانوا مستأهلين له." (الزمخشري، 1987: 1/61).

وقد حدث لبناء الجملة الدالة على الدعاء في الآية عارض من عوارض التركيب النحوي، وهو الحذف، فالحذف في بناء الجملة أحد المطالب الاستعمالية، فقد يعرض لبناء الجملة المنطوقة أن يحذف أحد عناصرها

المكونة لها، وذلك لا يتم إلا إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد الحذف مُغْنِيًا في الدلالة، كافيًا في أداء المعنى. فقد يحذف الفعل، والفاعل من سياق الجملة في مواضع حددها النحاة في كتبهم. وفي الآية حُذِفَ الفعل وحل محله المصدر، فتحويل الجملة من جملة فعلية إلى جملة اسمية يحمل الدعاء بالهلاك والصغار الدائم لعاد. والدعاء في الآية هو دعاء على قوم عاد بسبب كفرهم بالله وبالرسول المرسل إليهم، هود. عليه السلام. والدعاء عليهم جاء باستخدام المصدر المنصوب النائب عن فعله، وأسلوب الدعاء في الآية بالهلاك في الدنيا والبعث عن رحمة الله في الآخرة محقق لا محالة؛ لأنه من الله سبحانه وتعالى؛ فوضعت الآيات الشيء المهم في سياق الحديث في بؤرة الاهتمام والتركيز للمخاطبين، واستغنى التركيب عن بعض المكونات؛ اعتمادا على القرائن السياقية (المصدر المنصوب).

قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَالْأَعْمَالُ﴾ [محمد: 8].

الصيغة الدالة على الدعاء في الآية (تعسا لهم، وأضل أعمالهم).

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية، هي:

التعسُّ: الهلاكُ؛ وأصله الكبُّ، وهو ضدُّ الانتعاش (الجوهري، 1987). تعس: التعسُّ: العثرُ: والتعسُّ: أن لا ينتعش العائرُ من عثرته وأن يُنكس في سِفال [سفال]، وقيل: التعسُّ الإنحطاطُ والعُثُورُ (ابن منظور، 1414). والتعسُّ: السقوط والعثار. يقال: أتعسه الله أي كبه. وتعس هو يتعس تعسا، وإذا عثر واحدٌ فدعي له قيل: لعا له، أي انتعاشًا. وإذا دُعي عليه قيل: تعسا لك. قال:

فالتعس أولى لها من أن أقول: لعا

فمعنى تعسا لهم أي: انكبابًا وعثارًا وسقوطًا ونحو ذلك. وقال الفراء: تعست بفتح العين إذا خاطبت،

فإذا صرت إلى فعل قلت: تعس بكسر العين. وأتعسه الله (السمين الحلبي، 1996).

"والتعسُّ: الشقاء ويُطلق على عِدَّةٍ معانٍ: الهلاكُ، والخبثُ، والإنحطاطُ، والسُّقُوطُ، وهي معانٍ تحوُّمُ حَوْلَ الشَّقَاءِ، وقد كثر أن يُقال: تعسا له، لِلْعَائِرِ البَغِيضِ، أي سُقُوطًا وخُرُورًا لا نُهُوضُ مِنْهُ. ويُقابله قولهم لِلْعَائِرِ: لعا له، أي: ارتفاعًا.... وانتصب تعسا على المفعول المطلق بدلًا من فعله. والتقدير: فتعسوا تعسهم، وهو من إضافة المصدرِ إلى فاعله مثلُ تبا له، ووينحأ له. وقصد من الإضافة اختصاصُ التعسِّ بهم، ثم أُدخِلت على الفاعلِ لأمِّ التبيينِ فصار تعسا لهم. والمجرورُ متعلقٌ بالمصدرِ، أو بعاملِهِ المخدوفِ على التحقيرِ وهو مُختارُ ابنِ مالكٍ وإن أباه ابنُ هشامٍ.

ويجوزُ أن يكون تعسا لهم مُستعملًا في الدعاءِ عليهم لِقصدِ التَّخْفِيرِ والتَّطْفِيعِ، وذلك من استِعمالِ

هذا المَرْكَبِ مثل سقيا له، ورعبًا له، وتبا له، ووينحأ له، وحينئذٍ يتعينُ في الآيةِ فعلٌ مَحذوفٌ تَقْدِيرُهُ:

فقال الله: تعسا لهم، أو فيقال: تعسا لهم" (ابن عاشور، 1984: 26/85، 86).

يُستخدم في الآية هنا المصدر المنصوب النائب عن فعله في الدعاء على الكافرين وثبات الهلاك والخسران لهم في الدارين، ونصب المصدر هنا على معنى: أتعسهم الله. والمصدر اسم، والاسم يفيد الثبوت والفعل يفيد التجدد؛ وذلك لأن الفعل مقيد بزمن معين ماضٍ أو حال أو استقبال، في حين أن الاسم غير مقيد بزمن معين؛ فهو أشمل وأعم وأثبت؛ ذكر صاحب الإيضاح: "وأما كونه . المسند . فعلاً، فللتقييد بأحد الأزمنة الثلاثة على أخصر ما يكون مع إفادة التجدد، وأما كونه اسماً فلإفادة عدم التقييد والتجدد" (القزويني، د.ت: 87/1). والسياق هو المتحكم الرئيس في هذا الحذف. "إن المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرسالة فاعلة؛ فإنها تقتضي، بادئ ذي بدء، سياقاً يحيل عليه، قابلاً لأن يدركه المرسل إليه، هو إما أن يكون لفظاً، أو قابلاً لأن يكون كذلك" (ياكبسون، 1988، ص 33).

قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسْنَدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ فَوَقَّاهُمُ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَهُمْ مِّنْ يُّوفُكُونَ﴾ [المنافقون 4].
صيغة الدعاء في الآية في قوله تعالى: (قاتلهم الله أنى يوفكون).

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية:

(قاتلهم) أصل القتل إزالة الروح كالموت (السمين الحلبي، 1996). ومعناه لعنهم الله، وقيل: معناه قتلهم (الراغب الأصفهاني، 2009).

فقوله تعالى: ﴿قاتلهم الله أنى يوفكون﴾، تذييل، فإنه جمع على الإجمال ما يعني عن تعداد مذامهم كقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [النساء: 63]، مسوقٌ للتعجب من حال توغّلهم في الضلالة والجهالة بعدولهم عن الحق.

فافتتح التعجب منهم بجملة أصلها دعاءٌ بالإهلاك والاستئصال ولكنها غلب استعمالها في التعجب أو التعجب من سوء الحال الذي جرّه صاحبه لنفسه فإن كثيراً من الكلم التي هي دعاءٌ بسوءٍ تُستعمل في التعجب من فعلٍ أو قولٍ مكروهٍ مثل قولهم: ثكلته أمه، وويل أمه. وتربت يمينه. واستعمال ذلك في التعجب مجازٌ مُرسلٌ للملازمة بين بلوغ الحال في السوء وبين الدعاء على صاحبه بالهلاك وبين التعجب من سوء الحال. فهي ملازمة بمرتبين كناية رمزية.

وأتى هنا اسمٌ استفهامٌ عن المكان. وأصلٌ أتى ظرفٌ مكانٍ وكثر تضمينه معنى الاستفهام في استعماله، وقد يكون للمكان المجازي فيفسر بمعنى كيف كقوله تعالى: ﴿قُلْنَا أِنِّي هَذَا﴾ [آل عمران: 165] في سورة آل عمران، وفي قوله: ﴿أَنِّي لَهُمُ الذِّكْرَى﴾ [الدخان: 13] في سورة الدخان. ومنه قوله هنا:



﴿أَتَى يُؤْفَكُونَ﴾، والإِسْتِفْهَامُ هُنَا مُسْتَعْمَلٌ فِي التَّعْجِيبِ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ لِإِنَّ الْأَمْرَ الْعَجِيبَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُسْتَفْهَمَ عَنْ حَالِ حُصُولِهِ. فَالِإِسْتِفْهَامُ عَنْهُ مِنْ لَوَازِمِ أُعْجُوبَتِهِ. فَجُمْلَةُ ﴿أَتَى يُؤْفَكُونَ﴾ بَيَانٌ لِلتَّعْجِيبِ الْإِجْمَالِيِّ الْمَفَادِ بِجُمْلَةٍ ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾.

وَيُؤْفَكُونَ يُصْرَفُونَ، يُقَالُ: أَفَكَهُ، إِذَا صَرَفَهُ وَأَبْعَدَهُ، وَالْمُرَادُ: صَرَفَهُمْ عَنِ الْهُدَى، أَيْ كَيْفَ أَمَكْنُ لَهُمْ أَنْ يُصْرَفُوا أَنْفُسَهُمْ عَنِ الْهُدَى؟ أَوْ كَيْفَ أَمَكْنُ لِمُضَلِّلِهِمْ أَنْ يُصْرَفُوهُمْ عَنِ الْهُدَى مَعَ وُضُوحِ دَلَالَتِهِ؟" (ابن عاشور، 1984: 242/28).

. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾ فَأَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٢﴾﴾.

[الملك 10-11].

صيغة الدعاء في الآية هي: (فسحقا لأصحاب السعير).

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية، هي:

السحق بالضم: البعد. يقال: سحق له، وكذلك السحق، مثل عسر وعسر. قد سحق الشيء بالضم فهو سحق، أي بعيد. وأسحقه الله، أي أبعده. وأسحق الثوب، أي أخلق وبلي (الجوهري، 1987). والسحق: تفتيت الشيء، ويستعمل في الدواء إذا فتت، يقال: سحقته فأنسحق، وفي الثوب إذا أخلق، يقال: أسحق، والسحق: الثوب البالي، ومنه قيل: أسحق الضرع، أي صار سحقا لذهاب لبنه، وقيل: أبعده الله وأسحقه، أي: جعله سحيقا، وقيل: سحقه، أي جعله بالياً (الراغب الأصفهاني، 2009).

وقال صاحب الدر المصون: "قوله: {فَسُحِقًا} فيه وجهان أحدهما: أنه منصوبٌ على المفعول به؛ أي: ألزمهم الله سُحِقًا. والثاني: أنه منصوبٌ على المصدرِ تقديره: سحقهم الله سُحِقًا، فتاب المصدرُ عن عامله في الدعاء نحو: جدعا له وعقرا، فلا يجوزُ إظهارُ عامله... ف (سُحِقًا) نصبا على جهة الدعاء عليهم، وجاز ذلك فيه وهو من قبل الله تعالى من حيث هذا القول، فيهم مستقرُّ أولا، ووجوده لم يقع، ولا يقع إلا في الآخرة، فكانه لذلك في حيز المتوقَّع الذي يدعى فيه كما تقول: «سُحِقًا لزيدٍ، وبُعدا له» والنصبُ في هذا كله بإضمار فعلٍ، وأما ما وقع وثبت فالوجهُ فيه الرفعُ، كما قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾﴾ [المطففين: 1] ﴿سَلَّمَ عَلَيْكَ﴾ [الرعد: 24] وغيرُ هذا من الأمثلة «انتهى. فضعف الرفع كما ترى لأنه لم يقع بل هو متوقَّع في الآخرة" (السمين الحلبي، 1996: 6518/6519).

ففي الآية ورد الدعاء على أهل النار بالهلاك والبعد عن رحمة الله في سعير جهنم باستخدام المصدر (سحقًا) الذي يحمل معنى الدوام والاستمرار لدخوله في نطاق الأسماء التي تدل على الاستمرار، وجاءت اللام في الآية (لأصحاب السعير) الدالة على الاستحقاق؛ فهم أهل للهلاك والعذاب، واستحقوا ذلك بأعمالهم وكفرهم بالله عز وجل، فما وصلوا إليه من السحق حقيق بهم بما قدموا في حياتهم الدنيا.

- قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّمُؤْمِرِي الْمَكِّدِينَ﴾ [المسلمات: 15].

الدلالة اللغوية لعبارة الدعاء:

المكذب: الكذب ضد الصدق (ابن منظور، 1414).

فالدعاء وتقرير الهلاك والعذاب لصنف معين من الناس؛ وهم الذين كذبوا الرسل فيما جاءوا به من عند الله، وظاهر الآية يحمل الدعاء عليهم، وتُحمل الآية طبقاً لسياق الحديث على التقرير؛ لأن الكلام من الله سبحانه وتعالى.

- قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّينَ﴾ [المطففين: 1].

الدلالة اللغوية لجملة الدعاء:

المطففين: هم الذين ينقصون المكيال والميزان. قيل لهم ذلك لأنهم لا يكادون يبخسون الناس إلا الشيء اليسير، وهو الطفيف (السمين الحلي، 1996).

استخدمت الآية لفظ (ويل) للدعاء على صنف محدد من الناس وهم الذين ينقصون المكيال والميزان، باستحقاقهم العذاب لأن الكلام جاء في سياق تقرير الله سبحانه لهم بالويل.

قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هَمْزَةٍ لَمَزَةٍ﴾ [الهمزة: 1].

الدلالة اللغوية لألفاظ الدعاء في الآية:

هَمْزُ الْإِنْسَانِ: اغتيابه... يقال: رجل هَامِزٌ، وهَمَّازٌ، وهَمْزَةٌ (الراغب الأصفهاني، 2009). اللَّمَزُ: الاغتياب وتتبع المعاييب (الراغب الأصفهاني، 2009).

فلفظ الدعاء بالويل والعذاب لصنفين من الناس ذكرتهما الآية وهما الهماز واللماز، وسياق الآية جاء في تقرير الله سبحانه وتعالى للعذاب لهذين الصنفين من الناس، فجملة الدعاء من الله تتضمن القرينة اللفظية على تحقق الدعاء على الصنفين المذكورين.

- قال تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1].

ما دل على صيغة الدعاء في الآية: (تبت يدا أبي لهب وتب).

الدلالة اللغوية لصيغة الدعاء في الآية:

التبُّابُ: الخُسْرَانُ والهَلَاكُ. تقول منه: تبَّ تباباً، وتبَّتْ يداهُ، وتقول: تبَّ لفلانٍ، تنصَّبُهُ على المصدر بإضمار فِعْلٍ، أي ألزَمَهُ اللهُ هَلَاكاً وَخُسْرَاناً. وتبَّوهُمُ تَبْيِيباً، أي أهْلَكُوهُمُ. واستتبَّ الأمرُ، تهيأً واستقام (الجوهري، 1987). تبب: التَّبُّ: الخسارُ. والتبَّابُ: الخُسْرَانُ والهَلَاكُ. وتبَّأ له، على الدَّعَاءِ، نُصِبَ لَهُ مُصَدِّرٌ مَحْمُولٌ عَلَى فِعْلِهِ، كَمَا تَقُولُ سَقِيًّا لِفُلَانٍ، مَعْنَاهُ سَقِيٌّ فُلَانٌ سَقِيًّا، وَلَمْ يُجْعَلِ اسْمًا مُسْتَدًا إِلَى مَا قَبْلَهُ. وتبَّأ تبيبا، على المُبَالِغَةِ. وتبَّ تباباً وتبَّبه: قال له تبَّأ، كَمَا يُقَالُ جَدَّعه وعقره. تقولُ تبَّأ لِفُلَانٍ، ونصَّبُهُ على المُصَدِّرِ



بِإِضْمَارٍ فِعْلٍ، أَي أَلْزَمَهُ اللَّهُ خُسْرَانًا وَهَلَاكًا. وَتَبَّتْ يَدَاهُ تَبًّا وَتَبَابًا: خَسِرْتَا. قَالَ ابْنُ دَرِيدٍ: وَكَأَنَّ التَّبَّ الْمَصْدَرُ، وَالتَّبَابُ الْأَسْمُ، وَتَبَّتْ يَدَاهُ: خَسِرْتَا. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ، أَي ضَلَّتَا وَخَسِرْتَا (ابن منظور، 1414).
"قوله تعالى: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ}: أَي: خَسِرْتَا، وَتَقَدَّمَ تَفْسِيرُ هَذِهِ الْمَادَّةِ فِي سُورَةِ غَافِرٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿الَّذِينَ تَبَّابُوا﴾ [غافر: 37]، وَأَسْنَدَ الْفِعْلَ إِلَى الْيَدَيْنِ مَجَازًا لِأَنَّ أَكْثَرَ الْأَفْعَالِ تُزَاوِلُ بِهِمَا، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ جُمْلَةً الْمَدْعُوِّ عَلَيْهِ. وَقَوْلُهُ: «تَبَّتْ» دَعَاءٌ، وَ«تَبَّ» إِخْبَارٌ، أَي: قَدْ وَقَعَ مَا دُعِيَ بِهِ عَلَيْهِ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ (البغدادي، 1299: 277/1):

جزاني جزاه الله شرَّ جزائه جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وَيُؤَيِّدُهُ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللَّهِ: «وَقَدْ تَبَّ» وَالظَّاهِرُ أَنَّ كِلَيْهِمَا دَعَاءٌ، وَيَكُونُ فِي هَذَا شَبْهٌ مِنْ مَجِيءِ الْعَامِّ بَعْدَ الْخَاصِّ؛ لِأَنَّ الْيَدَيْنِ بَعْضٌ، وَإِنْ كَانَ حَقِيقَةً الْيَدَيْنِ غَيْرَ مُرَادٍ، وَإِنَّمَا عَبَّرَ بِالْيَدَيْنِ؛ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ غَالِبًا تُزَاوِلُ بِهِمَا" (السمين الحلبي، 1996: 7046/4، 7047).

فَالدُّعَاءُ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ عَلَى أَبِي لَهَبٍ بِاسْتِخْدَامِ الْفِعْلِ الْمَاضِي لِلتَّأَكِيدِ بِوُقُوعِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِ، فَهُوَ وَاقِعٌ عَلَيْهِ لَا مُحَالَةٌ؛ لِأَنَّهُ إِخْبَارٌ وَتَأَكِيدٌ مِنَ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى.
النتائج:

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج، هي:

- استخدم المصدر كثيراً في الدعاء في أسلوب القرآن الكريم، خصوصاً المصدر المؤكد لعامله.
- الدعاء للإنسان أكثر من الدعاء عليه في القرآن الكريم.
- حذف حرف النداء الدال على الدعاء كثيراً في آيات القرآن الكريم.
- تعدد استخدام الأساليب المعبرة عن الدعاء في القرآن الكريم فمنها ما جاء في صورة إنشائية، ومنها ما جاء في صورة خبرية.
- الدعاء الوارد في القرآن ورد على لسان الأنبياء، وعلى لسان المؤمنين، وعلى لسان المشركين.
- الدعاء على الإنسان في القرآن كثيراً ما يرد في صورة التقرير والتأكيد من الله سبحانه وتعالى.

التوصيات:

دراسة أسلوب النداء في دواوين الشعر العربي، وفي السنة النبوية، وخصوصاً في كتب الصحاح.

المراجع:

- القرآن الكريم.
البلوي عواطف. (2021). أساليب الدعاء للإنسان والدعاء عليه في كتاب المخصص دراسة معجمية دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، (5)، 131-88. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i5.251>.
الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. (1998). أساس البلاغة (محمد باسل عيون السود، تحقيق: ط1)، دار الكتب العلمية.
ابن السراج، محمد بن سهل. (د.ت). الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة.



- محمود بن الشريف. (1997). *الأمثال في القرآن* (ط.1). دار عكاظ.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن. (د.ت). *الإيضاح* (محمد عبد المنعم خفاجي، تحقيق؛ ط.3). دار الجيل.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (1996). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* (محمد علي النجار، وعبد العليم الطحاوي، تحقيق ط.3) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. (1423). *البيان والتبيين*، دار الهلال.
- العروسي، جيلان بن خضر. (1417). *الدعاء ومنزلته في العقيدة الإسلامية*، مكتبة الرشد، وشركة الرياض.
- الزبيدي، محمد بن محمد المرتضى. (1965). *تاج العروس من جواهر القاموس*، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1978). *تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق؛ ط.4)، دار العلم للملايين.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر.
- الصبان، محمد بن علي. (1997). *حاشية الصبان على شرح الأشموني* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر. (1299). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، مطبعة بولاق.
- ابن جني، عثمان. (1990). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق ط.4)، دار الشؤون الثقافية العامة.
- السمين الحلبي. (1996). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (أحمد محمد الخراط، تحقيق)، دار القلم.
- محمود، إبراهيم كايد محمود. (1995). *أسلوب الدعاء في اللغة العربية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية*، 15 (3)، 395-430.
- بن سعيد، القاسم بن محمد. (1987). *دقائق التصريف* (أحمد ناجي القيسي، وحاتم الضامن، وحسين تورال، تحقيق)، مطبوعات المجمع العلمي.
- الأشموني، علي بن محمد بن عيسى. (1998). *شرح الأشموني على ألفية بن مالك* (حسن حمد، تحقيق)، دار الكتب العلمية.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. (1996). *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ* (محمد باسل عيون السود، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ياكوبسون، رومان. (1988). *قضايا الشعرية* (محمد الولي، ومبارك حنون، ترجمة)، دار توبقال للنشر.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.3)، مكتبة الخانجي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1996). *المخصص* (خليل إبراهيم جفال، تحقيق؛ ط.1)، دار التراث العربي.
- السامرائي، فاضل. (2000م). *معاني النحو*، دار الفكر.
- ابن هشام، عبدالله. (1991). *معني اللبيب عن كتب الأعراب* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- الراغب الأصفهاني. (2009). *مفردات ألفاظ القرآن* (صفوان عدنان داوودي، تحقيق؛ ط.4)، دار القلم.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (2009). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- الصعيد، عبد المتعال. (1993). *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*، مكتبة الآداب.
- حسان، تمام. (1979). *اللغة العربية ومعناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب*.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (1992). *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع* (عبد العال سالم مكرم، تحقيق)، مؤسسة الرسالة.



Arabic References

- al-Qur'an al-Karim.
- Al-Balawi, A. B. F. B. S. (2021). Supplication Styles for and against Man in the Book 'Al-Mokhasas' A Pragmatic Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (5), 88-131. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i5.251>
- al-Zamakhsharī, Jar Allāh Maḥmūd ibn 'Umar. (1998). *Asās al-balāghah* (Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn al-Sarrāj, Muḥammad ibn Sahl. (N. D). *al-uṣūl fī al-naḥw*, Mu'assasat al-Risālah.
- Maḥmūd ibn al-Sharīf. (1997). *al-amthāl fī al-Qur'ān* (1st ed.). Dār 'Ukāz.
- al-Qazwīnī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. (N. D). *al-ḍāḥ* (Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī, taḥqīq ; 3rd ed.), Dār al-Jil.
- al-Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1996). *Baṣā'ir dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, wa-'Abd al-'Alīm al-Ṭaḥāwī, taḥqīq 3rd ed.) al-Majlis al-A'lā lil-Shu'ūn al-Islāmiyah.
- al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr. (1423). *al-Bayān wa-al-tabyīn*, Dār al-Hilāl.
- al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Murtaḍā. (1965). *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, al-Majlis al-Waṭani lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.
- al-Jawharī, Ismā'il ibn Ḥammād. (1978). *Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabiyah* (Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, taḥqīq ; T. 4), Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
- al-Ṣabbān, Muḥammad ibn 'Alī. (1997). *Ḥāshiyat al-Ṣabbān 'alā sharḥ al-Ushmūnī* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir ibn 'Umar. (1299). *Khizānat al-adab wa-lubb Lubāb Lisān al-'Arab*, Maṭba'at Būlāq.
- Ibn Jinnī, 'Uthmān. (1990). *al-Khaṣā'is* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq 4th ed.), Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyah al-'Āmmah.
- al-Samīn al-Ḥalabī. (1996). *al-Durr al-maṣūn fī 'ulūm al-Kitāb al-maknūn* (Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, taḥqīq), Dār al-Qalam.
- Maḥmūd, Ibrāhīm Kāyid Maḥmūd. (1995). *uslūb al-du'a' fī al-lughah al-'Arabiyah*, *Majallat al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-Insāniyah*, 15(3), 395-430.
- Ibn Sa'īd, al-Qāsim ibn Muḥammad. (1987). *daqā'iq al-taṣrīf* (Aḥmad Nājī al-Qaysī, wa-Ḥātim al-Ḍāmin, wa-Ḥusayn Tūrāl, taḥqīq), Maṭbū'āt al-Majma' al-'Ilmī.
- al-Ushmūnī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Isā. (1998). *sharḥ al-Ushmūnī 'alā Alfīyat ibn Mālik* (Ḥasan Ḥamad, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf. (1996). *'Umdat al-huffāz fī tafsīr Ashraf al-alfāz* (Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Yākbswn, Rūmān. (1988). *Qaḍāyā al-shī'riyah* (Muḥammad al-Walī, wa-Mubārak Ḥannūn, tarjamāt), Dār Tūbqāl lil-Nashr.



- Sibawayh, 'Amr ibn 'Uthmān. (1988). *al-Kitāb* ('Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq; 3rd ed.), Maktabat al-Khānjī.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn sydh, 'Alī ibn Ismā'īl. (1996). *al-mkḥṣṣ* (Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Turāth al-'Arabī.
- al-Sāmarrā'ī, Fāḍil. (2000M). *mā'ānī al-naḥw*, Dār al-Fikr.
- Ibn Hishām, Allāh. (1991). *Mughnī al-labīb 'an kutub al-'arīb* (Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd-al-Ḥamid, taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- al-Rāghib al-Aṣfahānī. (2009). *mufradāt alfāz al-Qur'ān* (Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, taḥqīq; T. 4), Dār al-Qalam.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (2009). *Maqāyīs al-lughah* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr.
- al-Ṣa'īdī, 'Abd al-Muta'āl. (1993). *Bughyat al-īdāh li-talkhīṣ al-Miftāḥ fi 'ulūm al-balāghah*, Maktabat al-Ādāb.
- Ḥassān, Tammām (1979). *al-lughah al-'Arabiyah wa nāḥā wa mbnāḥā*, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. (1992). *Ham' al-hawāmī' fi sharḥ jam' al-jawāmī'* ('Abd al-'Āl Salīm Mukarram, taḥqīq), Mu'assasat al-Risālah.





The Theme of the Body in the Poetry of Thieves: Between the Self and the Other

Dr. Amal Bint Muhaysin Al-Qathami Al-Otaibi *

Amal.g@tu.edu.sa

Abstract:

This study investigates the theme of the body in the poetry of thieves from the early Islamic and Umayyad periods. The prominence of this theme in their poetry stems from their lifestyle, which was centered on looting and plundering, activities that required physical strength, courage, endurance, and heroism. Utilizing a thematic analysis, the study delves into the texts to uncover the various body-related connotations. To fulfill the research objectives, the study examines the theme of the body and its representations in the poetry of thieves, structured into an introduction and two main sections. The first section addresses the poet's self-body, focusing on various representations such as the heroic body, encompassing the attributes of bravery, strength, endurance, and superhuman abilities. Additionally, it explores the image of the tormented and suffering body, illustrated through depictions of the imprisoned, captive, wounded, and sick body. The study also traces the representation of the alienated body, which is portrayed as estranged physically, socially, and psychologically. The second section investigates the relationship between the poet's self-body and the Other, with the body theme manifested in the depiction of women, as well as in the discourses of praise, satire, and elegy. The study concludes that the body theme in the poetry of thieves is deeply intertwined with social meanings and is rich with cultural imagery and symbolism.

Keywords: Poetry of Thieves, Body, The Other's Body, Woman's Body, The Praised.

* Associate Professor of Literary and Critical Studies, Department of Arabic Language, Taif University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Otaibi, Amal Bint Muhaysin Al-Qathami. (2024). The Theme of the Body in the Poetry of Thieves: Between the Self and the Other, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 225 -269.

© 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.



ثيمةُ الجسدِ في أشعارِ اللصوصِ بينِ الذاتِ والآخِرِ

د. أمل بنت محيسن القنّامي العتيبي*

Amal.g@tu.edu.sa

الملخص:

يُعدّ هذا البحثُ بتتبعِ ثيمةِ الجسدِ في أشعارِ اللصوصِ المخضرمين والأمويين؛ إذ تمايزت أشعارُ اللصوصِ بظهورِ هذهِ الثيمةِ بشكلٍ ملحوظٍ يعودُ إلى طبيعةِ حياتهم المرتبطةِ بالنهبِ والسلبِ التي تحتاجُ إلى قوّةٍ جسديةٍ وشجاعةٍ وصبرٍ وبطولةٍ، وقد استعانَ بالمنهجِ الموضوعاتيِّ لمقاربةِ النصوصِ وسبرِ مواطنِ الدلالاتِ المتصلةِ بالجسدِ، وتحقيقاً لأهدافِ البحثِ تمتِ مدارسُ ثيمةِ الجسدِ وتمثّلاتُ حضورها في أشعارِ اللصوصِ وفقاً لمقدمةٍ ومبحثين: المبحثُ الأولُ يختصُّ بمناقشةِ ثيمةِ جسدِ الذاتِ الشاعرةِ عبرِ تمثّلاتٍ متعددةٍ؛ منها: صورةُ الجسدِ البطوليِّ مشتملاً الجسدِ الشجاعِ والقويِّ والصابرِ والجسدِ الخارقِ، كما ناقشنا صورَ الجسدِ المعدَّبِ والمتألّمِ عبرِ مدارسِ الثيمةِ في الجسدِ المسجونِ والأسيرِ والمعطوبِ والمريضِ. وتتبعُ صورَ الجسدِ المغتربِ، فحضرتِ ثيمةُ الجسدِ في الأجسادِ المغتربةِ مكانياً واجتماعياً ونفسياً. واهتمَّ المبحثُ الثاني بمناقشةِ جسدِ الذاتِ الشاعرةِ والآخِرِ فظهرتِ ثيمةُ الجسدِ عبرِ حضورِ المرأةِ وعبرِ خطابِ المدحِ والهجاءِ والمرائيِّ. وأفضتِ الدِّراسةُ إلى أنّ ثيمةَ الجسدِ في أشعارِ اللصوصِ غنيّةٌ بالدلالاتِ الاجتماعيةِ، وزاخرةٌ بالصورِ والرميزاتِ الثقافيةِ.

الكلمات المفتاحية: أشعارُ اللصوصِ، الجسدُ، الجسدُ الآخِرُ، جسدُ المرأةِ، الممدوحِ.

* أستاذ الدِّراساتِ الأدبيّةِ والنقديةِ المشارك - قسم اللغة العربيّة - جامعة الطائف - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العتيبي، أمل بنت محيسن القنّامي. (2024). ثيمةُ الجسدِ في أشعارِ اللصوصِ بينِ الذاتِ والآخِرِ، الآدابِ للدراستات اللغوية والأدبية، 6(4): 225-269.

© نُشر هذا البحثُ وفقاً لشروطِ الرخصةِ Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمحُ بنسخِ البحثِ وتوزيعه ونقله بأي شكلٍ من الأشكال، كما تسمحُ بتكييفِ البحثِ أو تحويله أو إضافتهِ إليه لأي غرضٍ كان، بما في ذلك الأغراضِ التجارية، شريطةَ نسبةِ العملِ إلى صاحبه مع بيان أيّ تعديلاتٍ أُجريت عليه.

المقدمة:

الجسد هو إحدى بدايات وجودنا الإنساني نعيش ونموت به، ونبني به ومعنا علاقاتنا مع الآخرين (مارزانو، 2012، ص 11)، وعبر تلك العلاقات استطاع الجسد اختراق الثقافة وصناعة تاريخ من المعتقدات والأفكار والقيم، وهو متعلقٌ مع مرجعيات فلسفيةً ودينيةً وطبيةً وإبداعيةً متسعة الفضاء. إلا أنّ الفضاء الأكثر اتساعاً لمعاني الجسد هو الشعر، من حيث قدرته على حمل الدلالات وتكثيف التصورات؛ لذلك وجدنا في مضماره الكثير من الترميزات الجسدية والإشارات والعلامات الكاشفة عن معتقداتٍ وأفكارٍ ومضامينٍ مضمرة، وأخرى جليةً متصلة بالجسد.

وبما أنّ لأشعار اللصوص ميزة عن غيرها في خطاها الشعري من حيث اقترانها بالجسد؛ لاعتمادهم في النهب والسرقات على قوتهم البدنية، ارتأيت تتبع ثيمة الجسد في مدوّنتهم حيث اعتمدتُ في دراسة نصوص اللصوص على كتاب "أشعار اللصوص وأخبارهم" جمع وتحقيق: عبد المعين الملوحي، واستعنت بكتاب "ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي" لمحمد طريقي. عبر مناقشة جملة من الأسئلة؛ من أهمها:

أين تجسّمت ثيمة الجسد في أشعارهم؟

ما أبرز تمثيلات الجسد في خطاها الشعري؟

ما آلياتهم في توظيف الجسد؟

ما أبرز الدلالات التي كشفت عنها ثيمة الجسد في نصوصهم؟

وبالنظر في الإشكالات السابقة وبعد استقراء مدوّنة الشعراء اللصوص، وجدنا أن نعتمد على المنهج الموضوعاتي في مدارس ثيمة الجسد، فهو مهتم بالأفكار على اعتبارها مظاهر للوعي وانفتاحه على علم النفس والتاريخ والثقافة والأساطير (لحميداني، 2014، ص 32)، وهو المعنى بالكشف عن الثيمات واستكناه بنيتها الداخلية ومرتكز الدلالات، فهو منهجٌ يبحثُ في أغوار النص ويتبع سيرورة المعاني الناتجة عن تكرار الصورة الشعرية، كاشفاً عن مقاصد اللاشعور النَّصي عند المبدع وأبعادها (حمداوي، 2016، ص 292).

وقد وجدنا أنّ الإحاطة بثيمة الجسد في أشعار اللصوص بشكلٍ مجمل يستوجب مدارستها في مساقين: مساق يتصل بذات الشاعر، والمساق الآخر يختصُّ بتعالق الذات مع الآخر. وقد دار المساق الأول حول الجسد البطولي وما يتصل به من هينات جسدية كالجسد الشجاع والقوي والصابر والخارق، فيما قاربنا الجسد المتعذب والمتألم من خلال الوقوف على ثيمة الجسد المسجون والأسير والجسد المعطوب والعليل والجائع. واستكمالاً للمساق الأول قاربنا صور الجسد المغترب المتمحور حول الجسد المغترب مكانياً ونفسياً واجتماعياً.

أمّا المساق الآخر في المبحث الثاني فقد اختصّ بدراسة حضور جسد المرأة في نصوص الشعراء للصوص بكلّ تمثّلها التي تجسّدت في حضور الجسد المادي المحسوس المقرون بالأبعاد الاجتماعية، والجسد المقترن بالطيف والخيال. وفي موطنٍ آخر من المبحث وقفنا على حضور الجسد في خطاب المهجو والممدوح وفي شعر المرثي.

وفيما يخصّ الدّراسات السابقة، فإنّ هناك العديد من الدراسات والبحوث العلمية الرصينة التي ناقشت الجسد ولغته ودلالاتهما في الخطاب الشعري والسردى، ولعل أهمها في سياق الشعر القديم دراسة أمال النخلي "شعرية الجسد في الشعر العربي القديم"، ودراسة غيثاء قادرة الموسومة بـ "لغة الجسد في أشعار الصعاليك تجليات النفس وأثرها في صورة الجسد".

ومن الدراسات الأخرى "شعرية الجسد في الشعر الجاهلي- السفور الأنثوي والاحتجاب الذكوري"، وعمل أمل الزمر: "سيمائية الجسد في الشعر الجاهلي"، بالإضافة إلى دراسة مريم الحارثي "هوية الجسد في الشعر العربي القديم"، إلا أنّنا لم نجد -على حدّ علمنا- دراسةً أو بحثاً استهدفَ مدارس الجسد في أشعار اللصوص.

علماً بأن جميع الشعراء الذين أدرجت لهم شواهد في الدراسة، والذين بلغ عددهم ما يقارب الثلاثة والعشرين شاعراً، هم من الشعراء المخضرمين، ومن شعراء العصر الأموي، ما عدا الحارثي المري؛ فهو فتاك جاهلي، وهم- وفق ما ورد في كتابي الطريفي والملوحي- شعراء لصوص، وإن رأى بعض الدارسين أنهم شعراء صعاليك.

ولتقاطع بحثنا مع بحث "لغة الجسد في أشعار الصعاليك تجليات النفس وأثرها في صورة الجسد" ارتأينا أن نستعرض مواطن الالتقاء والاختلاف بينهما؛ لنشير إلى أن كتاب "لغة الجسد في أشعار الصعاليك" ناقش في الفصل الأول: لغة الجسد المحروم، ويشمل: الجسد الجائع والمعذب والغريب، وفي الفصل الثاني تعرّض الباحث للجسد الفاني، والذي شمل مظاهر تهديد الجسد بالفناء والهرم والشيخوخة، والتهديد والوعيد، وفناء الجسد عضويّاً وزمانيّاً، ومواجهةً وقتالاً، أو في المطاردة، أما الفصل الثالث فكان الباحث معنيّاً بالجسد القوي، وأثره في النفس، وتطرّق فيه إلى الجسد الفتيّ واليقظ والصابر والمنيع والثائر، وأما الفصل الرابع والأخير فاخصّ بلغة الجسد الجميل، وأثره في النفس، وفيه ناقش لغة جسد الرجل والمرأة والحيوان.

وبالرجوع لمدونة الكتاب- بحسب المراجع- نرى أن الباحثة اعتمدت على دواوين الشعراء البارزين في الصعلكة، وهم: عروة بن الورد، والشنفرى، والسليك بن السلكة، وتابّط شرّاً، مع الاستناد على كتب نقدية

اهتمت بالصعاليك وغيرهم: من مثل: كتاب الشعراء الفرسان، وكتاب الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، والشعراء السود، وأشعار اللصوص وأخبارهم، وديوان الهذليين.

في حين نهض هذا البحث على مبحثين، الأول: الجسد وذات الشاعر، وعني بمدارسة الجسد البطولي المنيع، من خلال: الجسد الشجاع والخارق والصابر المكافح، والجسد المنتشي بأصوله ودمه ولون جلده وسرعة سيره. كما نافش البحث الجسد المعذب، وشمل: جسد الأسير والمسجون، والجسد المعطوب، والجسد العليل والجائع الفقير، وتطرّق البحث أيضًا للجسد المغترب، من خلال عرض الغربة المكانية والنفسية والاجتماعية. أما المبحث الثاني فكان عنوانه: الجسد وذات الآخر، وقد اهتم هذا المبحث بحضور جسد المرأة والمهجو والممدوح والمرثي.

ويظهر من خلال عرض مباحث الدراستين مدى اختلاف المدونة، وقد ترتّب عليه اختلاف المباحث، وإن تقاطعت في مواطن قليلة، مثل الجسد الجائع والصابر، ولكن الشواهد الشعرية مختلفة تمامًا. مدخل:

انبثقت حركة اللصوص في المجتمع الجاهلي والإسلامي والأموي من نفوسٍ قد "استشعرت الظلم والاضطهاد، وذاقت مرارة الحرمان والفقد، وأحسّت بانعدام المساواة الاجتماعية؛ لذلك أثار أصحابها الثورة والتمرد على الجبن والاستكانة" (طريقي، 2004، ص 21)، مدفوعين باعتقادٍ داخلي بأنّ ما في الفضاء المادي حولهم ليس ملكًا لأحد، فهو مُلكٌ للجميع يتشاركونه مع غيرهم بأفعالهم وكديهم وشجاعتهم في سلب الأموال، كما أنّهم يؤمنون بقدرتهم على ردّ الظلم وحفظ ماء الوجه من سؤال الآخرين، وتعرّض وجوههم للإهانة والذل، يقول أحدهم رافضًا أن تخلو يده من المركب فيضطر للسؤال (مجموعة من الشعراء، 1992: 97/1):

وإني لأستحي من الله أن أرى
أجرزُ حبلًا ليس فيه بعيرُ!
وأن أسأل المرء اللئيم بعيره
ويعران ربي في البلاد كثيرُ!

ويُعزّز تلك الاعتقادات قول لوط الطائي الذي يرى أنّ أفعالهم الجسدية في ملاحقة الإبل وسرقتها أجدى من سؤال الناس والتسول، فهم قادرون على النهب والقتال؛ وبذلك يُجيبون وجوههم والذل، وسؤال الأخ السيئ وخذلان عشيرتهم (مجموعة من الشعراء، 1992: 14/1):

إنّا وجدنا طرد الهوامل
والمشي في البركة والمراجل
خيرًا من التأنان والمسائل
ومن أخي سوء ومولى خاذل

ثمة في مدونة اللصوص ما يشير إلى حتّم على النهب والسلب مدفوعين باعتقاداتهم، يطلبون من الأصحاب والشباب السرقة والنهب وعدم البقاء في أماكنهم وبجوارهم الإبل والنعيم والغنى، معتمدين على قوتهم الجسدية ومهارتهم البدنية (مجموعة من الشعراء، 1992: 101/1)؛ لذلك رفضوا الانصياع للحياة

الاجتماعية الجديدة وتمسكوا بذواتهم، ونقموا في المقابل على قبائلهم التي تماهت مع تغيرات المجتمع، لاسيما في موقف الثأر وقبول الديات فنقموا على القبائل التي امتثلت لمبادئ الدين والدولة الجديدة (المناعي، 1998، ص 459)، وظهر هذا الموقفُ في قول القتال الكلابي (مجموعة من الشعراء، 1992: 521/3):

عَلِمَهُمْ مِنَ الْحَوْكِ الْيَمَانِي بَزَّةً عَلَى أَرْحَبِيَّاتِ طَوَالِ الْحَوَارِكِ
قِصَارُ الْعِمَادِ لَا تَرَى سَرَوَاتِهِمْ مَعَ الْوَفْدِ جَثَامُونَ عِنْدَ الْمُبَارِكِ

إنَّ معجمَ الأبيات يكشفُ عن جسدٍ متخاذلٍ، يلبسُ منسوجَ الثيابِ، جاثمٌ لا يتحرك في موضع يستوجب حركة الجسد وطلب الثأر.

والشاعر اللص يرى جسده سيقًا صارمًا قويًا، وأتته قاطعٌ وحازمٌ، كما أنه يصف نفسه بالمحارب القوي والشجاع في الغزو (طريقي، 2004: 76/2)، الماهر في الطعن باليد والرمي بالرمح. ورغم ما عُرفَ عن الشعراء للصوص الشجاعة والبطولة والقوة فإنَّ جسدهم يظل جسدا إنسانيا يخافُ ويكبر ويمرض، فنرى في نصوصهم علامات دالة على ذلك، ومنها تصوير العنبري للخوف الذي سرى بجسده في لحظةٍ ما (مجموعة من الشعراء، 1992: 217/2):

لَقَدْ خِفْتُ حَتَّى خِلْتُ أَنْ لَيْسَ نَاطِرٌ إِلَى أَحَدٍ غَيْرِي فَكِدْتُ أَطِيرُ
وَلَيْسَ فَمٌ إِلَّا بِسِرِّي مُحَدِّثٌ وَلَيْسَ يَدٌ إِلَّا إِلَيَّ تُشِيرُ

ظهر سكون الخوف بقلب العنبري في مشهدٍ وصفي وظَّفَ فيه الجوارح " العين، الفم، يد؛ بغية إيصال شدة فزعه؛ ممَّا أحدث أثرًا على تصوير حركة الجسد و إبراز المعنى العميق للفرع من خلالها، فبدأ من العين فبي الحاسة الأولى اللاقطة للحركة حول جسده " ليس ناظر" فهو يخال أن كلَّ نظرةٍ إليه، ثم أَرَدَها بالفم الدال على مصدر الصوت الذي تلقطه الأذن في حين صامتٍ مخيف، فالأفواه هناك تُدوي حتى تصل إلى قاع قلبه، وحين يتوسَّع الخيال بجوارحه تأتي اليد مكملَةً لمشهد الخوف، فبدافعٍ منه يرى كلَّ يدٍ في محيطه متقصدة لقتله، وكأنَّه بهذا التسلسل لذكرِ الجوارح يُوكِّد بأنَّها سلاحه اليقظ ضد الشرور التي تواجهه، وبأنَّها بؤرة الجوارح المدركة للخطر والمنبهة عليه.

كما عكست التراتبية لأعضاء الوجه سيرورة رعشة الخوف في جسده فبي تبدأ من أعلى حاسة في الرأس (العين)، وتمرُّ بالفم مصدر الإفصاح، وتقف عند اليد لتختتم السيرورة بمركز قوة الجسد (اليد) وموطن الدفاع ومصدر الهجوم في آن واحد.

المبحث الأول: الجسد وذات الشاعر

أظهرت مدونة أشعار اللصوص أنساقًا متعددة للجسد، كان أبرزها: الجسد المنيع والجسد المتألم والجسد الغريب والمتمرد، والجسد الصابر والجسد الخارق، ويمكن مدارستها على النحو الآتي:

1- الجسد البطولي/المنيع

إنَّ أكثر ما تميّز به شعر اللصوص، هو فخرهم وحديثهم عن بطولاتهم وثوراتهم وشجاعتهم النادرة وقوتهم البدنيّة على تحمل حياة التشرد في فضاء صحراوي قاس، وتجسّم ذلك في شواهد عدة حملت صوراً لذلك الجسد البطولي المنيع؛ منها:

1-1 الجسد الشجاع

الشجاعة علامة رئيسة من علامات شخصية الشاعر اللص تبدّى ذلك في لغة أجسادهم وفي فخرهم بمواجهة العدو ببسالة، ومواجهة أهوال الحروب والمطاردات والأسر والسجون وأهوال الطبيعة، فما هو الخطيم العكلي يخاطب أم مالك مفصّحاً عن جسدٍ شجاعٍ مقدّامٍ في مواجهة العدو:

وَأَيُّ لِمَاضِي الْعِزْمِ لَو تَعَلَّمِينَهُ وَرَكَّابِ أَهْوَالٍ يَخَافُ بِهَا الرَّدَى
وَمَسْعَرُ حَرْبٍ كُنْتُ مَمَّنْ أَشَمَّهَا إِذَا مَا الْجِبَانُ النَّكْسُ هَابَ وَعَرَّدَا
وَأَزْدَادُ فِي رَغْمِ الْعَدُوِّ لِحَاجَةٍ وَأَمَكِنُ مِنْ رَأْسِ الْعَدُوِّ الْمُهْنَدَا

إنَّ حديثَ الشاعر عن شجاعة جسده بارزٌ منذ دار خطابه مع أم مالك حول الهم الذي يلاقيه، متخيلاً ملفوظاً "لو تعلمينه" ليترك مساحةً لتخيل ما يكابده الجسد من مصاعب وأوجاع، عاضداً فضاء التخيل بوحدة معجمية تُظهرُ بسالة الجسد "رَكَّابِ أهوال"، ولا يُخفي أهمية انتخاب صيغة المبالغة لإفادة الكثرة، فجسده معتادٌ على ركوب المصاعب ومواجهة الأهوال وتجاوزها.

وتتجلى الشجاعة في هيئة "حركة الجسد" عبر ملفوظ "مسعر حربٍ -أشَمَّها-؛ حيث لا يكتفي بإظهار إقدامه في الحروب المستعرة فحسب؛ وإنّما المبالغة في تهيجها على العدو، فالجسد يسعى من جهة التكنير إلى إظهار مدى شجاعته في اندفاعه نحو الحروب المندلعة، وتتكامل جرأته في خوض الحروب حين يُسَلِّطُ الضوء على الحركة المعاكسة لجسد العدو "هَابَ وَعَرَّدَا"، ففي انتخاب ملفوظ "عَرَّدَا" الذي يفيد التراجع والهروب، ما يُفصِّحُ عن جبن جسد العدو ويُعزِّزُ بشكلٍ ضمني شجاعة جسد الشاعر المقدّام.

وإمعاناً في تعزيز شجاعته ختم افتخاره بجسده المحارب بلفظ "أزداً"، بحمولته التضعيفية قاصداً تعميق فعل الازدياد المقرون بإرغام وإذلال العدو، بما فيه من إيحاء واضح بأنَّ إذلال وإكراه العدو أمرٌ واقعٌ بالفعل ولكنه يسعى لتناميه واتّساعه، ويؤكد ذلك وصف فعل الازدياد بـ "للحاجة" فهناك إلحاحٌ على إذلال الخصم، وقد أثبت عجز البيت فعل مقصدية التوسع في إذلال الخصم بتوظيف مفردة "الرأس" فهو يُمثل من الجسد "قمة الهرم القيمي...، وموقعه من الجسد يشكل علامةً تمثل الطبقة العليا من المجتمع...، علامةً تعريفيةً بالهوية والانتماء القبلي" (الزمر، 2021، ص 221).

وهو ما تُثبتته المعاجم اللغوية؛ فالرأسُ في لسان العرب له معنى الارتفاع والمنعة والعلو والترؤس، فرأسُ كل شيءٍ أعلاه، يقال للقوم إذا كثروا وعزّوا: هم رأسٌ، وفلانُ رأسُ القوم ورئيس القوم، رأسُ القوم: صار رئيسهم ومُقدّمهم (ابن منظور، د.ت، الفراهيدي، د.ت: 294/7)، وكلها حمولات ترمز إلى المنعة والقوة والقيادة وفي كسرهما والانتصار عليها، وتمكينُ السيف منها ما يُدليل على شجاعة جسد المحارب وجسارة قلبه، فضلاً عما فيها من إشارة إلى إهانة وتهميش جسد العدو باستقصاد الرأس دون الجوارح الأخرى. وأكثر ما تظهر جسارة جسد المحارب اللص في المعارك والحروب، فهي هو عبيد الله الجعفي يتحدث عن وقعة تكريت التي قُتِلَ فيها أكثر أصحابه مصوراً صلابته أمام العدو (مجموعة من الشعراء، 1992: 2/286):

فإن تك خيلي يوم تكريت أحجمت
وما كنت وقافاً ولكن مبارزاً
دعاني القتي الأسدي عمرو بن جندب
وأقسىم لو فوديته لفديته
لعمري لقد طاعنت دونك بالقنا
وَقَتِلَ فِرْسانِي فَمَا كُنْتُ وَاِنِيَا
أَقَاتِلُهُمْ وَحَدِي فُرَادِي وَثَانِيَا
فَقُلْتُ لَهُ: لَبَيْكَ مَا دَعَانِيَا
بِأَهْلِي وَمَا جَمَعْتُ كِهْلًا وَنَاشِيَا
وَجَالِدُهُمْ لَوْ أَنَّ لِلْحَتْفِ وَاقِيَا

تكشف الأبيات عبر مستوياتٍ بنائيةٍ عن بطولة الشاعر المتجسدة في أنساق المعنى الخفي، والتي بدأت مع العبارة الشرطية في مفتتح النص "إن تك ... فما كنت"؛ حيث أظهر التركيب ثبات الجسد في موقف إحجام الخيول وقتل الفرسان، عبر ملفوظ "وانيا" فجسده لم يتزحج ولم يقصّر أو يتأخر في القتال، حتى في أحلك الأوقات وأصعبها على المحارب حين يفنى الجميع حوله في المعركة ويبقى وحيداً يُقاتل، دلّ على ذلك حذف نون "تكن" المشيرة إلى هول المعركة وعجلة الموقف الذي صمد فيه وحيداً. وفي مقابل إظهار ثبات الجسد وشجاعته جاء بفعل "قُتِلَ" مبنياً للمجهول لصنع مفارقة تُظهر مدى احتقاره لجسد العدو، فتجاهلَ القاتل علامة على عدم الاكتراث به في ساحة الحرب وصناعة الانتصار والبطولة.

وفي نسقٍ مساندٍ للعبارة التصريحية في المستوى البنائي، يستخدم الشاعر في البيت الثاني الأسلوب الخبري واصفاً لحظة صمت الأجساد الأخرى التي ظلت واقفة من الجبن والخوف ما عداه، مركزاً على نفي الثبات الجسدي الذي لا يحتمله الموقف الزمني في الحرب "ما كنت واقفاً" مثبتاً من خلال النفي "حركة الجسد الغطريف" نحو المبارزة، جاعلاً -من خلال الترابطية النظامية في جملة النفي للجسد "أصوات متعددة" بعبارة الناقد أوزفالد ديكر (المبخوت، 2009، ص 11)- صوت صمت جسد العدو الواقف مذهباً من صمود الشاعر وقتاله وحيداً مع صوت أجساد أصحابه القتلى الصامتة، في مقابل صوت حركة جسده "مبارزاً - أقاتلهم"، الموصوف برباطة الجأش في قوله: "وحدي فرادي وثانياً".

ولتعزيز مشاهد أصوات الجسد في النص استدعى الشاعر في مستوى بنائي أعمق صوت جسد صديقه "عمرو بن جندب" طالبًا الاستغاثة، فجاء الردُّ عبر لغة الحوار مسفرًا عن حركة الجسد السريعة "فقلت: لبيك؛" ممَّا أضفى على مشهد صوت الجسد توترًا نفسيًا عاليًا، فالحوار يُسهِم في خلق حركة صوتية بين الأجساد، علاوة على أنه يكشفُ الطاقة التعبيرية في القول فتساعدُ على نمو الحدث واكتمال صورة المشهد النفسي والجسدي (الركابي، 2016، ص 19).

إنَّ تلك الصورة الجسدية للشاعر والدالة على شجاعته في الحرب هي الدافعُ على تقديم النفس فديةً لأصحابه المقاتلين، فالشجاعةُ جسْرٌ بين النفس والجسد، وهي عربونٌ محبة تُقدِّمُ مؤطرة بالقسم الصادق "وأقسم؛" ولأنَّها كذلك عزَّز القسم بقسمٍ آخر "عمري" عبر معطيات لفظية متصلة بالجسد "طاعت- جالدت"، وهذا من شأنه أن يخلق لغةً تواصلية عبر جوارح الجسد تُوثق شجاعته وبطولته.

2-1 الجسدُ القوي

احتاج الشاعر اللص في مجتمعه القاسي والقاتل إلى أن يرسلَ لعدوه رسالةً إظهارية تدل على أنَّ فردانيته لا تعني الضعف، وأنَّ خروجَه لفضاءٍ موحشٍ لا يعني خواره، نرى ذلك منعكسًا على خطابه الشعري من جهة حديثه عن جسده القوي، فالجسدُ يُنتج أنظمةً دلاليةً عضوية تتخذ من الأعضاء وحركاتها رسالة لها مقاصد تواصلية مع الآخرين (أبو زيد، 2020، ص 16).

وعلاوةً على ذلك فإنَّ قوته البدنية في الواقع كانت هي الأخرى موعزةً لذات الشاعر اللص، للحديث عن مغامراته الجسدية واستعراض قوته وصلابته، ومساعدة من يحتاجه، وقد حملت الروايات والأخبار قصصًا تُؤكد ما ذهبنا إليه، ومنها حكاية الشاعر ابن الحرِّ مع غداف الحبشي والتي قال فيها مفصِّحًا عن قصته البطولية (مجموعة من الشعراء، 1992: 278/2):

مِثْلَ الْهَيْبَرِ إِذَا مَا سَاوَرَ الْبَطْلَا	إِنِّي رَأَيْتُ بِوَادٍ مُّقْفِرٍ رَجُلًا
وَسَطَ الرِّجَالِ إِذَا شَمَّهَتْهُ جَمَلَا	ضَخَمَ الْفَرْدِسَةَ لَوْ أَبْصَرْتَ قِمَّتَهُ
إِلَّا التَّلَقُّتْ حَوْلِي هَلْ أَرَى دَغْلَا	سَايَرْتُهُ سَاعَةً مَا بِي مَخَافَتُهُ
لَا يَعْلَمُ النَّاسُ غَيْرِي عِلْمَ مَا فَعَلَا	دَهْدَهْتُهُ بَيْنَ أَنْهَارٍ وَأُودِيَةٍ
إِنَّ الْغِدَافَ وَرَبِّي وَاقْفُ الْأَجْلَا	يُدْعَى الْغِدَافُ وَقَدْ مَالَتْ عِلَاوَتُهُ
فَخَرَّ يَهْوِي عَلَى الْخُرطومِ مُنْجَدِلَا	أَنْشَأَ يُسَائِلُنِي عَنْهُ وَأَطْعَنُهُ

يدير الشاعر نصه على شكل حكاية بطولية لجسدٍ فتِيٍّ إلا أنَّ منطق القوة البدنية لا يكمن في لقاء اللص الآخر فحسب؛ وإنما تتكاشف رمزية البطولة الجسدية في لقاء الجسدَيْن معًا، إذ يخلقُ مفارقةً ضمنية حين يعقد الصراع بين جسدٍ قوي وآخر أقوى، ففي التوازي البطولي بين الأجساد ما يُشير إلى أحقية

الانتصار وحقيقتها، ويعضدُ الرؤية التي أراد الشاعر إيصالها لمتلقيه والمتجسدة في إظهار جسد الذات الشاعرة قوياً منيعاً على الانهزام والارتعاد، وقد افتتح نصه في نسق صراع الجسدين بجارحة العين " أني رأيتُ؛ لتكون الحركة البدئية للقتال منطلقة من بصيرته التي ساعدته على كشف ماهية الجسد الآخر.

واختيارُ العين جاء ليفتح باب الحديث عن قوة جسد العدو، فحين رآه وَجده جسداً قوياً؛ لذلك سَمَّه بـ"الهزبر/ الأسد" لما في حملاتها اللغوية من دلالات ذات صلة بالقوة والصلابة والمناعة، وإمعاناً في إظهار قوة جسد عدوه وصفه بـ"الضخامة"، كما أنه لجأ في سياق الوصف للفت الانتباه أكثر لذلك الجسد، حين عاودَ الاتكاء على جارحة العين مستخدماً مفردة "أبصرت" مسبوقاً بـ"لو" مخاطباً بها متلقياً افتراضياً، ليشركه رؤية جسد العدو محددًا له مكان الإبصار في الجسد "فَمَتَه" أي: رأس العدو، ويمثل الرأس هنا علامةً مرتبطةً بالقيمة والمكانة والعزة والحماية، لارتباطه بالوجه، الجزء الأكثر خصوصية في الرأس (لوبروتون، 1993، ص 41)، مضيفاً لتحديد العضو / الرأس، جملة أخرى "وسط الرجال" كي يعمق قيمة هذه الجارحة، فهي لا تُقيم بعيداً عن الأجساد الأخرى المماثلة في القوة.

ولعل إضافتها مهد الخطاب لربط المقارنة بجسدٍ آخر عُرِفَ بالقوة والضخامة والتحمل وتموضع في مفردة "الجمال"، وهو بهذا الصنيع الانتقائي يَبين تكثيف الفعل الرؤيوي لحاسة البصر "رأيتُ وأبصرت"، وبين عين الأنا وعين/المخاطب، وبين مقارنة جسد العدو بجسد الأسد والجمال يضمن إقناع المتلقي بقوة جسد العدو، وفي ذلك مقصدٌ دلالي عميقٌ يُفصح عنه المشهد الثاني من حكاية قوته الجسدية المتصل بوصف جسد ذات الشاعر "سايرته، دهنهته، التلفت".

وهي وحداتٌ معجمية دالة على مرونة وحرقيّة الجسد، ففي حركة العين المتلفتة ما يُفيد الحذر والفتنة والحرص، وقد نجم عمّا أوحى به تلك الصفات الجسدية في معركة صراع الأجساد القوية أفعال جسدية حدّدت مسار الانتصار "أطعنه، فخرٌ"؛ حيث يدل فعل الطعن على قوة اليد التي حوّلت جسد الجمل الضخم إلى جسدٍ ساقطٍ على الأرض يخور.

ولا تخفى هنا العلاقة الترابطية بين اختيار ضرب الرأس بعلوه وبين لفظة "خرٌ" الدالة على السقوط، فهناك رمزية على كسر المكانة والعنجهية التي صاحبت سيرة غداف؛ فضلاً عن الانتصار وإعلان القتل، يؤكد ذلك انتخاب لفظة "الخرطوم"، فالخرطوم في اللغة هو الأنف في الإنسان، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ١٥ سَنَسِفُهُمْ عَلَى الْخُرُطُومِ ١٦﴾ [القلم: 16] أي: ضربُهُ على أنفه الذي هو محلّ الأنفة والكبرياء والعنجهية.

وما نخلصُ إليه في حكاية صراع الجسدين أنّ الشاعر أثبت من خلال توظيف جملة من ملفوظات الجسد وحركاته، بطولته وقوته البدنية التي امتاز بها الشعراء اللصوص حتى أنّهم أثاروا الرعب في

المجتمعات التي حولهم، فأحاطهم "بهالة من الرهبة والإعجاب والإكبار وأصبحوا أمنية القبائل، تتمنى كل قبيلة أن يكون من أبنائها من بين هؤلاء الفتيان الأقوياء العتاة الذين ترتعد منهم فرائص البادية، ويرنُّ صدى ذكركم في طول الجزيرة العربية وعرضها" (البشير، 2010، ص 8).

3-1 الجسد الخارق

على الرغم من تميز أجساد الشعراء اللصوص بالقوة والشجاعة، فإننا نجد صوراً أخرى تتكامل معها وتتجاوزها إلى غير المألوف عن الأجساد الطبيعية؛ حيث تحضر في نصوصهم صوراً لأجساد تتآخى مع الجن وتتحالف مع الوحوش، وتصحب الذئاب وتقاتل النمرور والليوث، وتأنس بالغول، خارقة بذلك الطبيعة البيولوجية للجسد الإنساني، ومن تلك النماذج قول الشاعر عبيد العنبري كاشفاً فيه عن عقد تحالف مع الوحوش والذئاب والغول (مجموعة من الشعراء، 1992: 217/2، 218):

وَحَالَفْتُ الْوُحُوشَ وَحَالَفْتَنِي بِقُرْبِ عُهُودِهِنَّ وَبِالْبِعَادِ
وَأَمْسَى الذِّئْبُ يَرِصُّدُنِي مَخَشًّا لِحَقْفَةِ ضَرْبَتِي وَلِضَعْفِ آدِي
وَعَوْلَا قَفْرَةَ ذَكْرًا وَأُنْثَى كَأَنَّ عَلِيمًا قَطَعَ الْبِجَادِ

وقد أخبر الشاعر في موطن آخر عن خروج جسده من حيزه البشري إلى حيز الجن، معللاً التحول الذي أصابه بطول الصحبة التي أدت لتحالفهم وتشابههم (مجموعة من الشعراء، 1992: 225/1):

أخَوْقَلَوَاتٍ حَالَفَ الْجِنَّ وَأَنْتَفَى مِنَ الْإِنْسِ حَتَّى قَدْ تَقَضَّتْ وَسَائِلُهُ
لَهُ نَسَبُ الْإِنْسِيِّ يُعْرِفُ نَجْرَهُ وَلِلْجِنِّ مِنْهُ شَكْلُهُ وَشَمَائِلُهُ

وحالة تحوُّل الجسد والتحامه بغير البشري هي حالة تسكنه؛ لذلك تتوالى في أشعاره نصوص تؤكد ذلك؛ منها قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 222/2):

عَلَامٌ تَرَى لَيْسَى تُعَذِّبُ بِالْمَى أَخَا قَفْرَةَ قَدْ كَادَ بِالْغُولِ يَأْنَسُ
وَأَضْحَى صَدِيقَ الذِّئْبِ بَعْدَ عَدَاوَةٍ وَبُغْضٍ وَرَبَّتَهُ الْقِفَارُ الْبَسَابِسُ
فَلَيْسَ بَجَنِّي فَيُعْرِفُ شَكْلَهُ وَلَا أَنْسِي تَحْتَوِيهِ الْمَجَالِسُ

فالشاعر "يصور نفسه على أنه مخلوق فريد من نوعه، له صفات مختلفة تماماً عن الإنس ولا تشبه الجن.....، عمِد فيه إلى إظهار بطولية وشجاعة في تخطي المجاهيل والتحديات والضغط التي يتعرض لها من خلال تصويره لذاته المتناغمة، فهو صديق الغول، وندُّ قوي للذئاب والسباع... كل هذه التعبيرات يمكن عدّها إسقاطات تعكس ما يخفيه من ألم" (الدليمي، 2020، ص 36).

ولقد جعل العنبري في قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 218/2):

أراني وذئب القفر خدنين بعدما تداني كلانا يشمئزُّ ويذعرُ

إِذَا مَا عَوَى جَاوِبْتُ سَجَعَ عَوَائِهِ
تَذَلَّلْتُهُ حَتَّى دَنَا وَأَلْفُتُهُ
وَلَكِنِّي لَمْ يَأْتَمَنِي صَاحِبٌ
بِأَرْنِيمِ مَحْزُونٍ يَمُوتُ وَيُنْشَرُ
وَأَمَكَّنِي لَوْ أَنَّ نِي كُنْتُ أَغْدِرُ
فَيَرْتَابُ بِي مَا دَامَ لَا يَتَغَيَّرُ

جسده القوي المنيع صديقًا حميمًا للذئب مستعينًا بـ "واو المعية" لربط صورة الصحبة غير المألوفة بين الجسدين، مبيّنًا أنّها علاقة بُنيت على علاماتٍ أوليّةٍ من الجسد لضمان الأمان، "تداني/كلانا"، وفيها ما يدل على التقرب ومحاوله كسر مسافة الخوف بين الأجساد، معززًا حركة الجسد بحركة مساندة ذات صلة بالسمع "إذا ما عوى" وهي الرّد على صوت الذئب، فالفم يستجيب للعواء "جاوبتُ سجع عوائه" لتنهض الجارحتان "الأذن والفم" بمهمةٍ كبيرة في توطين الصداقة بينهما.

وتأتي لفظة "تذللته" بحمولاتها المعجمية الدالة على اللين والتواضع؛ لتشير إلى حركة أخرى صادرة من الجسد كعلامة على السلام وبث الاطمئنان في جسد الذئب، وقد كانت ذات فاعلية في صفقة الصداقة نجدها تتجسد في تعبيره "دنا وألفته". تلك الجوّاريّة التي سبقت الصداقة بين الشاعر والذئب نهض بها الجسد وجوارحه بشكلٍ تعبيرى متقن.

واستكمالًا لتصوير بطولة الجسد الخارق لم يقف العنبري عند وصف صداقته بالذئب فحسب؛ وإنما أوردَ وصفه مباشرةً بمشهدٍ آخر غير مألوف لعلاقة جسده مع الغول، مصورًا تناغمًا بين ذاتين متباينتين أحدهما للأسطورة أقرب منها للواقع، فاتحًا بذلك مشهدًا عجائبيًا يخرجُ بالنص نحو الخيال والغرابة، مثيرًا الدهشة، وكاسرًا الثبات وخارقًا للمألوف (الجلبي، 2017، ص 11)، يقول الشاعر كاشفًا عن رفقته للغول (مجموعة من الشعراء، 1992: 218/2):

فَلَلَّهُ دُرُّ الْغُولِ أَيُّ رَفِيقَةٍ
تَعَنَّتْ بِلَحْنٍ بَعْدَ لَحْنٍ وَأَوْقَدَتْ
أَنِسَتْ بِهَا لَمَّا بَدَتْ وَأَلْفَتْهَا
فَلَمَّا رَأَتْ أَلَا أَهَالَ وَآنَنِي
دَنْتَ بَعْدَ ذَلِكَ الرَّوْعِ حَتَّى أَلْفَتْهَا
لِصَاحِبِ قَفْرِ خَائِفٍ يَتَسَتَّرُ
حَوَالِي نِيرَانًا تَبُوحُ وَتَزْهَرُ
وَحَتَّى دَنْتَ وَاللَّهُ بِالْغَيْبِ أَبْصُرُ
وَقُورًا إِذَا طَارَ الْجِنَانُ الْمُطَيَّرُ
وَصَافِيئَهَا وَاللَّهُ بِالْغَيْبِ أَخْبِرُ

تبدأ العلاقة بينهما بمكاشفةٍ جسدية تمثّلت في البيت الأول، حين أفصح الشاعر عن خوفه من البشر موحياً من خلال لفظة "يتستّر" بمدى توتر جسده وقلقه، فهو في هذه الصحراء يعيشُ بجسدٍ خائفٍ يختبئُ من بني جنسه البشر ويستتر عنهم، ولكن جسده يتحوّل من التوتر إلى السكون ويتبدل من الخوف إلى السكينة بفعل ردّات جسد الغول التي كشف عنها كثافة الأفعال في النص "تعنّت وأوقدت وبدت، دنت، رأت، ودنت"، فالغول حين رآته "تعنّت".

ولأنَّ جسد الشاعر اللص واقع في دائرة التوجس وجد صعوبة في الانقياد مباشرة لصوت الغناء؛ لذلك بيَّن أنَّ الغولُ بادرت بتكرار الغناء " بلحنٍ بعد لحنٍ "، ولم تكتفِ بذلك بل تحرَّكت وأوقدت النيران حول جسده، وفي مشهد الغناء والإيقاد نلحظ تعالق فعل تكرار الغناء بما يحمله من علوٍ وهبوطٍ في صوت اللحن بفعل إيقاد النيران التي " تبوح وتزدهر " أي: تعلو وتنخفض، وتخدم وتخبو وتعود للعلو والارتفاع. كل تلك التعالقات دالة على جسد ذات الشاعر وما يحمله من خوفٍ وتوترٍ يعلو ويهبط تبعاً لردَّات فعل الغول، ولكونها حركات إيجابية وفاعلة نتج عنها في المقابل فعلٌ ترحيبي وقبولٌ جسدي " أنست "، وهو اختيارٌ معجبي دالٌّ على انبساطٍ في الفعل أكَّده فيما بعد ملفوظ " أهال ".

فالجسدُ لم يفرغ ولم يتحرك هرباً وإنما وصفه بالوقار " وقورٌ " أي: أنه بعد التستر وصل برؤية الغول إلى السكون، ولم تقف علاقة حركات الأجساد حدَّ التقارب وإنما كشفت الأبيات بتكرار لفظة " ألفة " عن محبة وألفة وصدقة غير معهودة بين الجسدين.

والعنبري حين يُفصح عن علاقته القوية بالذئب والغول والقوس في النص السابق، كأنه يحاول أن يُضفي على ذاته نوعاً من القوة والرهبة التي تثيرُ في نفس السامع الرعب والخوف، وربما يحاول أن يثبت نفسه قبل الآخرين أنه قوي، فالاحتماء بالأقوى نوعٌ من اكتساب القوة والدفاع عن النفس ضد المخاطر الخارجية التي تُحيط بها " (الجلبي، 2007، ص 73).

4-1 الجسدُ الصابر / المكافح

اهتمَّ الشعراءُ اللصوصُ بوصف ما يدور في أعماقهم وبما يدور حولهم، فأنَّست أشعارهم بالإفصاح عن المشاعر الفكرية والنفسية، في موضوعات قابلة لحمل هذه الأحاسيس (محمود، 2003، ص 39)، منها: الحديث عن تحمل أجسادهم للكثير من الصعوبات والآلام المتجسدة في قلة النوم، والتعرض للضرب والجلد والفقر والجوع.

ومن أوجه الشواهد في سياق معاناة الجسد مع قلة النوم قول عبيد العنبري (مجموعة من الشعراء، 1992: 226/2):

قليلٌ رقادُ العين تراكَ بلدة
إلى جوزٍ أخرى لا تبين منازلها
على مثلِ جفنِ السيفِ يرفعُ آلهُ
مصاصات عتقٍ وهو طاوٍ ثمائله

لقد أظهرت الصورة الكنائية "قليل رقاد العين" حالة الخوف والحذر التي يعيشها الشاعر ومدى الإنهاك الذي أصاب جسده وجسد ناقلته (نزيمية، 2019، ص 262)، وأظهر الملفوظ "تراك" من خلال صيغة المبالغة قسوة الترحل على الجسد الذي لا يستقر ممَّا أثر تبعاً على هدوئه النفسي والذهني والجسدي

فأصبح "كجفن السيف": لتُعزِّز هذه العبارة باتصالها بلوازم العين "الجفن" -الذي يُعدُّ غطاءً للعين وحاميًا لها- عمق العلاقة بين الترحل والنوم وذبول الجسد الذي جفَّ بغياب النوم وقلته.
وجسدُ الشعراء اللصوص؛ نظرًا لتشردهم ومطاردتهم اعتاد على قلة النوم وخفته، وقد صوروا ذلك في مشاهد مترشحة بالألم والقلق في مقابل ثبات الجسد وصبره ومقاومته (مجموعة من الشعراء، 1992: 310/2، 311):

وَالسَّيْفُ بَيْخِي وَيَيْنَ الثُّوبِ مَشْعَرُهُ
أَخْبَى الحَوَادِثَ إِنِّي لَمْ أَكُنْ وَكَلَا
مَا نِمْتُ إِلَّا قَلِيلًا نِمْتُهُ شَتْرًا
حَتَّى وَجَدْتُ عَلَى جُثْمَانِي الثِّقْلَا

إنَّ حديثَ الشاعرِ عن جسده عبر وصفِ كفياتِ نومِهِ ومدته يكشفُ عن قلقه واضطرابه، فالجسدُ لصيقُ السيف، والنوم مؤطر بملفوظ "شتر" الدال على القلق والتوجس، وعلى الرغم من هذا فإنَّ الحذرَ صنع جسدًا قويًّا صابِرًا ومكافحًا، يقول مرار الفقعسي مصورًا قلة نومهِ (مجموعة من الشعراء، 1992: 356/2):

تَقَلَّبْتُ هَذَا اللَّيْلَ حَتَّى تَهَوَّرْتُ
إِنَاثُ النُّجُومِ كُلِّهَا وَذُكُورُهَا

لقد صوّر الشاعرُ عبر الملفوظ "تقلبت" ما اشتجر بداخله من تعبٍ ناجمٍ عن قلة النوم، فالجسدُ متوترٌ طيلة الليل حتى غابتِ النجوم.
ومن مظاهر الجسد الصبور المكافح، صبرهم على الظلم، ومن ذلك قول أبي الطمحان القيني (مجموعة من الشعراء، 1992: 78/1):

يَا رَبِّ مَظْلَمَةٌ يَوْمًا لَطِيتُ لَهَا
تَمْضِي عَلَيَّ إِذَا مَا غَابَ نُصَارِي
حَتَّى إِذَا مَا انْجَلَّتْ عَنِّي غِيَابُهَا
وَوَثِبْتُ فِيهَا وَثُوبَ المَخْدَرِ الضَّارِي

يظهرُ في وصفه مدى قدرة جسده على ضبط ردة فعله في غياب نصرته الآخر له في مظلمته، وما بعد ردة الفعل المُجسَّدة في الملفوظ (ووثبت) من ثبات وبطولة، فجسده عاد كالأسد قويًّا مقاومًا.
ومن صور تحمُّلِ جسد اللصوص تحمُّلهم الضرب والجلد والمطاردة، فقد اعتاد الشعراء اللصوص على مطاردة السلطة لهم وهروبهم من الأحكام التي عليهم واختبائهم من الثأر والأعداء ودخولهم في الحروب، وقد عبّر عن ذلك الشقاء الجسدي محمد الأسدي في قوله بعد أن هرب من مصعب بن الزبير:

بَغَانِي مَصْعَبٌ وَبُنُوبِيهِ
فَأَيْنَ أَحْيَدٌ مِنْهُمْ لَا أَحْيَدُ
شَقِيتُ بِهِمْ عَلَى طُولِ النَّتَائِي
كَمَا شَقِيتُ بِأَحْمَرِهَا ثَمُودُ

الآبيات تضمّر ضررًا من الشقاء الجسدي الذي عبّر عنه بتكرار لفظ الشقاء المتصل بحركة الجسد، الذي يحاول به أن يتجنب عدوه، فيبتعد عنهم في الصحراء، مختبئًا بجسده عنهم، إلا أنَّ تباعد الأجساد لم

يمنع من ظهور مشاعر الخوف التي أكملت مشهد تأثيره على الجسد بالتشبيه " كما شقيت بأحمرها ثمود"، والانفتاح على المعنى القرآني، ليوازن بين شقائه وشقاء قوم ثمود، فما حصل لجسده من القلق المستمر والإرباك الدائم، يُوازي في حجم ألمه ما حلّ بأجساد أولئك القوم من عذاب (الوطيفي، 2022، ص 55).

وقد عمد الشاعرُ قتال الكلابي في قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 3/500):

نَعْرَضُ لِلطَّعَانِ إِذَا التَّقَيْنَا وَجُوهًا لَا تَعْرَضُ لِلسَّبَابِ

إلى الكشف عن جسدهم الوظيفي وحركته في الحرب، فهم يبذلون أجسادهم للطعن والضرب والمجادلة حماية لوجوههم من السبِّ والشتم، وهذا ما أوضحه التبريزي في شرحه للبيت: حين قال: يقصد الشاعر " أننا من فرسان الحرب نعرضُ وجوهنا الكريمة لها ونظهرها فلا نخافُ من القتل لشجاعتنا، وهذه الوجوه التي عرضناها للحرب لا تتعرضُ للسبِّ ولا للشتم" (التبريزي، 2001: 1/298)، ونلاحظ استثمار الشاعر لتقنية المقابلة بين فعلين كلاهما متعلقٌ بجراحة الوجه كعلامة رمزية على الجسد، فحين تُجبر وجوههم على الحرب يندفعون لها بكل شجاعة حتى لا يُعبرون بالجبن فيظلُّ وسماً على وجوههم هجاءً وسباً. وقد كشف مرّة السعدي ما يلاقيه جسد الشاعر اللص من الضرب والجلد في قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 1/115):

عمدتُ فعاقبتُ امرأً كان ظالمًا فألهبَ في ظهري القباغُ وأوقدًا

سياطًا كأذنانِ الكلابِ وشرطَةً مقاليسَ راعوا مسلمًا متوّدًا

حيث تحيل عبارة "ألهب في ظهري" المترشحة بالتوجع والألم إلى صورة من العذابات التي يلاقيها الشاعر اللص، تجسّمت في تحديده للآلة المستعملة في المعاقبة "سياطًا" للتوافق مع عضو الجسد / الظهر. وتعميقًا للألم حضر التشبيه في عبارة "كأذنان الكلاب" موسعًا للمعنى بعبارة ابن جني (ابن جني، د.ت: 2/442)، وسانداً العبارة لبلوغ مداها التأثيري على جسد الشاعر المتألم.

1-5 الجسد المنتشي

إنّ تفرّد أجساد الشعراء اللصوص من حيث الطول وسرعة العدو ونحول الجسد واللون المصطبغ بلون الصحراء، والنسب العريق، وصفاء الدم دفعتهم إلى التغني بأجسادهم وأجساد قبيلتهم والانتشاء بتميزها، معتبرين تلك الميزات حبة ترفعهم فوق غيرهم؛ ومن الصور الدالة على ذلك:

• الانتشاء بجراحة اليد

يفخرُ الشاعر عبید الله الجعفي بطول يده التي أكملت نقص السيف القصير، كاشفًا أنّ طول اليد التي حظيَ بها تُغطي على تقصر صانع السيف، فحين يُقصر الصانع ذراع السيف لا ينتابه قلق؛ لأنّ طولَ يده تُكمل النقص فيستطع هزيمة العدو بميزة باعه الطويل (البغدادي، 1997: 7/31):

إِذَا أَخَذَتْ كَفِّي بِقَائِمٍ مُرْهَفٍ وَكَانَ قَصِيرًا عَادَ وَهُوَ طَوِيلٌ.

وفي فعل "الأخذ" المضافة للمتكلم/ اليد استحضارٌ للقوة والبطولة والشجاعة، ففي الأخذ "إمساكٌ ومواجهة" إلا أنَّ المعنى الساكن في الفخر تموضع في التباهي بطول اليد، وتأكيدًا للمراد حضر الطباق "قصيرًا وطويل" لتثبيت الابهام وتقوية للمعنى.

ويفخرُ ابن الحرِّ بنفسه عبر التغيُّ بقوة جارحة يد قومه المشهود لهم بالبطولة، فهم " لا يضربون الأعداء إلا على رؤوسهم، وإذا ما طعنوا فإنهم رابطو الجأش لا ترتعش أكفهم" (دهمان، والحريين، 2002، ص65):

الضَّارِبُونَ مِنَ الْأَقْوَامِ هَامِهِمُ
وَالطَّاعِنُونَ وَلَمْ تَرَعِشْ أَكْفَهُمُ
ويفخرُ الشاعرُ اللص بعرض منكبیه وغلظهما (مجموعة من الشعراء، 1992: 3/500):

أَتَتَكَ الْمَنَائِمَا مِنْ بِلَادٍ بَعِيدَةٍ
بِمَنْخَرِقِ السَّرِبَالِ عِبِلِ الْمَنَاكِبِ
وقال منتشياً بطول أيديهم وأجسادهم (مجموعة من الشعراء، 1992: 3/529):

وَلَا قِي مِنْ نَفَاثَةٍ كُلِّ خَرَقٍ
كَأَنَّ سَلَاخَهُ فِي جَذَعِ نَخْلِ
أشَمَّ سَمِيدِعٍ مِثْلَ الْهَلَالِ
تَقَاصَرَ دُونَهُ أَيْدِي الرِّجَالِ

فالسמידع الذي يُوصي الشاعر محبوبته بملاقاته، هو البطل " السيد الكريم الجميل الجسيم" (مجموعة من الشعراء، 1992: 3/529) إلا أنَّ البطولة الجسدية تكون فاعلة أكثر باستدعاء اليد ووصف طولها، فهي علامةٌ "غنيةٌ بمضامينها التواصلية والإفهامية والإبلاغية" (المساعد، 2015، ص 114)، فالطولُ في الأيدي يمثل امتدادًا لسجايا الجسد الحاضرة في البيت الأول فعلاً وأثرًا؛ حيث يقترنُ الطول بقيمة بطولية دلَّ عليها مجاورتها للفظة "سلاح"، ففيها قدرةٌ جسديةٌ على التحمل والقتال والشجاعة، وهي صفاتٌ تتكامل مع الكرم وظرف الخلق.

وتحضرُ اليد محملة بمضامين ثقافية واجتماعية كما في قول القتال الكلابي (مجموعة من الشعراء، 1992: 3/512):

وَلَا يَفِرُّونَ وَالْمَخْرَاةُ تَقْرَعُهُمْ
حَتَّى يُصِيبُوا بِأَيْدِي ذَاتِ أَظْفَارٍ

فاليدُ الممدوحة موصوفة بأنَّ أظفارها غير مقلمة وتلك علامةٌ دالة على استعداد الجسد/ اليد للقتال، ففي شكل الأظفار اتصالٌ بالسلاح من حيث طولها وجدتها، وقد عبَّر عن ذلك النابغة الذبياني حين قال مفتخرًا (النابغة الذبياني، 1996، ص 87):

وَبِنُوقَيْنِ لَا مَحَالَةَ أَتَهُمُ
أَتَوْكَ غَيْرَ مُقْلَمِي الْأَظْفَارِ

فالأظفارُ "تتضمن نوعًا من التمثيل الأيقوني للسلح الذي يمثل مؤشراً يُنبئُه إلى إعداد العدة وكيفية المعى...، وطولها يحيل إلى الاهتمام بها حتى أصبحت أداة قتالية تزيد من قوة الأيدي امتدادًا لها، تنشب في الخصم وتمزقه" (الزمر، 2021، ص 102).

وعلاوةً على ذلك تستدعي صورة الأظفار الطيور الجارحة والسباع التي تنقض على فريستها بسرعة وعلى غفلة من الفريسة؛ ممّا يتشاكل مع صورة نفي الفرار المحملة ضمانيًا بحركة الجسد وسرعته مع الثبات والقوة الناجمة عن الضرب باليد.

• النسبُ وصفاءُ الدم

يُعَدُّ القتال الكلابي من أكثر الشعراء اللصوص تعصبًا لصفاء النسب " وهو مسرفُ الإيمان بنقاء الدم، شديد المقت للإماء وأولادهن، كثيرُ التمدح بسلامته من هذا الوباء" (مجموعة من الشعراء، 1992: 494 /2).

ومن نصوصه في هذا السياق قوله:

أنا ابنُ أسماءَ أعمامي لها وأبي إذا ترامى بنوا إيموانٍ بالعارِ
أمّا الإماءُ فما يدعونني ولداً إذا تُحدّثتَ عن نقضي وإمراري
لا أرضعُ الدهرُ إلا نديّ واضحةً ليوضح الجد يحمي حوزةَ الجارِ
طوال أنضية الأعناق لم يجدوا ربح الإماء إذا راحت بأزفارِ

الارتقاء بالجسد فخراً يتمركز في جانبه المعنوي؛ حيث الأنا الشاعرة تُعلن أصالة نسبها الموروث عن الأب والأعمام المعروفين بالاسم والهيئة، مُحدّدة موطن الابتهاج والتفاخر بـ "إذا" المقترنة بفعل الكلام " الترامي والتراشق بالعار؛"، ففي موقف الانتقاص من أجساد أبناء الأمة المملوكة والرقيق يقف جسد الكلابي منافحاً عن أصالته مُبعداً العار عنه.

ويربطُ الكلابي صفاء الدم بشجاعة الجسد عبر جملة كنائية " نقضي وإمراري" في موطن متعلق بفعل الكلام أيضاً "إذا تُحدّثت"، فجسده جسد مقاتلٍ ومحاربٍ غير جبان لا يخذل قومه ولا يخونهم، هذه الصفات والسلوك مرتبطة بالحر لا يفعلها العبد المملوك أو الذي بدمائه بعضٌ منها؛ لذلك عاودَ الكلابي في البيت الآتي للفخر بجسده الخالص في النسب عبر انسجام استعاري: " لا أرضعُ الدهرُ إلا نديّ واضحةً ". فالمضمون الذي تبلغه الجملة بكيفية غير صريحة" (البوعمراني، 2016، ص 251)، تمثل في الإفصاح عن نسب أمه السليم.

وقد عاودَ الكلابي في آخر القصيدة -في سياق مدح قومه- التفاخر بصفاء دم قومه، نافياً عنهم اتصالهم "بربح الإماء"، وضمن سياق النفي جاء بمؤكداتٍ أخرى على نقاء الجسد تمثّلت في التقابلية بين

الجملتين "طوال أنضية الأعناق" و"راحت بأزفار"; حيث تميز قومه بانتصاب الرقاب وطولها، فالنضِيُّ هو منتصبُ العنق (زكريا، 1979، ص 437)، في دلالة على علو مكانتهم ورفعتهم وكرمهم، في مقابل أن رقاب الإمام منخفضة خلقت لرفع الأثقال وحمل القرب.

وارتباط النسب العريق بالجسد واضح في أبيات الكلابي، ولاسيما حين يعقد كلامه على أفعال الجسد والوظائف التي يقوم بها، نتيبن ذلك -على سبيل الشاهد- في قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 536/2):

لَقَدْ وَلَدَتْنِي حُرَّةٌ رَبِيعَةٌ
مِنَ اللَّاءِ لَمْ يُحْضِرَنَّ فِي الْقَيْظِ دِنْدِنَا

مفتخرًا بعبارة صريحة أن أمه معروفة النسب والحسب فهي من بني ربيعة، مُحيلًا التصريح الاعترافي لمشهدٍ تصويري مليء بحركة الجسد، فأمه من النساء اللواتي لم يجمعن الخشب اليابس القديم، أي: لم يحملن الحطب، وحدد عمل جسد النساء بوقت الظهيرة في القيظ فهو أدل على الشقاء الجسدي، وهو بهذا المشهد يعتمد على التصوير الذي يكسو المعنى وظائف عدة جمالية وتوجيهية وإيحائية ودلالية (أبوز، 2020، ص 233)، موظفًا نقاء الدم توظيفًا دلاليًا، موجهاً القارئ نحو بُعد اجتماعي متصل بعلو الجسد ورفعته، والذي يعلو في المجتمع تبعده عن الرقيق ويهبط إذا ما اتصل به.

• لونُ الجلد

ومن صور الفخر عند الشعراء اللصوص المتصل في بُعدٍ من أبعاده بتمجيد النسب الأصيل إشارتهم للون الجلد (مجموعة من الشعراء، 1992: 516/3):

وَرِئْنَا أَبَانَا حُمْرَةَ اللَّوْنِ عَامِرًا
وَلَا لَوْنُ أَدْنَى لِلِهَجَانِ مِنَ الْحُمْرِ

وبما أن "لون البشرة لجسد ما يُحدّد موقعه الاجتماعي" (حيمدوش، 2022، 31-44)، فإن الشاعر يتغنى بلونه الأبيض عادلاً عن استخدامه إلى اللون الأحمر على عادة العرب في كلامهم، فهم يقولون: "الأحمرُ للأبيض: تطيّراً بالأبرص، يقال: أتاني كلُّ أسود منهم وأحمر، ولا يقال: أبيض.. والعرب لا تقول: رجلٌ أبيض من بياض اللون، إنما الأبيضُ عنده الطاهر النقيُّ من العيوب، فإذا أرادوا الأبيضَ من اللونِ قالوا: أحمر" (ابن منظور، د.ت، ص 317).

وقد يكون اختيارُ الشاعرِ للون الأحمر ناجماً عن رغبته في إكساب أجسادهم معنى القوة وتحمل المشقة والشدة، فهو لونٌ متصلٌ بهذه المعاني، وفي ذلك، قال ابن الأثير: وقيل: كَتَى بالأحمر عن المشقة والشدة، والعربُ إذا ذكرت شيئاً بالمشقة والشدة وصفتَه بالحُمْرَة (ابن الأثير، 1979: 439/5).

• الأنف

يحضّر الأنف في أشعار اللصوص ممثلاً لقيم اعتبارية وثقافية واجتماعية، ودالاً في سياق الفخر على الكرامة والقوة والرفعة والعزة والشجاعة، ومن ذلك قول الحارث المري، كاشفاً طريق حماية الذات من الظلم بأسلوبٍ شرطي (البياتي، 1972، ص 377):

متى تملك القلب الذكي وصارماً وأنفًا حميماً تجتنبك المظالم

إنَّ الشرطَ في جملة "متى...تجتنبك" يضع خطاب حماية النفس من الظلم في ثلاثة أمور: القلب الذكي والجسد الصارم والأنف الحي، فالشاعر مدفوعٌ بشجاعته يرفضُ الظلم فجاء بجارحة الأنف الموصوفة بالحمية علامة على القوة فملفوظ "الحمية" له حمولات المنعة والأنفة والعزة. أي: أن الأنف حضرَ معزِّراً بطولة الشاعر وشجاعته التي يفخرُ بها، فهو علامةٌ على المنعة والرفعة والقوة، فيما كسُرُه أو جدعُه يدل على الذلة والضعف والإهانة؛ ولذلك فالمرار الفقعي يُوظف جارحة الأنف ليؤكد شجاعته ومنعته (مجموعة من الشعراء، 1992: 2/363)

إني لو أفرم عشري أعراضهم إني وهذا الأنف غير مؤبسي

فبالأنفُ يعد ممثلاً جزئياً مجاوراً يحيل على الكل/الجسد، ومع هذا فقد حرص الشاعر على محورة الحديث حوله وكأنه جسدٌ آخر مستقل عنه، أو موازٍ له فأفرده بالإشارة في جملة اسمية صريحة بعد أن سبقه بمفردة "الأنا"، وفي ذلك دلالة على أهميته في خطاب الفخر بحماية شرف القوم، وكأنه أصبح ممثلاً آخر لقومه ومكماً لمعنى الدفاع عنهم، كما حملت دلالاته رفض الضعف والذل وحماية النفس والقبيلة. ويرتبط الأنف بالعزة والأنفة؛ لذلك يختاره المرار ليؤكد أنه نشأ على الرفعة والعلو، قال (مجموعة من الشعراء، 1992: 2/366)

إليكم يا لئام الناس إني نشعت العزفي أنفي نشوعاً

فبالأنفُ وإن جاء في سياقٍ واقعي له علاقة بالشم/نشعت، إلا أنه صوّر فخر الشاعر بشجاعته وأنفته التي تخلّت رثته ومسامه ووصلت لنخاعه بفعل السعوط.

• كثافة الشعر وطوله

وفي ذلك يقول القيني (طريقي، 2004، ص 311):

وبالحيرة البيضاء شيخٌ مسلطٌ إذا حلف الأيمان بالله برت
لقد خلقوا ممي غداً كأنه عناقيد كرم أينعت فاسبكرت
فظل العذارى يوم تحلق لممي على عجلٍ يلقطها حيث خرت

إنَّ مشهد حلق شعر الشاعر -الذي جاء عقاباً له لشربه الخمر- لا يخلو من حسّ الابتهاج والفخر بالشعر المخلوق لاسيما في وصفه لشعره بأنه ناعمٌ مسترسلٌ كثيفٌ، وفي تشبيهه لحركة الخصلات التي تتساقط من رأسه بعناقيد العنب، وعلاوة على ذلك يُدبّل بيته الأخير بمشهدٍ آخر يؤكد ما ذهبنا إليه، تمثّل في تصوير تحلق الفتيات الصغيرات حوله رغبة في التقاط هذا الشعر كلقاً به، فهن يتسابقن ويتنافسن عليه. وقد أسهم المعجم الشعري في الأبيات على وصل الانتشاء بالجسد من خلال ما نتج عن حركة حلق

الشعر، ففي (التحلق والالتقاط) ما يُوسِّع وظيفة النَّصِّ نحو تعزيز قيمة الشعر وأهميته لدى ملتقطه والشاعر.

• سرعةُ السير

ويفخرُ الشاعر بحركة جسده أثناء السير بغية التأثير على متلقيه والتفاعل معه؛ ممَّا يُكسبه صلابَةً نفسيةً، فحين يقول حُرَيْثُ بن عَنَابِ الطائي (مجموعة من الشعراء، 1992: 150/2):

إذا نحنُ سِرنا بينَ شَرِقٍ ومَغْرِبٍ تحرُّكُ يقظانُ الترابِ ونائمه

نلمسُ " شدة اعتداده بنفسه ورفاقه فإذا به يثيرُ التراب حين يسير عليه، فيُحرِّكُ يقظانَه ونائمه... فأبى بأسٍ يتمتع به ذلك الشاعر اللص لكي يستطيعَ تحريك التراب اليقظان والنائم. فليس الترابُ اليقظانُ والنائمُ هو المؤثر. إنَّ المؤثر حركة الشاعر فوق التراب، تلك الحركة الجسدية التي تُوقظ الغافي في الأرض لشدتها. وعلى هذا يكون التراب اليقظان والنائم رسولاً يُوصل رسالة من الشاعر، تعبر عن صلابته، وقوته، وتمسكه بمبدئه " (الديوب، 2007، ص 22).

2- الجسدُ المعذبُ/ المتألمُ

لقد عانى الشعراء للصوص من المرض والجوع، ومن أسر القبائل لهم والرمي بهم في السجون، وعبَّروا عن ذلك الألم الذي مسَّ أجسادهم بضروبٍ من المعاني المترشحة بالوجع والشجن.

2-1 جسدُ الأسير

يصور عطار بن قُرَّان في قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 106/1):

خَلِيلِيَّ مِنْ عَلِيَا نِزارِ سُقَيْمًا وَأُعْفِيئُما مِنْ سَيِّ الحَدَثانِ
لَقَدْ هَزَيْتَ مِتي بِنَجْرانَ أَنْ رَأَتْ قِيامِي فِي الكَبَلينِ أُمُّ أَبانِ
كَأَنَّ لَمْ تَرِي قَبلي أَسيراً مُكَبَّلاً وَلا رَجُلاً يرمى بِهِ الرِجوانِ
كَأَنِّي جَواذُ ضَمَمَهُ القَيْدُ بَعَدَما جَرى سابِقا فِي حَلَبَةِ وَرِهانِ

يصور العذاب والألم الذي حلَّ بجسده حين أُسر، يظهرُ ذلك في ثلاثة مواطن نسقيَّة، بدأها الشاعر منذ مفتتح القصيدة بخطاب نداءٍ لصاحبيه: "خَلِيلِيَّ" كاشفاً بحواريته معهما وجعه النفسي، فمن خلال حديثه يبرز انشطار الذات التي تتخذُ الحوار مع الأصدقاء عن الطلل والظعائن شكلاً من أشكال البوح فتتجرَّد الذات لتخاطبها وتحاورها حول موقف ما (ربابعة، 1995، ص 737) يشغل وعيها، وهو هنا موقفُ " الأسر"، فقد حتمَّ العذاب الذي سكن الشاعر في أسره لاستحضار المكان الذي نشأ به وأحبه، متسائلاً عن سلامة هذه الأمكنة التي سكنته، وهي تتعرضُ كلَّ يومٍ للحوادث، وكأنَّه بهذا التساؤل يخلق معادلاً موضوعياً

للذات، فالمكان جزءٌ منه وهو بجسده في مكانٍ آخر وكلاهما يتعرض للحوادث والمصائب، ولكنهما وفي ظل انشطارات الزمن ونوازله القوية ما زالا صامدين بصمتِ المعذب.

ويختار الشاعر بعد أن كاشَفَ أصدقاءه بتساؤلاته عن دياره وأحوالها أن يُغيّر صوت مواجهة ألم فقدان المكان إلى ألم الجسد في الأسر عبر صوت المرأة الساخرة "هَزَيْتَ مِنِّي بِنَجْرَانٍ"، واستدعاء الساخرة في حالة الأسر هو تقليدٌ شعري غايته مواجهة تهكم الأعداء والتحرز من العيب والعار الذي قد يلحق بالشاعر جرأً فعل الأسر، كما أنه يستطيع عبر سخرية المرأة أن يُعيد بناء ذاته من جديد بما يُقدّمه عن نفسه (الثبيتي، 2014، ص82)؛ ولأجل الدفاع عن موقف جسده المكبل في الأسر استعان الشاعر بلوازم العين "رأت": "إذ أطرّ ألمه النفسي وعذاباته في مشهد الرؤية المتصل بالجسد المربوط، وفي القيود التي تعرقل حركة قدمه وتعيق وقوفه بشكلٍ سوي. فالساخرة حضرت حاملة قضية الأسير ومبثرة لوضع جسده الراهن الباحث عن حلٍ للنجاة.

وتقوية للدفاع عن الجسد الأسير المكسور في القيود جاء في البيت الثالث بصورةٍ مناظرة متعجباً من سخريتها "كأن لم ترى قبلي أسيراً مكبلاً" محاججاً لخطاب السخرية بأنه ليس أول رجلٍ شجاعٍ قوي وُضع في هذا الموضوع، كما أنه دفع فعل السخرية عبر استثمارها للتعبير عن انفعالاته المكبوتة، إذ إن في دفاعه وحديثه عمّاً رأته الساخرة "رجلاً يُرمى به الرجوان"، ما يشير إلى عذابه الجسدي فهو في الأسر يشبه الدلو الذي يُستسقى به فيرمى بأطراف البئر وفي أرجائه، أي: أنّ الأعداء حين أسروه استهانوا به فأخذوا برمي جسده هنا وهناك، "فأراد أنه طُرح في المهالك، فهو لا يستطيع أن يستمسك" (طريقي، 2004، ص369)، أو يردّ عن جسده عذاب العدو، وكل هذا دال على سقوط قيمته وقلّة حيلة جسده فاستثمر الساخرة للتنفيس عن ذاته المتأزمة.

والموطن الأخير في القصيدة الذي عبّر الشاعر من خلاله عن عذابه الجسدي والنفسي جاء مكماً للمشاهد السابقة؛ حيث أعقب السخرية ببيتٍ جمع بين الفخر بالذات والوصف لواقعه الحالي، فهو يُشبه نفسه بالخيل المقيدة التي لا تستطيع الجري، فحركة جسدها معطلة بفعل القيد؛ وبهذا تفقد قيمتها في مضمار السباق والمنافسة، بعد أن كانت سابقاً تخوض غمار السباق ويراهن على قوتها الأبطال، وهو مشهدٌ لا يخلو من التوتر النفسي والتأزم الجسدي الذي يعيشه الشاعر في الأسر.

2-2 جسدُ المسجون

حفل ديوان الشعراء اللصوص بكثيرٍ من النصوص التي قالها الشعراء داخل السجن، كاشفين عن معاناتهم مع السجن والسجّانين والحراس، ومن ألم وعذاب الحبس في مكانٍ مغلقٍ بعيداً عن الأهل والوطن؛ ومن تلك الشواهد، قول العكلي: (1/1: ص36):

لَقَدْ جَمَعَ الحَدَادُ بَيْنَ عِصَابَةٍ تَسَاءَلُ فِي الأَسْجَانِ مَاذَا دُنُوهُمَا
مَقَرَّنَةُ الأَقْدَامِ فِي السِّجْنِ تَشْتَكِي ظَنَابِيْبَ قَدْ أَمَسَتْ مُبِينًا عُلُوهُمَا
إِذَا حَرَسِيٌّ قَعَقَعَ البَابَ أُرْعِدَتْ فَرَائِصُ أَقْوَامٍ وَطَارَتْ قُلُوبُهُمَا

تُوحى الأبيات في مفتتحها بالألم والعذاب النفسي الذي يشعر به المسجون؛ حيث يقيم بداخله أفراد لم يرتكبوا أي ذنبٍ ومع ذلك فأرجلهم مصفدة، والعكلي هنا يكشف عن ألم جسده من خلال فعل حداد السجن الذي يقوم بتقييد أكثر من قدم في سلسلة واحدة، وهو مشهدٌ يحمل عذابات الجسد التي لا تتوقف داخل جدران الحبس.

وتوسيعاً للصورة يكمل الشاعر مشهدَ الجسد المتألم من الأصفاد؛ حيث يشير مرةً أخرى إلى " قرن الأقدام"، ولكنه يُمعن في تعميق العذاب حين يُحدّد مكان تجمع الوجع في القدم " ظنابيب"، وهو حرفُ الساق اليابس، ولأجل إظهار عِظَم نكد السجن وألمه على الشاعر أنسن القدم وجعل لها لساناً يشتكي من الوصب، معززاً الشكوى بإظهار جرم السجنانيين، فقد ضربوه ضرباً قوياً حتى صار الجسد في حالة مزرية، ظهر ذلك على جلدهم وجسدهم، فأثار الضرب محفورة تظهر للعين.

ولا يقف العكلي عند وصف الجسد المعذب، بل استمرّ في نقل مشهد العذاب من خارج الجسد إلى داخله مصوراً القلق الذي يعيشه المسجون، فإذا قرع الباب طارت قلوبهم خوفاً من أن يُساقوا للتعذيب أو القتل، وقد كشف معجم الجسد في البيت " القلب والفرائص" عن مدى عمق الألم والعذاب الذي يسكنهم، فالقلب والعضلة التي بين القلب والصدر هما المحركان للجسد، وتحركهما في فزع يُضعف البدن ويُقرب الموت.

ويقول قتال الكلابي في سياقٍ مشاكل (مجموعة من الشعراء، 1992: 524/2):

وَمَا رَأَيْتُ البَابَ قَدْ جِيلَ دُونَهُ وَخِفْتُ لِحَاقًا مِنْ كِتَابٍ مُؤَجَّلِ
إِذَا قُلْتُ: رَفَيْتُ مِنَ السِّجْنِ سَاعَةً تَدَارِكُ بِهَا نُعْمَى عَلَيَّ وَ أَفْضَلِ
يَشُدُّ وَثَاقِي عَابِسًا وَيَتَلُّنِي إِلَى حَلَقَاتٍ فِي عَمُودٍ مُرْمَلِ

يأتي هذا النص المجتزأ من قصيدة طويلة على شكل قصة مؤلمة لجسدٍ يتعذّب داخل السجن؛ حيث أخبر الكلابي أنّه شعَرَ بأنّ جسده يحتضر فخاف أن يموت وهو مسجون؛ لذلك حاول الفرار منه بقلبٍ شرس وقوي، يشبه السجن في قسوته.

وقد جسّم الشاعر عذاب جسده في مشهدٍ حكائي مقتضب بينه وبين حارس السجن عامداً للحوار كي يوسّع " حركة المتن الحكائي، ويغني الشخصيات والأحداث عبر إيجاد أبعادٍ داخلية معمقة فيها، تمنح طاقة على الإيغال في إثراء المتن الحكائي" (عبد السلام، 1999، ص 279)، إذا يطلّب منه بجملة صريحة أن يسمح له بالتزهد ساعةً واحدة وسيكون له الفضل واليد عليه، فلم كان جوابه كلاماً، وأنما كان أفعالاً: "إذا

قلت له: ...يشدُّ وثاقِي ويتلني"، ففي مقابل صوت جسد المسجون يأتي فعل جسد السجان قوياً وصارماً مركزاً في التعذيب"، الشد والتل"، فالفعلان يرمزان إلى الاضطهاد والجور والشطط، أكدها التصوير في عجز البيت؛ حيث التل إلى أعمدة مرملة، أي: ملطخة بالدم وهي ترميزاتٌ تشير إلى التعذيب والقتل والتنكيل.

2-3 جسدُ المعطوب

في الأخبار والروايات عن الشعراء اللصوص نلاحظ تكرار الحديث عن عطب أعضائهم وقطع أيديهم وجذع أنوفهم، إلا أن النصوص الشعرية الموثقة عنهم لا تُظهر ذلك، فلم نجد غير نصٍّ واحدٍ لهما الكلابي يشكو فيه لعبد الملك بن مروان قطع يده ويطلب الدية، وهو قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 466/3):

يدي يا أمير المؤمنين أعيدها	بعفوك أن تلقى بملقى يمينها
فقد كانت الحسناء لوتَمَّ شبرها	ولا تعدُّ الحسناء عاباً يشينها
وإنك مسؤولٌ بحكمك في يدي	على حالةٍ من ربنا ستكونها
تشدُّ حبالَ الرحلِ في كلِّ منزلٍ	إليَّ شمال لا يمين تعينها
دعت لبني مروان بالنصر والهدى	شمال كريم زيلتها يمينها
وإنَّ شمالاً زيلتها يمينها	لباقٍ علمها في الحياة حنينها

يضع الشاعر جارحة اليد في خطابه الشاكي بإطارٍ زمني، معتمداً على التحولات والتبدلات التي أصابت جسده جراء بتر يده، مفتتحاً أبياته بمفردة "اليد" مضافةً لياء الملكية ليؤكد أهمية التصاقها به، مذكراً بأنَّها جزءٌ مهمٌّ منه، كما أنَّه قدَّمها على ندائه لأمر المؤمنين "يدي يا أمير المؤمنين"، وفي تقديمها وتأخير المخاطب رغم سمو مكانته وعلو منزلته ما يرمز إلى أنَّ يد الشاعر ذات قيمةٍ أكبر ولا شيء ينازعها مكانتها في نفسه، علاوة على "ما للتقديم والتأخير في اللغة من وظائف ينعقدُ عليها الكلام، منها إخراج اللغة من حالة الجمود إلى الحركة" (عليبي، 2017، ص 35).

وإخراج التشكي والاستعطاف بجموده إلى تحريك عواطف المخاطب يحتاج إلى تقديم ملفوظ "اليد" المنسوبة للمتكلم، وقد نجح الكلابي في ذلك، ولاسيما حين أردفَ التقديم بجملة "أعيدها بعفوك" الموحية باستعطاف الآخر وتحريك عاطفة الحمية العربية بداخله، فالعربُ تقول حين الحاجة للحماية والمنعة: "عدتُ بحقوه" أي: استجرت به وَاغْتَصَمْت. وهي جملةٌ مقصودةٌ؛ لأنَّ الشاعر فيما بعد يلجُّ على فكرة المجاورة والاعتصام والحماية بين أعضاء الجسد.

وبعد أن هيأ الكلابي مخاطبة/الأمر ويبيّن هدفه النصي حول اليد التي فقدها، لجأ إلى لفت انتباهه إلى تأثير فقد اليد عليه، والتحول الذي أصاب جسده عبر تصويرٍ مجمل "فقد كانت الحسناء" رامراً لليد

المبتورة بالمرأة الجميلة المكتملة، ولكن جمالها وحسنها لم يكتمل بفعل القطع " كانت...ولم تعد تكن"، وفي الإشارة للصيرورة التي أصابت يده -فقد كانت حسناء تعمل وأصبحت غير فاعلة ومعطوبة- غاية كشفها مجاورة الجملة ملفوظ " تم شبرها"، والشبر ما بين أعلى الإبهام وأعلى الخنصر، وفيها ترميزٌ لقصر العمر، فالعرب تقول: قصر الله شبرك، أي: قصر الله عمرك وطولك (طريقي، 2004: 353/1).

فخلق بهذا التصوير المٌجمل حالة لجسده المتبدل بعد قطع اليد وفيه ما يُوحى بأن ما حدث ليده كان كفيلاً بأن يجعل عمره قصيراً، وزمنه الذي يعيش به تعيساً.

ونلاحظُ في تراتبية شعرية بعد أن قدّم الشاعر اليد على خطابه للأُمير لإشعاره بقيمتها، أنّه عاد في البيت الثالث لِيُقَدِّمَ خطاب الأُمير على يده، وقد استُدعي المعنى ذلك، فالمسؤول والمنقذ هنا هو الأُمير"، وأنتك مسؤول بحكمك في يدي"، وثمة ما يؤكد في الجملة أنّ الكلابي أحرّ "جارحة اليد" لغاية تحميل جسد الآخر مصير ما سيحلُّ به؛ و"لكي يقول ويعبّر ويدين ويتحرّر ويعلن ويشير وينطلق من كمونه الصنفي في إنجاز وظيفته التشكيلية" (عبيد، 2007، ص9).

وينقل الشاعر خطاب فقد يده من الإبلاغ إلى مرحلة أعمق للألم الذي يسكنه مستعظماً المخاطب عبر صورة عجز الجسد الذي لا يمكنه التنقل ولا الرحيل ولا شدّ " حبال الرّحل"؛ بسبب فقد يده وهنا يبرز دور تحديد أي يد يُبترت؛ حيث يصرُّ الشاعر في أكثر من بيتٍ على تحديد اليد المعطوبة وهي اليمين، ودافعه في ذلك توضيح فداحة المُصاب فاليمين ليست كالشمال؛ حيث "تحظى اليدُ اليمنى بكل التشريفات والإشارات المادحة والاختيارات، فهي تتحرك، تفاعل، تأمر، وتأخذ، في حين أنّ اليد اليسرى بالمقابل ممقوتة، ويقصر دورها المساعد المخلص: فهي لا تأخذ شيئاً من تلقاء نفسها، وأنما تساعد، تلعب الدور الثانوي" (لوروتون، 2014، ص132).

وفي سبيل إظهار فداحة خسارة عضو اليد اليمين وفقدتها ذكرها الشاعر في ثلاثة أبيات متتالية وفي سياقات متنوعة، بدأها بذكر فقد اليمين في حالة العمل ومع حركة الجسد اليومية والتنقل والترحل مذكراً بوظيفتها البيولوجية فهي تعاون اليد الأخرى، وفي ملفوظ التعاون والتكامل ما يعيدُ الذهن لصورة الحسناء التي نقص جمالها ببت يدها.

أمّا الحالة الثانية فحضرت في سياقٍ ديني فاليد حين اتّجهت بالدعاء لبني مروان بالنصر كان حضورها مؤملاً غير مكتمل الصورة؛ حيث لم يستطع الشاعر أن يضمّ الكفوف للدعاء فقد أزيلت اليمنى وبقيت اليسرى مكسورة في حالة سكونٍ روحاني، هذه الصورة مليئة بالحزن وألم القُفد.

وحضرت الصورة الثالثة في سياق المشاعر والعواطف، فجسّد الشاعر وتحديدًا يده الشمال تشناق لأختها وتحنُّ لها وكأَنَّها إنسانٌ له قلبٌ يرق، وهو بهذا التصوير يُؤنسُّ اليد بإضفاء صفات الإنسان على

المغاير له فيزيولوجيًا ومحاولة عقلنته (الأسعد، 2021م، ص 16)؛ بغية زيادة التأثير على مخاطبة وإعلاء لوصف عمق الألم الذي يسكن جسده.

2-4 جسد العليل

عانى جسد الشاعر اللص من الأمراض وضعف الجسد والكبر؛ بسبب عيشهم في المناطق النائية والجبليّة والفيافي وبُعدهم عن السكون والاستقرار، وقد بدا ذلك في حديثهم عن معاناتهم، ومن ذلك قول الطهمان (مجموعة من الشعراء، 1992: 465/3):

وما زالَ صرفُ الدهرِ حتى رأيتني أطل على سهوان فهو مريع
لدى حارثيات يُقلبن أعظمي إذا نأطت حُمّاي بين ضلوعي

فالشاعر يكشف أنّ جسده ما زال يلجُ في الحياة ويُعاني منها، ويقابل النوائب والمصائب بصمودٍ حتى رأى نفسه مريضًا منهكًا على رأس جبل "سهوان"، وعلى الرغم من خصوبة الجبل وجمال موضعه فإنّ جسده العليل لم يتحرك للنظر فيمن حوله وظل هامدًا بفعل الحصى، معزّرًا صورة المرض برسم مشهدٍ لجسده يتقلب بين يدي النساء "الحارثيات".

ولأنّ العبارات تعملُ بتأثير من تجربتنا مع أجسادنا (قريرة، 2015، ص 91)، وأنّه من خبرة الجسد يُنقل المعنى إلى متلقيه، فإننا نجد في قول الطهمان ما يؤكد صلة الجسد بالتجربة، فهو يصلُ بالوصف إلى قمة استحضار الألم، حين يستقر في "العظام"، مستمرًا في إيصال تعب الجسد عبر ذكر الأحشاء، ففي وصفها ما يدل على عمق العلة، فالأحشاء علامةٌ على عمق الشيء، وجملة: "بين ضلوعي"، تكمل وتيرة مشاعر الجسد المريض، وتفصحُ عن تألمه.

وكعادة الشاعر العربي يقرنُ الشعراء اللصوص المرض بالحَبّ، يقول مرار الفقعي (مجموعة من الشعراء، 1992: 377 / 2):

ومنتظري صمّتًا فقال: رأيتُه نحيقًا فقد أجزى عن الرجلِ الصتمِ
رأت رجلاً قصداً دعائم بيته طوال وما طولُ الأباغرِ بالجسمِ
خليلي إنَّ الدارَ غفرٌ لذي الهوى كما يغفرُ المحموم أو صاحبِ الكُلمِ

إنّ رؤية الأطلال ورسومها كان لها أثرٌ على جسد الشاعر، فحين نظر بعينه لمساكن الحبيبة انتكس وعآوده المرض، وفي انتخاب مفردة من الأضداد "غفر" (ثعلب، السنة: 2/ 16) ما يشي بأنّ هذا الجسد مُعتادٌ على تكرار المرض والشفاء منه ثم العودة له، وقد حضر البيت بعد أن تحاوّر الشاعر حول جسده مع شخصٍ آخر كان يتوقع أن يراه بجسدٍ ضخيمٍ وغلِيظٍ إلا أنّه رآه نحيقًا، وهذه من صفات جسد الشاعر

اللس التي يفخرُ بها الشاعر؛ لذلك جاء ردُّه على القول واضحًا بأنَّ الرجولة والشجاعة ليستا بالأجسام، وإنما تُؤخذان بالكرم " طويل العماد" رابطًا بعد ذلك نحافته ومرضه بحبِّ المكان.

2-5 الجسدُ الجائع/الفقير

ومن الشواهد على جوع الشعراء اللصوص وفقدهم، قول القتال الكلابي واصفًا جسده في ليالي الصحراء المظلمة (مجموعة من الشعراء، 1992: 498/2):

إِذَا هَمَّ هَمًّا لَمْ يَزِ اللَّيْلَ غُمَّةً عَلَيْهِ وَلَمْ تَصْعُبْ عَلَيْهِ الْمَرَائِبُ
إِذَا جَاعَ لَمْ يَفْرَحْ بِأَكْلَةِ سَاعَةٍ وَلَمْ يَبْتَسِسْ مِنْ فَقْدِهَا وَهُوَ سَاغِبُ

فقد وصفه بأنه جلدٌ وقوي يركب الأسفار في الليالي المعتمة ويتحمل جسده الجوع ولا يبتسِس بفقره وجوعه، وحتى إذا توقَّر لجسده الطعام لا يفرح كثيرًا؛ لأنَّه اعتادَ على حالة العسر، وأنَّه بفعل التغرُّب لا يبطره اليسر ولا يبتسسه فعل العسر.

وقال أحيحة بن الجلاح كاشفًا عن الفقر الذي يمرُّ به:

وَإِنِّي لِأَسْتَبْقِي إِذَا الْعُسْرُ مَسَّنِي بِشَاشَةِ نَفْسِي حِينَ تُبَلَى الْمَنَافِعُ
وَأَعْرِضُ عَنْ أَشْيَاءَ لَوْ شِئْتُ نَلْتُمُهَا حَيَاءً إِذَا مَا كَانَ فِيهَا مَقَاذِعُ

فهو يقابلُ العسر وفقر الحال بوجهٍ بشوشٍ ونفسٍ راضية، فيما تُبَيِّن حركة جسده الإعراضية كثيرًا من الأشياء التي ليست في متناول يده، ولكنه يتركها حياءً وكرمًا للآخرين.

والشاعر اللص اعتادَ الفقر؛ لذلك حين عيَّرته امرأةٌ بفقره لم يستنكر وإنما حاججها بوجوده وقوته الجسدية على النهب (مجموعة من الشعراء، 1992: 100/1):

تُعَيِّرُنِي الإِعْدَامَ وَالبِدُو مَعْرِضُ وَسِيفِي بِأَمْوَالِ التَّجَارِزِ عَيْمُ

3- الجسدُ المغترب/المبتعد

1-3 الغربةُ المكانية

بفعل نأي أجساد الشعراء اللصوص عن موطنهم وقومهم نشأت بداخلهم غربة متضافرة مع المكان ومتصلة بالجسد الشاسع، تجسَّمت في الشوق للمكان والخوف منه، ومن صور الغربة المكانية التي وظَّف بها الشاعر حاستي البصر والسمع لإبراز غرْبته كقول الشمردل البجلي (مجموعة من الشعراء، 1992: 2/587):

فِيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَرَانِي وَصُحْبَتِي نَجُوبُ الْفَلَائِنَاتِ الصُّوَامِرِ؟
وَهَلْ أَهْبِطَنَّ الْجَزْعَ مِنْ بَطْنِ شَوْقِ وَهَلْ أَسْمَعَنَّ مِنْ أَهْلِهِ صَوْتِ سَامِرِ؟

تُبَيِّن الأبيات مقدار شوق الشاعر للمكان الذي غَادَرَهُ من خلال أسلوب التميُّ المقرون بالنظر، فمفردة " أراني " ذات دلالة صريحة على ألم غياب المكان، مدعوماً برغبة الاقتراب منه عبر تجسيد الأمنية في فعل " نجوب " الدال على حركة الجسد.

فالعينُ تتوقُّ لرؤية جسد /الأنا على الناقاة، ويكشف الشاعر اعتماد فعل الغربة بداخله عبر حاسة السمع حين بثَّ تساؤلاته وجسدها في استحضار مشهد غناء السمير؛ ولأنَّ للجسد دوراً في إزاحة الغربة عن النفس وثَّق تمنياته عبر الفعل " أهبط " الدال على حركة الجسد. واختيار مفردة " الهبوط " جاء، للكشف عن رغبة الشاعر في تقرب المكان، ففيها ما يُوحى بالالتصاق بالأرض والقرب منها، وقد قوَّى تحديد اسم المكان " بطن شوقب " اتصال الجسد الهابط بالأرض محبباً وتوقاً.

ويكتسبُ التكرار في الاستفهام " هل أهبطن، وهل أسمعن " طاقةً تعبيرية تناغمية حرَّكت العاطفة الشعورية نحو مزيدٍ من الإحساس بفقد المكان؛ حيث إنَّ تردُّد الصور الصوتية في الشعر يحقق وظيفة جمالية ودلالية (بكار، 2009: 23/1).

إنَّ الشاعر اللص بفعل غيابه عن موطنه غياباً قسرياً ما يفتأ يذكر الأماكن ويحنُّ لها، مفصلاً عن ذلك بذكر البكاء واهتياج القلب، وفي عينية المرار الفقعسي ما يُؤكد ذلك فحين قال (مجموعة من الشعراء، 1992: 364/1):

أَنَّ هَبَّ علوي يُعَلِّلُ فِتْيَةً بِنَخْلَةٍ وَهَنَّا فاضَ مِنْكَ المَدَامُعُ
فَهَاجَ جَوَى في القلبِ ضُمْنَهُ الهَوَى بيبنونة يَنأى بِهَا مَنْ يُوَادِعُ
وَهَاجَ المعنى مِثْلَمَا هَاجَ قَلْبُهُ عَلَيكَ بِنُعمَانَ الحَمَامُ السَّوَاجِعُ
لِنَفْسِي حَدِيثٌ دُونَ صَحْبِي وَأَصْبَحَت تَزِيدُ لِعَيْتِي الشُّخوصُ السَّوَاجِعُ

كشف عن حنينٍ جارفٍ إلى موطنه عبر توظيف صورة " فيضان المدامع " والفيضان فيه إشارة لمحاولة موازنة جفاف النفس وألمها بماء العين، فحين يعطش الجسد يحاول أن يرتوي بماء العين عبر استحضار المكان وذكره اسمه " علوي، بنخلة".

ولاستكمال صورة الغربة والشوق للمكان وأثرها على جسد الشاعر، حضر " القلب " فاتحاً المعنى نحو فاعلية الجسد / القلب في صناعة موقف الغياب الذي هيَّج القلب نحو "بينونة"، وهو مكان المحبوبة والسكنى والسمير. ولا يقف الجسد المغترب عند البكاء وهيجان القلب تعبيراً عن الشوق للمكان فحسب، وإنما يرسمُ الشاعر بالجسد صورةً أخرى في البيت الثالث ناعثاً نفسه بـ"المعنى"، وهي مفردة ذات حمولات نفسية تشير إلى المحبِّ المهموم الذي كَرَّر وصف " القلب " بالهيجان " رامراً في ذلك التصوير المتكرر إلى عدم

استقرار نفسه، فالهيجانُ فعلٌ دال على الثورة والحركة والتوتر وهو ما يتناسب مع شوقه الجسدي وغربته المكانية.

ويلجأ الشاعر في نسقٍ تعبيرِي إلى استجلاب جسدٍ آخر يتقاسم معه هيجان القلب وماء العين "حمام السواجع"، فالحمامة حاضرة كـ"رمزٍ لتفريغ شحنة عاطفية عارمة يُعبر من خلالها عن حنينه وشوقه إلى أهله ووطنه" (التميحي، 2015، ص 399).

ويعضد صوت هديل الحمام في البيت الذي يليه صوت سواجع الشخوص، وقد كشف الشاعر عنها عبر الملفوظ "تزيد لعيني" المتصل بالهديل، وفي اختيار فعل الزيادة ما يُشير إلى تماشها مع هيجان القلب وحركته وفيضان الماء، وكأنَّ في داخل جسد الشاعر ألماً كبيراً، وقسوة تحتاج للغمر، من خلال استحضار المكان وأهله.

2-3 الغربة النفسية

إنَّ حياة التشرد والانتقال والنهب والمطاردة انعكست بلا شك على نفسية الشاعر اللص، فتركت وسمها على جسده فكان الخوف والقلق والاضطراب والتشاؤم والحنين والشعور بالظلم والتخلي من أبرز علامات الغربة النفسية.

وقد كشفت رائية الأحيمر السعدي عن توتر الذات النفسي وأثر التخلي والخذلان على جسده المغترب، فحين قال (مجموعة من الشعراء، 1992: 98/1، 99):

وقد كنتُ ذا قربٍ فأصبحثُ نا	زحاً بكرمان، مُلقى بينهن أدورُ
وُتَبِّئْتُ أَنَّ الحَيَّ سَعْدًا تخاذلوا	حماهم، وهم لويعصبون كثيرُ
أطاعوا لفتيان الصباح لنامهم	فذوقوا هوان الحرب حيث تدورُ
نظرتُ بقصر الأبرشية نظرةً	وطرفي وراء الناظرين بصيرُ
فردَّ عليَّ العين أن أنظرَ القرى	قرى الجوف نخلٌ معرضٍ وبحورُ
كفى حزناً أنَّ الحمارَ بن بحدلٍ	عليَّ بأكنافِ الستارِ أميرُ
وأني أرى وجهَ البُغاةِ مُقاتلاً	أديرةً يسدي أمرنا ويُنيرُ

فإنَّه واجه أزمته النفسية الحاضرة التي يتألم بها الجسد باستحضار الزمن الماضي "قد كنت". إنَّه "يجعل الزمن في مواجهة الزمن، حين يستذكر ماضيه، ويمحو به لحظات آنية يرى فيها الذات ثاوية بلا عمل، وهذا -بطريقةٍ فنيةٍ غير مباشرة- إبعاد لزمنية التوتر لصالح مرحلة القوة" (المرزوق، 2023، ص 15).

فالشاعر يعيشُ في لحظة خذلان من قومه الذين أنكروه، بل خلعه وهو فارسهم وكبيرهم وأبدلوه بمن هم أقل منه شجاعةً وحكمةً وحبًّا لهم؛ لذلك قبل أن يخاطبهم استحضرت بطولاته الجسدية برهاناً على

قوته وقربه منهم، مذكراً إيَّاهم بذلك الزمن، ثم ما لبث أن أدارَ خطابه المُعاتب نحوهم، مستخدماً أفعالاً تدل على ضعفهم، "تخاذلوا، أطاعوا"، وهو توظيفٌ يُعزِّزُ -من طرفٍ آخر- قوته الجسدية، فلو أنه كان بينهم، ف"لن يذوقوا هوان الحرب".

ولضغط الموقف وضعوبته على جسد الفارس المخدول من قومه لجأ الشاعر إلى تقوية موقفه عبر معجم مكثف متصل بالعين: "نظرت، نظرة، الناظرين، العين، أنظر"، فهو، لحظةً مغادرته لقومه، وجَّه نظره نحو "قصر الأبرشية" المكان الذي مارس فيه قيادته رامراً بذلك لانهباء سلطته وقيادته، وعلى الرغم من أنَّ قومه يقابلون النظرة بالنظرة (وراء الناظرين)، فإنَّ نظرتَه مؤطرة بالوصف "خبير"، وانتخابه لنظرة الخبير فيها تذكريٌّ بحكمته وخبرته في القيادة التي سيخسرُها قومه بمغادرته. وعلى الرغم من قوة خطاب النظرة وتحميلها لمشاعر الخذلان والألم فإنَّ هناك عينا أخرى ترفض عين حكمته "فردَّ عليَّ العين".

هناك كسرٌ لتواصل العين بموقع السياسة والسلطة، فحين كان ينظر لقصر الأبرشية ويتأمل ويدير عقله نحو ما يمكن إصلاحه بحكمته جاء سريعاً، ووجَّه النظرة إلى المفازات الرمزية إلى التيه والامتداد نحو المجهول، وكأنَّه بتوظيف حركة العين وأطرافها بين ماضيه وهو حاكم، ثم سرعة تحوُّلها نحو فضاءٍ مجهول آخر، يُحذر قومه ممَّا سيقع من المهالك، حين تخلَّوا عنه وعن العصبية والقبيلة والتفوا حول فتيان لا يملكون خبرة الفارس، كما أنَّ الشاعر في سياق غربته النفسية وألمه الجسدي وظَّف جسد الآخر الذين نُصِبوا عوضاً عنه، ليكشفَ عمق خسارته، مختاراً الوجه كي يُعزِّز موطن السخرية منهم "أرى وجه البغاة" ناعماً لهم بالحمير وبائع البغل والبغاة، وكلها جاءت في معرض رفضه لتبديل القائد الشجاع بقادات أقل شأناً منه، وهذا الموقف أظهر مدى الألم النفسي الذي واجهه الأحيمر في غربته.

وتبرُّز على جسد العنبري الغربية النفسية، ففي قوله (مجموعة من الشعراء، 1992: 225/1):

ولو كنتُ لا أخشى سوى فردٍ معشرٍ
لسرَّ قوادِي واطمأنَّت بلابلهُ
وسرتُ بأوطاني وصرتُ كأنِّي
كصاحبٍ ثقلٍ حطَّ عنه مئاقلهُ

تتجسَّم مشاعر الخوف التي تعكسها أمنيته "لو"، فخوفه وعدم اطمئنانه وأفكاره التي تملأ رأسه جميعها مرهونة بعودته للوطن وسكون جسده بقربه من عشيرته، وقد عزَّز المعجم هدوء النفس، فالفعل "سرتُ" المتصدر أمنية الشاعر للسير في وطنه بلا خوفٍ يكشفُ مدى سكون الجسد الخائف الذي كان ينتفض، فهو يشعر بأنَّ أحدًا يتتبع خطواته ويراقبه، فصار بعد أمن جسده يسير كمن رمى عن كتفه الأثقال، فاستقام الجسد في سيره بعد أن كان التلفت واستراق النظر يُتعبان خطواته ويكسران هيبة جسده.

يُعزِّق هذا المشهد النفسي اختيار الوحدة المعجمية "قر، اطمئن، بلابل"، ففي ملفوظ "قر" ما يدل على الاستقرار والسكون الذي يوازي حركة الجسد المستقيمة، و"اطمئننن البلابل" لها حمولاتٌ تقابل

حمولات الجسد، فحين يتخلص الرأس من الوسواس والفكر والحزن يتخلص الجسد من حركة التلفت والتلصُّص فيسكن ويكمل خطواته في سكون. أي: أنّ هناك تعالفاً بين المشاعر والعواطف النفسية وبين حركة الجسد، "فالمشاعرُ والأحاسيسُ والعواطفُ الدفينةُ لن تظهر على السطح، ولن تتعمق فتؤثر في نفوس المتلقين إذا لم يتم تجليتها جسدياً" (علواني، 2019، ص 247).

إنّ تخليّ القبيلة عن الشاعر اللص وهو في سجنه ومحاولة استعطفهم لمساعدته تُعدُّ من أفسى صور الغربة النفسية عليه ولها أثرها على جسده، يقول الخطيم المحرز في هذا السياق (مجموعة من الشعراء، 1992: 168/1):

وبيني وبعده من قبوركم قبيري	بني محرز أن تكنس الوحش بينكم
وأدفع عنكم باليدين وبالنحر	فقد كنتُ أنهي عنكم كل ظالم
بني محرز يوماً شددت له أزري	معنى، إذا خصم أدل عليكم
ورقم لسان لا عيب ولا هذر	بحد سنان يستعد لمثله

تُظهر الكناية في الأبيات "تكنس الوحوش" مدى الوحشة والفرقة التي بينه وبين قبيلته بسبب تخليهم عنه؛ ممّا كان له أثرٌ نفسي على الشاعر وزاد وتيرة الألم بداخله غربته وسجنه؛ ولأنّه أُصيب بخيبةٍ فيهم عمد إلى تذكيرهم بمكانته وأهميته لديهم موظفاً الجسد لكشف دوافعه ومبتغاه التعبيري؛ حيث عبر عن حمايته لهم من خلال جملة "أدفع عنكم باليدين وبالنحر" متخيلاً اليدين لقوتهم في حمل السلاح والنحر للدلالة على شجاعته فالبطل يُقدِّم ويواجه الأعداء بصدوره، مدعماً دفاعه عنهم بتصوير الجسد المتأهب في إزاره "شددت له أزري"، ويتعلق مع حركة الجسد في شدّ ملابس الحرب حركة اليد في "حدّ سنان"، فكلاهما أفعال تتكئ على الجسد القوي المحارب وتكشف مدى دقته وشجاعته في المواجهة.

ولا يكتفي في سبيل تذكيرهم بأفعاله الجسدية التي حمتهم من الأعداء وإنما يعمد إلى توظيف عضو اللسان "كعلامةٍ أخرى دفاعية عنهم؛ حيث نقش تاريخهم بقصائده ودافع عنهم بهجائه لأعدائهم.

3-3 الغربة الاجتماعية

تتجسّد الغربة الاجتماعية في "شعور الفرد بالانفصال عن جانبٍ أو أكثر من جوانب المجتمع، كشعور الانفصال عن القيم والأعراف والعادات السائدة في المجتمع، إضافة لما يصاحب ذلك من إحساسٍ بالألم والحسرة، أو بالتشاؤم واليأس والسخط والتمرد" (المبيضين، 2017، ص 24)، وكما يمثلها حنين الشعراء للصوص إلى مجتمع البداوة وتمسكهم بما سمّاه فيشر "الحنين إلى المجتمع الجماعي القديم" (فيشر، 1965م، ص 50) وقوانينه، فهم يحنون إلى طورٍ اجتماعي عتيق كانت القبائل تحي فيه أبناءها مهما جنوا من جنابات. أي أن الجسد أصبح متصلاً بالعلاقات الاجتماعية ويتغير بسببها، (شلنج، 2009،

ص261)، وقد أثرت الغربية الاجتماعية في سلوك الشاعر مقاتل بن رباح حين قال ناصحًا لسارق الإبل (مجموعة من الشعراء، 1992: 596/2):

إذا أخذتُ إبلًا من تغلبِ
فلا تشرق بي ولكن غربِ
ويع بقرحى أوبحوض الثعلبِ
وإن نسبت فاننسب ثم أكذبِ
ولا ألومتك في التنقبِ

ففي النصيحة يبدو أثر الغربية الاجتماعية على جسد اللص حين أمره بأن يُغيّر نسيه إذا ما سُئِل، وأن يُعطي وجهه ويتلثم وينتقب، أي: لا يترك من وجهه الذي هو علامة على هويته غير عينيه كيلا يُعرف. وقد شعر العنبري بسبب تخلي القبيلة عنه وطرده وإقصائه بأنه غريب منبوذ؛ مما انعكس على جسده فأصبح ضعيفًا ونحيلًا وبلا قيمة؛ حيث شبّه جسده بالسهم الذي لم ينصل فتحوّل إلى عصا في قعر الكنانة بلا فائدة (مجموعة من الشعراء، 1992: 224 / 2):

وأصبحتُ مثل السهم في قعر جبة
وأصبحت ترميني العدى عن جماعة
نضياً نضاً قد طال فيما فلاقله
على ذاك رام من بدت لي مقاتله

إن حركة الجسد الضعيفة البادية في صورة السهم الوحيد في كنانة الرامي، تؤكد أنّ الجسد مصدر الإشارة في جلاء المعنى المبتغى لدى الشاعر، وأنّ اللغة في الجسد متكررة على السلوك الخارج من الذات (سليمان، 2022، ص 31-35)، وعبره ينتقل الألم والحزن كاشفاً عن عمق الغربية التي يعيشها الشاعر. ويظهر في نصّ السمهري بن بشر الغربية التي يتقاسمها مع صديقه ابن أبيض بعد أن طردته عشيرته لسوء أفعاله (مجموعة من الشعراء، 1992: 47-46 / 1):

أعني على برق أريك وميضه
أرقت له، والبرق دون طمية
يشوق إذا استوضحت برقا يمانيا
وذي نجب، يا بعده من مكانيا!
ألم ترأني وابن أبيض قد حفت
بنا الأرض إلا أن نؤم القيافيا
طريدن من حيين شتى أشدنا
مخافتنا حتى عللنا التصافيا

تجلت في الأبيات صورة معاناة جسد الشاعر من غربته الاجتماعية عبر أساليب متنوعة أولها نسق البدء بالشوق للوطن، فالتصريح بفعل "الأرق" يرمز إلى مكابدة الجسد بحركة تقلبه واتصاله بالسهر وعدم النوم توقًا للمكان، وعزز ذلك تحديد أسماء المكان " طمية وذي النجب": فالذاكرة لا تفتأ تُذكره بموطنه وأهله وعشيرته. مردفًا ذلك باستحضار مخاطب غائب غير حاضر في المكان " أعني" تخفيفًا على نفسه من



ثقل وطأة الغربة، مجردًا من جسده جسدًا آخر لمحاورته ولاقتسام الألم ومعاناة الغربة الاجتماعية معه على طريقة الشعر العربي، فالتجريدُ هو "إخلاصُ الخطاب لغيرك، وأنت تريدُ به نفسك، لا المخاطب نفسه" (ابن الأثير، د.ت: 1/147)؛ ولأنَّه قصد ذاته استعمل الجملة الإنشائية الطلبية؛ حيث طلب "الإعانة"، وفيها علامة على عمق الحزن الذي يتلبس جسده المغترب المحتاج في غربته للإنقاذ والمساعدة.

واستمرَّ الشاعرُ في تكاشفيَّةِ مدروسة في تغييب جسده ومحاوره جسد رفيقه الغائب، متكأً على جارحة العين " ألم ترَّ ليفتح باب حكايته مع الغربة، وهنا يقرن الرؤية بالاستفهام ليضيف إليها عمقًا دلاليًا وقوةً للتأثير على خطابه.

ومكمن النظر هو عمق الغربة والذي تمثّل في شرح وضعه الآتي مع صديقه " ابن الأبيض " بعد أن طردًا فهما يمشيان في الفيافي، ولكن مشيتهما تختلف عن مشية غيرهما، فحركة جسدهما حركة مقصودة من حيث المشي بتؤدة وهدوء، والإشارة للمشيّة دالٌّ على فعل الحذر الذي فرضته عليهم الصحراء والبُعد عن الأهل، وهذا جزءٌ من التعبير عن غربة الجسد الاجتماعية.

وفي مستوى آخر يعترف الشاعر للجسد الآخر / المخاطب بأنّه وصديقه " طريدين "، وهي لفظةٌ دالّةٌ على وضعهما الاجتماعي، مبيّنًا من خلالها أنّ بُعده عن عشيرته جعله يتمسك برفقة ابن الأبيض المشارك له في اللصوصية والنهب والهروب والمطاردة.

ونخلصُ من مشهدِ المحاورّة إلى أنّ البُعد الدلالي المتمثل في المعجم الجسدي المتصل بالرؤية "أريك، استوضح، ترى" والمتصل بحركة تفاعل الجسد "أرق، خفت، نؤم" مسكون بتمثلات الجسد، فالرمزُ وسيلةٌ من وسائل التواصل باعتماد الإيماءات والإشارات والحركات للدلالة على أحداث اجتماعية وأحوال عاطفية وشعورية مختلفة (الزناد، 2014، ص 246).

المبحث الثاني: الجسد وذات الآخر

1- المرأة

يحضّر الجسدُ في سياق الحديث عن المرأة بسياقاتٍ متنوعة، منها ما هو ماديٌّ محسوس كأن يتغزل الشاعر بالعين أو الوجه والخد، ومنها ما هو معنويٌّ كرفيقة له في سجنه وأنيسة له في وحدته. وقد حضر جسد المرأة في السياق الاجتماعي كعلامةٍ على الثأر والدفاع عن الشرف، فهذا هو ابن الحرّ يُهدد المختار وأصحابه بالقتل بعد أن أسروا زوجته ووضعوها في السجن (مجموعة من الشعراء، 1992: 1/262):

أَلَمْ تَعْلَمِي يَا أُمَّ تَوْبَةَ أَنَّنِي عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ غَيْرُ بَلِيدٍ
هُمُ هَدَمُوا ذَارِي وَقَادُوا حَلِيلَتِي إِلَى سِجْنِهِمُ وَالْمُسْلِمُونَ شُهُودِي
وَهُمُ أَعْجَلُوهَا أَنْ تَشُدَّ خِمَارَهَا فَيَا عَجَبًا هَلِ الزَّمَانُ مُقِيدِي

فَمَا أَنَا بِإِينِ الْحُرِّانِ لَمْ أُرْعَهُمْ بِخَيْلِ تَعَادَى بِالْكَمَاءِ أَسْوَدِ

فالشاعر يفتتح القصيدة بمخاطبة زوجته "أم توبة" تأكيداً لأهميتها في سياق القصيدة التي جاءت مُجَلِّية سبب الهجوم على العدو ومحاربتهم؛ حيث ذكر الشاعر قبل أن ينتقل لتهديدهم أنّ أفعالهم في التعدي على داره هي الدافع لإعلان الحرب عليهم. وقد بيّنت الأفعال "هدموا قادوا، تشدّ" المتصلة بجسد المرأة على انتهاك جسد المرأة والتعدي عليه؛ لذا جاء خطاب الشاعر لإعادة الجسد وصونه وحمايته من الآخر، فهو في العُرف الاجتماعي رمزٌ لقوة الشاعر وقبيلته ومنعتها وعزّتها، وتركها في السجن هو كسر لكرامتهم. ويقرنُ ملفوظ "الخمارة" اقتراناً وثيقاً بستر الجسد، وإضافة جملة "هم أعجلوها" فيها ما يؤمى إلى سقوط الستر عنها. وهذا دافعٌ للشاعر لإشهار الحرب وإظهار قوته.

وفي سياق الحديث عن المرأة قد يغيبُ الجسد المادي في حيز القيمة الجمالية، فينوبُ عنه بدائل جسدية ذات دلالات حسية كالثوب والخلخال والمسوك والخمار أو بدائل مجردة غائبة، وهي "البدائل التي لا تعتمد على وسيطٍ حسيّ من الجسد المرغوب، وإنّما تسعى إلى استحضار صورته بما يتوقّر لدى الجسد الراغب، فيتخذُ الجسد أحياناً صورة الطيف والخيال يجردهما من المخيلة" (النخلي، 2012، ص 336) عامداً إلى الكشف عن الجسد الخفي، من خلال الحلم وتمثيلائه، فيأتي جسدُ المرأة زائراً أو طارفاً أو نازحاً أو سارياً للشاعر يُوقظه من نومه ويقاسمه أرقه، ولاسيما في سياق السجن، حيث تُعدُّ ظاهرةً واضحة؛ إذ نلاحظُ تعدد سياقات استحضارها فتأتي تارةً طارقة، أو زائرة وساخرة، وتارةً عاذلة، وأخرى محبوبة، أو زوجة. وعلى سبيل الشاهد، يقول السميري (مجموعة من الشعراء، 1992: 40/1):

أَلَا طَرَقْتَ لِيَايَ وَسَاقِي رَهِينَةً بِأَسْمَرَ مَشْدُودٍ عَلَيَّ ثَقِيلُ
فَمَا الْبَيْنُ يَا سَلْمَى بِأَنْ تَشْحَطَ النَّوَى وَلَكِنَّ بَيْنَنَا مَا يُرِيدُ عَقِيلُ
فَإِنْ أَنْجُ مِنْهَا أَنْجُ مَنْ ذِي عَظِيمَةٍ وَإِنْ تَكُنِ الْآخِرَى فَتِلْكَ سَبِيلُ

يستدعي الشاعر طيف محبوبته ليخلع الخوف الذي بداخله جرّاء قُرب موته على ذلك الطيف، مصرحاً بمواجهه، فهو بين أمرين لا يلتقيان: إمّا حياة / أنجو، وإمّا موت/ القتل؛ ولأنّه في ذروة الخوف استحضر طيفها ليكسر المكان المغلق حوله ويتجاوز مأزق التفكير في نهاياته التعيسة، ورغبةً في الاتصال بالأمل فهي تمثل العالم الخارجي والحرية والانطلاق التي يتوقُّ لها السجين.

ويظهر تأثيرُ جسد المرأة الحسي على جسد الشعراء اللصوص في سياق الحبِّ على شكل صورٍ متعددة من مثل: نحول الجسد والمرض وتلف الكبد وألم العين، ومن صور ذلك قول الشاعر (مجموعة من الشعراء، 1992: 433/2):

صَدَّتْ فَأَمْسَى لِقَاؤَهَا حُلْمًا وَاسْتَبَدَلَ الطَّرْفُ بِالْدُمُوعِ دَمًا

وَسَلَّطْتَ حُمَّهَا عَلَى كَيْدِي فَأَبَدَلْتَنِي بِصِحَّةٍ سَقَمًا
وَصِرْتُ فَرْدًا أَبْكِي لِفُرْقَتِهَا وَ أَقْرَعُ السِّنَّ بَعْدَهَا نَدَمًا

فجسد الشاعر يظهر معطوبًا بفعل جسد حبيبته التي صَدَّت عنه، فما كان منه إلا أن تحوَّلت العين إلى جمرةٍ كالدم، وأضحى الجسد بفعل تلف الكبد ناحلاً مريضاً، والنفْسُ في ندمٍ مستمر، دلَّ عليها استعمال الكناية "أقرع السن".

واستعمال انعطاب الكبد بفعل الحبِّ وصدِّ المحبوبة يتكرر في أشعارهم، ومن ذلك قول ابن النطاح (مجموعة من الشعراء، 1992: 427/2):

فَلَا كَيْدِي تَبْلَى وَلَا لَكَ رَحْمَةٌ وَلَا عَنْكَ إِقْصَارٌ وَلَا فِيكَ مَطْمَعٌ

وإن كان صدُّ جسد المحبوبة له تأثيرٌ مدمرٌ على جسد المحبِّ، فإنَّ الشوقَ والقربَ يتركان علامة على الأجساد (مجموعة من الشعراء، 1992: 411/2):

قَالَتْ عَنَانٌ وَأَبْصَرْتَنِي شَاحِبًا: يَا بَكْرُ مَا لَكَ قَدْ عَلَاكَ شُحُوبٌ
فَأَجَبْتُهَا يَا أُخْتُ لَمْ يَلِقَ الَّذِي لَا قَيْتٌ إِلَّا الْمُبْتَلَى أَيُّوبُ
قَدْ كُنْتُ أَسْمَعُ بِالْهَوَى فَاظْنُهُ شَيْئًا يَلْنُذُ لِأَهْلِهِ وَيَطْيِبُ
حَتَّى ابْتَلَيْتُ بِخُلُوهِ وَبِمُرِّهِ فَالْحُلُومِنْهُ لِلْقُلُوبِ مُذْيِبُ

تُبرِّزُ الأبيات جسد الشاعر شاحبًا مريضًا كردة فعلٍ على تغلغل الحبِّ بقلبه، وتضخيمًا لمشهد الألم الذي أصاب جسده، فاستحضر تجربة جسد آخر مُقدس هو "أيوب" عليه السلام مع المرض، وعلى الرغم من اختلاف التجريبتين فإنَّ الشاعر نجح في توظيفها كرمزٍ على هلاك الجسد والصبر على ذلك، فهو يرمزُ من خلال توظيف جسد النبي أيوب إلى وصوله بفعل جسد المحبوبة لمرحلة الابتلاء والمرض، والصبر على ذلك حُبًّا.

وقد وصف الشعراءُ اللصوص أجساد محبوباتهم بأجساد الأطباء والقطا والمها، وربطوا جمالهن الحسِّي بالشمس والنباتات الرطبة بشكلٍ مباشرٍ وآخر ضمني، ومن ذلك قول الشاعر (مجموعة من الشعراء، 1992: 536/2):

أَعَالِي مَا شَمْسُ النَّهَارِ إِذَا بَدَتْ بِأَحْسَنَ مَمَّا تَحْتَ بُرْدِيكَ عَالِيَا

إنَّ تفوق نور جسد المحبوبة على نور الشمس الكونية مؤشِّرٌ على وظيفة الجسد بقلب الشاعر، فهو ينهض بقهر الظلمة بداخل قلبه ويبعث الحياة والدفء والسكون. إنَّ المقارنة بين النورين ما هي إلا إشهارٌ بالاستئناس والبهجة في حضور جسد المرأة.

2- المهجو

يُوظَّفُ الشعراء اللصوص الجسد بأعضائه في سياق الهجاء بدافع التندر أو التنكيل والازدراء والاستنقاص من المكانة، ومن ذلك استعمال الأنف في الهجاء لصلته العلاماتية بالعزة والرفعة والمكانة، وإذا عُيِّر المهجو بجده فإِنَّ في ذلك اختراقاً لمنعته وإسقاطاً لهيبته، وفي ذلك يقول عبيد الجعفي (مجموعة من الشعراء، 1992: 271/2):

أَتَانِي وَعَيْدُ ابْنِ الزُّبَيْرِ فَلَمْ أُرْعَ وَمَا مِثْلُ قَلْبِي بِالْوَعِيدِ يُرْوَعُ
فَلَا تَرْمِيَنِي بِالْوَعِيدِ فَإِنِّي سَأَتْرُكُ مَا تَهْوَى وَأَنْفُكَ أَجْدَعُ

ساخراً من وعيده، ومؤكداً بأنه لا يخاف، مستحضراً "القلب" لمجاورته العلاماتية للخوف ومستقصداً جارحة الأنف هدفاً لتهديده بالجدع، ويحمل ملفوظ الجدع رمزية عالية لما فيه من إشارة لعجز الجسد الذي اخترقه الخصم وشوّهه وكسر عزته وحصانته بقطعه.

وكانت الشفة المشقوقة وقصر العنق واليدين مثار هجاء عند الشعراء اللصوص، فهي هو الكلابي يهجو عليّة الكلبية ويُعيّرُها بأجساد أبنائها (مجموعة من الشعراء، 1992: 513/2):

يَا قَبَّحَ اللَّهُ صِيبِيَانَا تَجِيءُ بِهِمْ أُمُّ الْهَنْبِيرِ مِنْ زَنْدٍ لَهَا وَاوِي
مِنْ كُلِّ أَعْلَمَ مُنْشَقٍ مَشَافِرُهُ وَمُؤَدِّنٍ مَا وَفَى شِيبَرًا بِمِشْبَارِ

فالشاعر يهجو الكلابية، بأنها تنجب أولاداً ضعفاء، مُكنياً بأسلوب التلطف عن "رحمها" بلفظ "الواري" مُشبهاً لها بالضعف، وموظفاً الشكل الخارجي للوجه لزيادة الإقذاع؛ حيث يُعيّرُها بشفة ابنها المشقوقة ويقصر عنقه وضيق منكبيه مع قصر ألواح يديه.

واتصلاً بالفم يهجو حريث الطائي بني ثعل بلكنتهم وطريقة حديثهم (مجموعة من الشعراء، 1992:

149/1):

بني ثعل أهل الخنا ما حديثكم لکم منطِقُ غاد وللناس منطِقُ
كأنكم معزى قواصح جرة من العي أو طير بخفان ينعقُ

منتقصاً منهم مشبهاً بطريقة كلامهم "بمعزى تجتر، أو طير بخفان تنعق، يعني: بالطير الغراب، ليكون أشأم، والقلوب من ذكرها أنفر" (المرزوقي، 1424، ص 33).

ولأنّ اللحية جزءٌ من الرجولة والشرف والبطولة، اتخذها بعض الشعراء غرضاً للنيل من المهجو واستلاب الفضائل النفسية منه (الشمري، 2015، ص 86)، ومن ذلك قول عبيد الله بن الحر (مجموعة من الشعراء، 1992: 280/1):

ألم ترقيساً قيس بن عيلان برقعت لِحَاهَا وَبَاعَت نَبْلَهَا بِالْمَغَازِلِ

على أنهم شمط كأن لحاهم لحياء تيوسٍ حلئت عن مناهل
ويظهر الازدراء من خلال صورة اللى المرقعة، فيها صلة بتغطية الوجه كالنساء، قاصداً بقاءهم في
البيت وجبنهم حتى بلغ فهم الجبن أن باعوا نبالهم وبدلوا بالقطن، ويستمر ابن الحر بتوظيف اللحية في
الهجاء مشبهاً لحياء القوم بلحياء التيوس، إشارة إلى عدم فائدتها وبطلان مفعولها في سياق البطولة والرجولة
والقوة، وزيادة في التحقير كزر مفردة " اللحية" في عجز البيت رابطاً لها بمشهد ذل حين تطرقت تلك التيوس
من مورد الماء، وهو مشهدٌ يومئ إلى الذل والمسكنة التي وصلوا إليها. وكأن اللحي التي يملكونها لا قيمة لها إذا
حضروا مع الرجال الشجعان.

وفي ذم البخل نلحظ توظيف الشعراء للصوص للبطن أو اليد، ومن الشواهد على ذلك قول فضالة
بن شريك (مجموعة من الشعراء، 1992: 585/2):

إذا جئته تبغي القرى بات نائماً بطيئاً وأمسى ضيفه غير نائم
أناس إذا ما الضيف حل بيوتهم غداً جائعاً عريان ليس بغانم

فالشاعر بغية الإشهار ببخل المهجو جسده على هيئة رجلٍ ممتلئ البطن، يبيت بطيئاً حتى التخمة
مقابل جسد الضيف الجائع العطشان، وفي المقابلة بين الجسدَيْن رمز إلى البخل؛ ولأن الجسد يمثل مكن
القوى الفاعلة وقادر على اكتشاف الدواخل النفسية من خلال الأفعال والتصرفات (الصالحي 2014، ص
289) اختار الشاعر وصف جسد الضيف بالجوع وعدم الإكرام فكان الهجاء منطويًا على وصفه بالدناءة
والخسة.

3- الممدوح

باستقراء نصوص الشعراء للصوص تبين أن أكثر عضوٍ من الجسد ورد في سياق المدح هو " اليد"
لعلاقتها بالكرم والعطاء والسخاء، وهي من القيم التي اعتادت الذهنية الشعرية على استحضارها في الممدوح
مقرونة باليد. ومن تلك الصور، قول بكر بن النطاح (مجموعة من الشعراء، 1992: 423/2):

له راحةٌ لو أن معشارَ جودها على البصرِ صارَ البزُّ أُنْدَى مِنَ الْبَحْرِ

مبتدأً خطابه بانتخاب لفظ الراح لما فيها من الإيحاء بالسخاء وباتساع العطاء، وفي سبيل إثبات كرم
الممدوح حدّد النسبة " معشار" على صيغة مبالغة؛ تزيّداً في وصف كرمه، وإقناع متلقيه ومحاكجته بهذه
النسبة الكبيرة جاء بأن لتوكيد جوده الذي سيغيّر طبيعة الأرض ويحوّلها بندي الكرم إلى بحرٍ رطب.
واليد رمزٌ للكرم في قول العنبري (مجموعة من الشعراء، 1992: 233/2):

جآدت بها عند الوداع يمينه كلتا يدي عمر الغداة يمين

لقد حدّد الشاعر اليد " اليمين" في وصف العطاء؛ لما لليد اليمين من فضائل وتمايز عن الشمال في الثقافة العربية، ثم عاود وصف اليدين باليمين، مغايراً للطبيعة، قاصداً بالتحول إلى تعميق معنى الكرم مع إضافة سمت التواضع عليه، وكأنّه يشير إلى أنّ الممدوح يُعطي بيمينه دون أن تدري شماله؛ لأنّ لا شمال له، فالعطاء رغبةً في العطاء لا للتباهي، والعطاء في لحظة "الوداع" أكثر تأثيراً في خطاب المدح بالكرم، فحين يُعطي ناقته وهو مغادرٌ وفي أمسّ الحاجة لها فإنّ ذلك دالٌّ على أصالة نفسه وتأصل الكرم بداخله.

وقد يعبّر عن اليد بجزءٍ منها كقول الشاعر (مجموعة من الشعراء، 1992: 430/2):

كريمٌ إذا ما جئتَ للخيرِ طالِباً حباك بما تحوي عليه أنامله
ولو لم تكن في كفه غير نفسه لجاد بها فليتنق الله سائله

وقد يصلُ وصف الكرم بوساطة اليد المدماة إلى حدٍّ أن يصلَ إلى الأعداء كما قال الكلابي (مجموعة

من الشعراء، 1992: 499/2):

رجالٌ بأيديها دماءٌ ونائلٌ يكادُ على الأعداء أن يتحلّبوا

فاليُدُ موصوفةٌ بالكرم، ف"النائل" المراد به العطاء؛ ولأنّه كرمٌ غير معهودٍ تجاوز به إلى الأعداء متخييراً لفضلة " التحلّب" لوصف مقدار الإحسان وغزارته الذي لا تحدّه الحدود، فاليدُ يجري بها السخاء سيلاً. والوصف بالكرم لا يقف عند استعمال جارحة اليد وإنّما في الجسد ما يمكن أن يدلل على ذلك، ولاسيما إن اتّصل الأمر بالإطعام والأكل؛ حيث نجد من الشعراء من يصف بطون الممدوح بالطيان، أي: أنّها بطون جائعة تؤثر الناس بطعامها وشرابها.

ويحضر الوجه في سياق المدح منيراً ومضاءً (مجموعة من الشعراء، 1992: 74/1) رامراً بذلك لطهارة

النفس وزكاء الأصول (مجموعة من الشعراء، 1992: 741):

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظّم الجزع ثاقبه

وإمعاناً في وصف نقاء أصولهم وصفاء أحسابهم جعل نور الوجه قوياً حدّاً أن يضيء دُجّة الليل،

وكفياً بأن يحقق للناظم رؤية ثقب الخرزة الصغيرة.

كما يُوظّف الوجه للمدح بعراقه النسب (مجموعة من الشعراء، 1992: 61/1):

أتى عهدُ الإمارة من عقيلٍ أغرّ الوجه ركب في النواصي

والوجه دالٌّ شعري على الكرم (مجموعة من الشعراء، 1992: 376/2):

يُعطي الجزيل ولا يرى في وجهه لخليله من ولا شتم

واستجلاب الوجه لأجل إظهار جُود الممدوح قام بوظيفة جمالية؛ حيث عكس سخاء المُعطي وأريحيته من خلال ملامح وجهه التي لا يُرى عليها أثر المنيّ أو الشتم أو الامتعاض، فالوجهُ يختزل كمال الجسد وكمال العطاء.

ويمدح الشاعر اللص قومه بالفصاحة موظفًا عضو اللسان للدلالة على ذلك (مجموعة من الشعراء، 1992: 80/1):

لكم نائل غمروأحلام سادةٍ وألسنةٌ يوم الخطابِ مسالِقُ

فاللسان بحمولاته الثقافية كشف عن قوة قومه في الدفاع عن أنفسهم في أيام الخطوب فهي حادة وقوية، لها أثرٌ على جسد الأعداء قبل النفس.

4- المرثي

قصائد الرثاء قليلة في شعر اللصوص، وعليه؛ فإنَّ حضور الجسد بات قليلاً إلا أنَّ هناك بعض النماذج التي ظهر فيها الرثاء متعالقا بالجسد، ولاسيما قصيدة مالك بن الربيب الشهيرة في رثاء نفسه (مجموعة من الشعراء، 1992: 80 / 1) التي كشفت عن جسدٍ مغتربٍ وحزينٍ قلقٍ خائفٍ، فمن خلال تكثيف أفعال متصلة بالجسد " التفتُّ، تقنعت، يبكي، جراني " نلمس فجيعته الجسد وخوفه من الموت في الغربة وحيداً.

كما يتسع صوت الجسد الجنائزي حين تتكى القصيدة على العين، من خلال ترديد مشهد البكاء عبر صورة بكاء السيف والرمح ثم بكاء فرسه، مستحضرًا في صيغة استفهامية شاعر زوجته الباكية والتي يطلبُ منها فيما بعد زيارة جسده الثاوي في القبر. ويمتدُّ البكاء ليصلَ إلى السماء التي ستمطر بعينٍ غزيرة عليه، مواصلاً استحضار العين الباكية من خلال مشهد النسوة البواكي مهن: أمه وأخته وخالته وبقية النسوة اللاتي يعرفنه. وفي استجلاب " بكاء العين " في مواطنٍ كثيرة قام الشاعر يُوظِّفها من أجل " أن يُشكّل لنفسه صورة نقية تمسحُ الماضي الذي يعجُّ بالنهب والفتك واللصوصية، يريد أن يستقبل الموت بصورة تليق به: رجلاً شجاعاً، شهيداً " (باقازي، 1987، ص 96).

وحين رثى المرار الفقعي أخاه بدر بن سعيد وصَفَه ببشاشة الوجهِ وتهلَّله، يقول في ذلك (مجموعة من الشعراء، 1992: 383/2):

إذا سلّم الساري تهلّل وجهه على كل حالٍ من يسارٍ ومن عُسرٍ

وعلى المعهود في الرثاء استكمل الشاعر توظيف الجسد عبر استحضار البكاء (مجموعة من الشعراء، 1992: 383/2):

إذا خَطَرَتْ مِنْهُ على النفسِ خَطَرَةٌ مَرَّتْ دمعَ عَيْني فاستهَلَّ على نَحْري

وماكنتُ بگَاءَ ولكنْ مهيجني على ذكره طيبُ الخلائقِ والذکرِ

ثمة نصوص رثائية للشاعر بكر بن النطاح يرثي فيها أصحابه، حضر فيها الجسد موطنًا للمديح، فالوجه كالبدن واليد كريمة في العطاء والعين تسحُّ بالدمع، ومن نصوصه الأخرى (مجموعة من الشعراء، 1992: 434/2):

يا عينُ جُودي بالدموعِ السِجَامِ على الأمير اليمانيِّ الهُمَامِ
لا تدخري الدمعَ على هالكِ أيتم إذ أودى جميع الأنامِ
طابَ ثرى خلوانٍ إذ ضمنتُ عظامه سقيًا لها من عظامِ

وفي رثاء فضالة بن شريك ليزيد بن معاوية كان خطاب الفقد متصلًا بجسد النساء؛ حيث ركز على صورة النساء البواكي من خلال وصف ضرب الخدود ولطم الوجوه (مجموعة من الشعراء، 1992: 580/2):

وإنَّكَ لَوَرَأَيْتَ بُكَاءَ هِنْدٍ وَرَمْلَةً إِذْ تَصُكَّانِ الْخُدُودَا
فَرَدَّ شُعُورَهُنَّ السُّودَ بِيضًا وَرَدَّ وَجُوهَهُنَّ الْبَيْضَ سَوْدَا
بَكَيْتَ بُكَاءَ مُعْوَلَةٍ حَزِينٍ أَصَابَ الدَّهْرُ وَاحِدَهَا الْفَقِيدَا

ويظهر مدى عمق الفقد في الطباق بين صورة التحولات على جسد المرأة ولاسيما الوجه الذي خصّه بالبكاء، فضلًا عن وصف تحوّل لونه من الأبيض المشرق إلى السواد المعتم، رامرًا بذلك لشدة الحزن الذي بلغنه. وقد جسّد فجيعة الفقد بالتركيز على اللون، فالوجه تحوّل من البياض إلى السواد في مقابل تحوّل الشعر من السواد للبياض وكأنّ لون الجسد هو العاكس الحقيقي للون المصاب، قاصدًا بذلك إظهار مدى مكانة المرثي وعمق الألم الذي أصاب من حوله بغيايه.

النتائج:

تبعنًا في هذا البحث ثيمة الجسد في أشعار اللصوص بمساقين: أحدهما خاصٌ بالجسد والذات الشاعرة، وقفنا فيه على أبرز التمثّلات للجسد، منها: الجسد الشجاع وفيه اتضح أنّ الشاعر اللص يفخر بجسده الشجاع الذي يواجه به العدو وأهوال الحروب والمطاردات والأسر والسجون وأهوال الطبيعة ببسالة، موظفًا اليد والعين والقوة البدنيّة والثبات النفسي كي يعزّز صورته أمام متلقّيه. وفي مضمار دفاع الشاعر اللص عن نفسه من خلال إرسال رسالة إشهارية لأعدائه حضر الجسد القوي في نصوصه كعلامة واضحة على بطولته.

وإن تمايزت أجساد الشعراء اللصوص بالقوة والشجاعة فإنّها نجدُ صورًا أخرى تتكامل معها وتتجاوزها إلى غير المؤلف عن الأجساد الطبيعية؛ حيث تحضر في نصوصهم صورًا لأجساد تتآخى مع الجن

وتتحالف مع الوحوش، وتصحب الذئب وتقاتل النمر والليوث وتأنس بالغول، خارقة بذلك الطبيعة البيولوجية للجسد الإنساني.

وفي مساق سيرورة الجسد أظهرت أشعار اللصوص صورةً أخرى لبطولة أجسادهم تمثلت في تحملهم للكثير من الصعوبات والآلام المتجسّدة في قلة النوم والتعرض للضرب والجلد والفقر والجوع. وفي ظل الاحتفاء بالجسد البطولي نجد الشعراء اللصوص يفخرون بالطول وسرعة العدو ونحول الجسد واللون المصطبغ بلون الصحراء، والنسب العريق وصفاء الدم.

وأظهر تتبع ثيمة الجسد أنّ الشعراء اللصوص قد عانوا من المرض والجوع، ومن أسر القبائل لهم والرمي بهم في غياهب السجون، وعبروا عن ذلك الألم الذي مسّ أجسادهم بضروبٍ من المعاني المترشحة بالوجع والشجن. فنجد وصفًا عميقًا لأجسادهم المعدّبة وعليها آثار الدم والضرب في السجون والأسر، ونجد من اشتكى عطب يده وبترها، فأثّر ذلك على حياته ونفسيته. علاوة على ذلك أظهر تتبع ثيمة الجسد معاناتهم من الأمراض وضعف الجسد والكبر.

كما أنّ الجسد المغترب هو أحد أهم صور الأجساد في مدونة الشعراء اللصوص؛ حيث عانوا بفعل الغربة والابتعاد عن ديارهم من الغربة المكانية والغربة النفسية والاجتماعية.

أمّا المساق الثاني في البحث فتموضع في مداينة الجسد والآخر؛ إذ ظهرت صورة جسد المرأة جليّة عبر حديثهم عن الحبّ والتغزل بعين المرأة أو نحرها وخدودها وجمالها الذي يشبه جمال الظبي والشمس، كما ظهر في سياق الحديث عن جسد المرأة استحضارًا للطف والخيال لاسيما في أشعارهم التي قيلت في السجن.

وفي خطاب المهجو حضر الجسد بدافع التندر أو التنكيل والازدراء والاستنقاص من المكانة، ومن ذلك استعمال الأنف في الهجاء لصلته العلامانية بالعزة والرفعة والمكانة، ووظف الشعراء اللحية والوجه للانتقاص من مكانة المهجو وشجاعته، وذم بخله.

في استقراء نصوص الشعراء اللصوص تبين أنّ أكثر عضو من الجسد ورد في سياق المدح هو "اليد" لعلاقتها بالكرم والعتاء والسخاء. وأمّا في خطاب المرثي فإنّ الشعراء يستحضرون جارحة العين وملحقاتها كالبكاء والنظر أكثر من أي عضوٍ آخر. كما يُوظفون الوجه للتعبير عن الشوق للمرثي.

المراجع

ابن الأثير، ضياء الدين. (د.ت). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (محمد محي الدين عبد الحميد، تحقيق). المكتبة العصرية. ابن الأثير، مجد الدين. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر (محمد محي الدين عبد الحميد، تحقيق؛ ط.1). المكتبة العلمية.

الأسعد، حكمة شافي. (2021). الأنسنة في شعر ما قبل الإسلام (ط.1). مركز أبو ظبي للغة العربية.



- باقازي، عبد الله. (1987). *رثاء النفس في الشعر العربي* (د.ط.)، مكتبة الفيصلية.
- البشير، إيمان. (2010). *الشعراء اللصوص في العصر الجاهلي دراسة وصفية تحليلية* [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة أم درمان.
- البغدادى، عبد القادر. (1997). *خزانة الادب ولب لباب لسان العرب* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.4). مكتبة الخانجي.
- بكار توفيق. (2009). *شعريات عربية* (ط.2). دار الجنوب للنشر.
- البوعمراني، محمد. (2016). *استعارة القوة في أدب جبران خليل جبران مقارنة عرفانية* (ط.1). مكتبة علاء الدين.
- البياتي، عادل جاسم. (1972). *الحارث بن ظالم المري جمع نصوصه. مجلة الآداب*، (15)، 343-390.
- التريزي، يحيى بن علي. (2001). *شرح ديوان الحماسة* (محمد عبد الحميد، تحقيق؛ ط.1). دار القلم.
- التميمي، فاضل. (2015). *البنية المجاورة الرمزية وأبعادها في شعر الصعاليك والفتاك حتى نهاية العصر الأموي. مجلة ديالى كلية التربية للعلوم الإنسانية*، (66)، 387-410.
- الثبيتي، خلف سعد. (2014). *صورة المرأة في شعر الأسر والسجن* (ط.1). مطبوعات السروات.
- ثعلب، أحمد بن يحيى. (1948). *مجالس ثعلب* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.2)، دار المعارف.
- الجلبي، أن تحسين. (2007). *الجن والغول في شعر عبيد بن أيوب العنبري. مجلة التربية والعلم*، 14 (4)، 61 – 75.
- الجلبي، أن تحسين. (2017). *العجائبي في الشعر العربي القديم* (ط.1). دار غيداء.
- ابن جني، عثمان. (د.ت). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق؛ ط.4). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حمدواوي، جميل. (2016). *نظريات النقد الأدبي والبلاغة* (ط.1). دار النايفة.
- حيمدوش، لينا. (2022). *العلاقات الجسدية والصورة عند رولان بارت. مجلة جامعة تشرين كلية الآداب والعلوم الإنسانية*، 44 (6)، 31-44.
- الدليبي، جمانة محمد. (2020). *المهمش في شعر عبيد بن أيوب العنبري. مجلة لارث للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية*، (37)، 32-41.
- دهمان، أحمد، والحريين، عبيد الله. (2002). *أناشيد البطولة وآلام الندم دراسة نقدية* (د.ط.). اتحاد الكتاب العرب.
- الديوب، سمر. (2007). *جماليات التصوير الفني عند الشعراء اللصوص في صدر الإسلام والعصر الأموي. مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*، 31 (73)، 11-45.
- ربايعة، موسى سامح. (1995). *ظاهرة التجريد في نماذج من الشعر الجاهلي. مجلة الدراسات "العلوم الإنسانية"*، 22 (2)، 735-760.
- الركابي، فليح. (2016). *التشكيل الدرامي في الخطاب الشعري العربي* (ط.1). دار أمل الجديدة.
- زكريا، أحمد بن فارس. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الفكر.
- الزمر، أمل. (2021). *سيمائية الجسد في الشعر الجاهلي* (ط.1). مؤسسة أروقة للدراسات والنشر.
- الزناد، الأزهر. (2014). *اللغة والجسد* (ط.1). دار نيبور.
- أبو زيد، أشرف أمين. (2020). *سيمياء الجسد في شعر الفرسان الجاهلية. مجلة الأزهر حولية كلية اللغة العربية بجرجا*، (8)، 24-7798.



- أبوز، زوليخة. (2020). الصورة الإشهارية من حدود التعيين إلى انفتاح التأويل، في حسن مسكين، تحرير، التحليل السيميائي للخطاب الإشهاري، ص ص 230، 233، دار شهريار.
- سليمان، بسمة. (2022). *الجسد والسرد من الإيروسي إلى الموبوسوي* (ط.1). دار الخريف للنشر.
- شلنج، كرس. (2009). *الجسد والنظرية الاجتماعية* (منى البحر، ونجيب الحصادي، ترجمة؛ ط.1). دار العين.
- الشمري، ثائر. (2015). هجاء اللحي في العصر العباسي. *مجلة كلية التربية للعلوم التربوية والإنسانية*، (24)، 86-106.
- الصالح، هجران. (2014). *فكرة الجسد من الموروث الحضاري إلى فلسفة نيتشة* (ط.1). دار الفرقد.
- طريقي، محمد نبيل. (2004). *ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- عبد السلام، فاتح. (1999). *الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته* (ط.1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عبيد، محمد صابر. (2007). *شعرية الحجب في خطاب الجسد* (ط.1). المركز الثقافي العربي.
- علواني، أحمد. (2019). *الجسد بين التخييل السردى والنسق الثقافى* (ط.1). دار الناغية.
- عليبي، رضا عبد الله. (2017). *شعرية الذات: آليات إنتاج المعنى في الشعر العربي* (ط.1). دار زنب.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت)، *العين* (مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي تحقيق؛ ط.1). دار ومكتبة دار الهلال.
- فيشر، أرنست. (1965). *ضرورة الفن* (ميشال سليمان، ترجمة؛ ط.1). دار الحقيقة.
- قريرة، توفيق. (2015). *الشعرية العرفانية مفاهيم وتطبيقات على نصوص شعرية قديمة وحديثة* (ط.1). دار نهى للطباعة.
- لحميداني، حميد. (2014). *سحر الموضوع* (ط.2). أنفو برانت.
- لوروتون، دافيد. (1993). *أنثروبولوجيا الجسد والحداثة* (محمد عرب صاصيلا، مترجم؛ ط.1). المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- لوروتون، دافيد. (2014). *سوسولوجيا الجسد* (عياد بلال، إدريس المحمدي، مترجم؛ ط.1). دار روافد.
- مارزانو، ميشيلا. (2012). *معجم الجسد* (حبيب نصر الله، ترجمة؛ ط.1). دار مجد.
- المبخوت، شكري. (2009). *توجيه النفي في تعامله مع الجهات والأسوار والروابط* (ط.1). دار الكتاب الجديد.
- المبيضين، نديم. (2017). *الاعتزاز وتحدياته عند الشعراء الفرسان في العصر الجاهلي* [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، جامعة مؤتة، الأردن.
- مجموعة من الشعراء. (1992). *أشعار اللصوص وأخبارهم* (عبد المعين الملوحى، تحقيق؛ ط.2)، دار الحضارة.
- محمود، عبد المطلب. (2003). *الابداع والابتداع في أشعار فتاك العصر الأموي* (ط.1). منشورات اتحاد كتاب العرب.
- المرزوق، أحمد جمال. (2023). *التناسل النسقي في رائية الأحيمر السعدي: قراءة ثقافية تحليلية*. *مجلة آداب المستنصرية*، 47 (101)، 1-23.
- المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن. (1424). *شرح ديوان الحماسة* (غريد الشيخ، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- المساعيد، ربحان إسماعيل. (2015). *سيميائية الجسد وممثلاته الثقافية في شعر الأعمش الكبير* (ط.1). دار اليازوري.
- المناعي، مبروك. (1998). *الشعر والمال بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن* (ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن منظور، محمد. (د.ت). *لسان العرب*، دار أحياء التراث.
- الناغية الذبياني. (1996). *ديوانه* (ط.3). دار الكتب العلمية.



النخلي، أمال. (2012). *شعرية الجسد في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني (ط1)*. دار الكتاب اللبناني. نزبه، طه. (2019). ظاهرة الخوف في شعر عبيد بن أيوب العنبري. *مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية*، 41 (3)، 275 – 257.

الوطيفي، حسين عبد حسين. (2022). المرجعيات الدينية في ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي. *مجلة آداب الكوفة*، (54)، 62-50.

Arabic References

- Ibn al-Athīr, Ḍiyā' al-Dīn. (N. D). *al-mathal al-sā'ir fī adab al-Kātib wa-al-shā'ir* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Majīd, taḥqīq). al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
- Ibn al-Athīr, mjdāldyn. (1979). *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, taḥqīq ; 1st ed.). al-Maktabah al-'Ilmīyah.
- al-As'ad, Hikmat Shāfi. (2021). *al-ansanah fī shī'r mā qabla al-Islām* (1st ed.). Markaz Abū Zaby lil-lughah al-'Arabīyah.
- Bāqāzī, 'Abd Allāh. (1987). *rithā' al-nafs fī al-shī'r al-'Arabī* (N. D), Maktabat al-Fayṣaliyah.
- al-Bashīr, Īmān. (2010). *al-shu'arā' al-luṣūṣ fī al-'aṣr al-Jāhili dirāsah waṣfiyah taḥlīliyah* [Risālat mājistūr ghayr manshūrah]. Jāmī'at Umm Durmān.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir. (1997). *Khizānat al-adab wa-lubb Lubāb Lisān al-'Arab* ('Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq ; T. 4). Maktabat al-Khānjī.
- Bakkār Tawfiq. (2009). *shī'riyāt 'Arabīyah* (2nd ed.). Dār al-Janūb lil-Nashr.
- al-Bū'amrānī, Muḥammad. (2016). *isti'ārat al-qūwah fī adab Jubrān Khalīl Jubrān muqārabah 'irfāniyah* (1st ed.). Maktabat 'Alā' al-Dīn.
- al-Bayātī, 'Ādil Jāsīm. (1972). al-Ḥārith ibn Zālim al-Murrī jam' nuṣūṣahu. *Majallat al-Ādāb*, (15), 343-390.
- al-Tabrīzī, Yaḥyā ibn 'Alī. (2001). *sharḥ Dīwān al-Ḥamāsah* (Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd, taḥqīq ; 1st ed.). Dār al-Qalam.
- al-Tamīmī, Fāḍil. (2015). al-binyah al-mujāwirah al-ramziyah wa-ab'āduhā fī shī'r al-sa'ālik wālfītak ḥattā nihāyat al-'aṣr al-Umawī. *Majallat dyāly Kulliyat al-Tarbiyah lil-'Ulūm al-Insāniyah*, (66), 387-410.
- al-Thubaytī, Khalaf Sa'd. (2014). *Ṣūrat al-mar'ah fī shī'r al-usar wa-al-sijn* (1st ed.). Maṭbū'āt al-Sarawāt.
- Tha'lab, Aḥmad ibn Yaḥyā. (1948). *Majālis Tha'lab* ('Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq ; 2nd ed.). Dār al-Ma'ārif.
- al-Jalabī, Ān Taḥsīn. (2007). al-jinn wālgḥwl fī shī'r 'Ubayd ibn Ayyūb al-'Anbarī. *Majallat al-Tarbiyah wa-al-'ilm*, 14 (4), 61 – 75.
- al-Jalabī, Ān Taḥsīn. (2017). *al-'Ajā'ibī fī al-shī'r al-'Arabī al-qadīm* (1st ed.). Dār Ghaydā'.
- Ibn Jinnī, 'Uthmān. (N. D). *al-Khaṣā'īs* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq (4th ed.). al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- Ḥamdāwī, Jamīl. (2016). *nazarīyāt al-naqd al-Adabī wa-al-balāghah* (1st ed.). Dār al-Nābighah.
- Ḥymdwsh, Līnā. (2022). al-'Alāqāt al-Jasadiyah wa-al-ṣūrah 'inda Rūlān bārt. *Majallat Jāmī'at Tishrīn Kulliyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-Insāniyah*, 44 (6), 31-44.



- al-Dulaymī, Jumānah Muḥammad. (2020). almhsh fi shi' r ' Ubayd ibn Ayyūb al- ' Anbarī. *Majallat lārḳ lil-falsafah wa-al-lisāniyāt wa-al- ' Ulūm al-ijtimā' iyah*, (37), 32-41.
- Duhmān, Aḥmad, wālhrbyn, ' Ubayd Allāh. (2002). *Anāshid al-buṭūlah wa-ālām al-nadam dirāsah naqḍiyah* (N. D). Ittiḥād al-Kitāb al- ' Arab.
- al-Dayyūb, Samar. (2007). Jamāliyat al-Taṣwīr al-Fannī ' inda al-shu' arā' al-luṣūṣ fi Ṣadr al-Islām wa-al- ' aṣr al-Umawī. *Majallat Majma' al-lughah al- ' Arabiyah al-Urdunī*, 31 (73), 11-45.
- Rabāyī' ah, Mūsā Samih. (1995). Zāhirat al-Tajrīd fi namādhij min al-shi' r al-Jāhilī. *Majallat al-Dirāsāt "al- ' Ulūm al-Insāniyah*, 22 (2), 735-760.
- al-Rikābī, Fulayh. (2016). *al-tashkil al-dirāmī fi al-khiṭāb al-shi' r al- ' Arabī* (1st ed.). Dār Amal al-Jadīdah.
- Zakarīyā, Aḥmad ibn Fāris. (1979). *Maqāyis al-lughah* (' Abd al-Salām hārwwn, taḥqīq), Dār al-Fikr.
- al-Zumar, Amal. (2021). *simiyā' iyah al-jasad fi al-shi' r al-Jāhilī* (1st ed.). Mu' assasat Arwiqah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- al-Zannād, al-Azhar. (2014). *al-lughah wa-al-jasad* (1st ed.). Dār Nībūr.
- Abū Zayd, Ashraf Amīn. (2020). Simiyā' al-jasad fi shi' r al-Fursān al-Jāhiliyah. *Majallat al-Azhar Ḥawliyat Kuliyat al-lughah al- ' Arabiyah bjrjā*, 24 (8), 7745-7798.
- Abwz, Zūlaykhah. (2020). *al-Ṣūrah al-ishhāriyah min ḥudūd al-Ta' yin ilā Infitāḥ al-ta' wil*, fi Ḥasan Miskin, taḥrīr, al-Taḥlīl al-simiya' ī lil-khiṭāb al-ishhārī, 230, 233, Dār Shahrayār.
- Sulaymān, Basmah. (2022). *al-jasad wa-al-sard min al'yurwsy ilā almwbwywsy* (1st ed.). Dār al-kharīf lil-Nashr.
- Shlnj, krs. (2009). *al-jasad wa-al-naẓariyah al-ijtimā' iyah* (Munā al-Baḥr, wa-Najīb al-Ḥṣādi, tarjamat ; 1st ed.). Dār al- ' Ayn.
- al-Shammarī, Thā' ir. (2015). hijā' al-luḥā fi al- ' aṣr al- ' Abbāsī. *Majallat Kuliyat al-Tarbiyah lil- ' Ulūm al-Tarbawiyah wa-al-insāniyah*, (24), 86-106.
- al-Ṣāliḥī, ḥjrān. (2014). *fikrat al-jasad min al-mawrūth al-ḥaḍārī ilā Falsafat Nītsḥah* (1st ed.). Dār al-Farqad.
- Ṭarīfī, Muḥammad Nabil. (2004). *Dirwān al-luṣūṣ fi al- ' aṣrayn al-Jāhilī wa-al-Islāmī* (1st ed.). Dār al-Kutub al- ' Ilmiyah.
- ' Abd al-Salām, Fātiḥ. (1999). *al-Ḥiwār al-qīṣāṣī tqnyāth wa- ' alāqātuhu* (1st ed.). al-Mu' assasah al- ' Arabiyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- ' Ubayd, Muḥammad Ṣābir. (2007). *shi' riyah al-Hajb fi Khaṭṭāb al-jasad* (1st ed.). al-Markaz al-Thaqāfi al- ' Arabī.
- ' Alwānī, Aḥmad. (2019). *al-jasad bayna almutkhyil al-sardī wa-al-nasaq al-Thaqāfi* (1st ed.). Dār al-Nābighah.
- ' Ulaybī, Riḍā ' Abd Allāh. (2017). *shi' riyah al-dhāt : āliyat intāj al-mā' nā fi al-shi' r al- ' Arabī* (1st ed.). Dār Zaynab.
- al-Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (N. D). *al- ' Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, wa-Ibrāhīm al-Sāmarrā' ī taḥqīq ; 1st ed.). Dār wa-Maktabat Dār al-Hilāl.
- al-Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (N. D). *al- ' Ayn* (Mahdī al-Makhzūmī, wa-Ibrāhīm al-Sāmarrā' ī taḥqīq ; 1st ed.). Dār wa-Maktabat Dār al-Hilāl.
- Fischer, Imist. (1965). *ḍarūrah al-fann* (Mishāl Sulaymān, tarjamat, 1st ed.). Dār al-ḥaqīqah.



- Qurayrah, Tawfiq. (2015). *al-shi'riyyah al-'irfanīyah Mafāhīm wa-taṭbīqāt 'alá nuṣūṣ shi'riyyah qadīmah wa-ḥadīthah* (1st ed.). Dār Nuḥā lil-Ṭibā'ah.
- Laḥmidānī, Ḥamid. (2014). *Saḥar al-mawḍū'* (2nd ed.). Ānfū Brānt.
- Lwbrwtwn, Dāvid. (1993). *anthrūbūlūjīyā al-jasad wa-al-ḥadāthah* (Muḥammad 'Arab ṣāṣylā, mutarjim ; 1st ed.). al-Mu'assasah al-Jāmī'iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- Lwbrwtwn, Dāvid. (2014). *Sūsiyūlūjīyā al-jasad* ('Ayyād Bilal, Idrīs al-Muḥammadī, mutarjim ; 1st ed.). Dār Rawāfid.
- Mārzānw, myshylā. (2012). *Mu'jam al-jasad* (Ḥabīb Naṣr Allāh, tarjamat ; 1st ed.). Dār Majd.
- al-Mabkhūt, Shukrī. (2009). *tawjīh al-nafy fi ta'āmuluh mā'a al-jihāt wa-al-Aswār wa-al-rawābiṭ* (1st ed.). Dār al-Kitāb al-jadīd.
- al-Mubayyidīn, Nadīm. (2017). *al-Ighṭirāb wa-taḥaddiyātuh 'inda al-shu'arā' al-Fursān fi al-'aṣr al-Jāhili* [uṭrūḥat duktūrāh gḥayr manshūrah], Jāmī'at Mu'tah, al-Urdun.
- Majmū'ah min al-shu'arā'. (1992). *ash'ār al-luṣūṣ wa-akhbāruhum* ('Abd al-Mu'īn al-Mallūhī, taḥqīq ; 2nd ed.), Dār al-Ḥaḍārah.
- Maḥmūd, 'Abd al-Muṭṭalib. (2003). *al-Ibdā' wa-al-ibtidā' fi ash'ār fīāk al-'aṣr al-Umawī* (1st ed.). Manshūrāt Ittiḥād Kitāb al-'Arab.
- al-Marāzīq, Aḥmad Jamāl. (2023). altnāsl alnsqy fi Rā'iyat al'hymr al-Sa'dī : qirā'ah thaqāfiyah taḥlīliyah. *Majallat ādāb al-Mustanṣirīyah*, 47(101), 1-23.
- al-Marzūqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1424). *sharḥ Diwān al-Ḥamāsah* (Gharīd al-Shaykh, taḥqīq ; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Masā'id, Rayḥān Ismā'il. (2015). *simiyā'iyah al-jasad wmmthlāth al-Thaqāfiyah fi shi'r al-A'shā al-kabir* (1st ed.). Dār al-Yazūri.
- al-Mannā'i, Mabruk. (1998). *al-shi'r wa-al-māl baḥth fi āliyat al-ibdā' al-shi'ri' 'inda al-'Arab min al-Jāhiliyah ilā nihāyat al-qarn* (1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn manzūr, Muḥammad. (N. D). *Lisān al-'Arab*, Dār aḥyā' al-Turāth.
- al-Nābighah al-Dhubyanī. (1996). *diwānih* (3rd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Nakhli, Āmāl. (2012). *shi'riyyah al-jasad fi al-shi'r al-'Arabī al-qadīm min al-Jāhiliyah ilā al-qarn al-Thānī* (1st ed.). Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Nazihah, Ṭahā. (2019). Zāhirat al-khawf fi shi'r 'Ubayd ibn Ayyūb al-'Anbarī. *Majallat Jāmī'at Tishrīn lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-'Ilmīyah*, 41 (3), 257 – 275.
- Alwṭyfy, Ḥusayn 'Abd Ḥusayn. (2022). al-marji'iyāt al-dīniyah fi Diwān al-luṣūṣ fi al-'aṣrayn al-Jāhili wa-al-Islāmī. *Majallat ādāb al-Kūfah*, (54), 50-62.





Tears in the Poetry of Al-Mutanabbi: A Psychological Study

Yusef Mohammed Al-Jabri*

yusefmosohail@gmail.com

Abstract:

This study investigates the significance of tears in the poetry of Al-Mutanabbi, focusing on how they are utilized across his works. The primary question guiding the research is: *How did Al-Mutanabbi incorporate tears into his poems?* From this central inquiry, the study delves into related questions: *What symbolic meanings do tears convey in his poetry?* and *How are poetic themes connected to the use of tears?* The research is organized into an introduction, a preface, two main sections, and a conclusion. The first section explores the presence of tears across different poetic themes, beginning with their structural role within individual poems and moving on to the themes that elicit tears. The second section, titled *Tears in the Poetry of Al-Mutanabbi: An Applied Study*, provides an in-depth analysis of one of his poems to demonstrate how tears contribute to its structure and reveal the poet's psychological state. The analysis shows that *nasīb* (themes of longing and romantic love) is the most frequent setting for tears, with Al-Mutanabbi often depicting separation from a beloved. Additionally, the study emphasizes how the poet maintains a delicate balance between emotional intensity and personal composure throughout his expressions of love.

Keywords: Poetic Themes, Structure of *nasīb*, Psychological Dimension, Poetic Structure.

* Master in Arabic Language and Literature, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Jabri, Yusef Mohammed. (2024). Tears in the Poetry of Al-Mutanabbi: A Psychological Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 270-291.

© 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.



الدموع في شعر المتنبي: دراسة نفسية

يوسف محمد الجابري *

yousefmosohail@gmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى معرفة دلالات الدموع في أغراض شعر المتنبي، وتتلخص مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الرئيس، كيف وظف المتنبي الدموع في القصيدة؟ ويتفرع من هذا السؤال بعض الأسئلة التي سيُعنى بها البحث، وهي: وما دلالة الدموع في شعر المتنبي؟ وما الرابط بين الغرض والدمع؟ وسيُتضمن مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، سيُعنى المبحث الأول بموضوع الدموع في أغراض المتنبي الشعرية مُمهدًا بالدموع في بنية قصيدته، ثم يأتي على الأغراض التي يكون فيها استدرار الدموع. ويحمل المبحث الثاني عنوان الدموع في شعر المتنبي دراسة تطبيقية؛ حيث ستكون دراسة تحليلية على إحدى قصائده التي تتكشف من خلالها وظيفة الدموع في بناء قصيدته، وما تكشفه من علاقة بين البنية النفسية للمتنبي وبنية قصيدته. أن بنية النسيب كانت الأكثر حظًا في استدرار دموعه، كما كان المتنبي محافظًا على موضوع فراق الحبيبة، وكذلك تجلى المتنبي العاشق في اتزان شخصي.

الكلمات المفتاحية: الأغراض الشعرية، بنية النسيب، المستوى النفسي، بنية القصيدة.

* ماجستير في اللغة العربية وآدابها - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الجابري، يوسف محمد. (2024). الدموع في شعر المتنبي: دراسة نفسية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 270-291.

© 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 أُجريت عليه.

المقدمة

يتبوأ أبو الطيب المتنبي مكانة كبيرة في الأدب العربي؛ حيث وجدت أصداء مجده وصيته حظاً في الجامعات، والحقول الأكاديمية التي اكتظت بالكثير من الدراسات عنه، وعن شعره من قبل الباحثين، الذين عالجوا معظم الجوانب المتعلقة بشعره وحياته، بواسطة مناهج متنوعة. وقد جاءت أهمية هذا البحث من المنطلق نفسه، فأبو الطيب ظاهرة شعرية استحقَّ شعره ما حظي به من عناية وبحث.

ودراسة الدموع من الأهمية بمكان، لاسيما أن الدموع والبكاء ترد في عناصر مختلفة داخل بنية القصيدة العربية، فالشاعر يقف على الأطلال باكياً، ويكي فراق حبيبته وسفح الدمع في وداع الشباب واستقبال المشيب. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن هذا البحث سوف يتناول "الدموع" وليس البكاء بعامّة، فمواضع البكاء متعدّدة وقد يتعدّر تناولها في بحث قصير. كما أنه سيتناول الدموع من خلال المنهج التحليلي النفسي؛ وذلك لمناسبته لهذا الموضوع من حيث ارتباطه بنفسية الشاعر.

تتلخص مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

- كيف وظف المتنبي الدموع في القصيدة؟
- ويتفرّع عن هذا السؤال بعض الأسئلة التي سيُعتنى بها البحث، وهي:
- كيف وظف الشعراء العرب قبل أبي الطيب المتنبي الدموع؟
- ما دلالة الدموع في شعر المتنبي؟
- ما الرابط بين الغرض والدمع؟

ومن هذه الأسئلة يتبيّن أنّ البحث يتغيّاً تحليل ودراسة تمثلات الدموع في شعر المتنبي، والنظر في طريقة توظيفه للدموع، وعلاقة المتنبي بأغراض الشعر والدموع، والكشف عن الأغراض أو الدوافع التي تدفع الشعراء لتصوير دموعهم.

ومن الدراسات السابقة التي تقترب من موضوع هذا البحث دراسة بعنوان "البكاء والدمع في شعر المتنبي" لزياد محمود مقداد، وهو بحث منشور في مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، وفيه حاول الباحث تفسير ظاهرة البكاء بشكل عام عند المتنبي وبيان الدواعي الرئيسة لها، وتحديد الجوانب الأسلوبية التي اتكأ عليها الشاعر في التعبير عن بكائه ودمعه، مبيّناً أنواع البكاء ومواطنه الجمالية والفنية في شعر المتنبي. وتتفق هذا الدراسة مع دراستنا الحالية في قربها من الموضوع المتناول، لكنها تختلف عنها في تناولها للبكاء والدمع بشكل عام في شعر المتنبي وفق منظور أسلوبى وفنى، في حين اقتصرت هذه الدراسة على تناول الدموع فقط في شعر المتنبي من منظور نفسي تحليلي.

كما أعدت الباحثة سهام كاظم النجم دراسة بعنوان "البكاء في شعر الخنساء" ناقشت فيها بكاء الخنساء أواخرها صخرًا، وقد سلطت الباحثة الضوء على دموع الخنساء التي جاءت في قصائد كثيرة حتى سميت على إثر ذلك (العبرى).

وهذا البحث وإن كان يختلف في موضوعه مع موضوع بحثنا فإنه يتفق مع موضوع بحثنا من زاوية تناوله لدموع الخنساء وعلاقتها بغرض الرثاء، وهو اتفاق مهم، ولا سيما في تناوله لعلاقة غرض الرثاء بالدموع، فضلًا عن النتائج التي توصلت لها تلك الدراسة، وأهمها أن الخنساء لم تكن تُجري الدموع حزنًا على أخيها، بل كانت تُجرىها وفاءً له ولشماله التي تفوق بها على أبيها وشقيقه الآخر. كما توصلت إلى أن الخنساء تحولت بالعين من جارحة للبصر إلى جارحة لتكوين الدمع فحسب.

وتناول الباحث عارف عبدالله الأحبابي في دراسته "بكاء الحبيب في الشعر العربي قبل الإسلام" بكاء الحبيب عند الشعراء قبل الإسلام، وبواعث البكاء، وما يحصل من انفعالات داخلية تجيش بها نفس الشاعر، فهي دراسة تتعالق مع موضوع هذا البحث من كون "بكاء الحبيب" باعثًا من بواعث الدمع والحزن عند الشعراء. كما أن نتائج هذا البحث لامست الجانب النفسي للشاعر من خلال ارتباطه بمحبوبته.

وفي دراسته "دلالات البكاء وموضوعه في الشعر الأموي" المنشور في كلية الآداب بجامعة بغداد؛ تناول الباحث بدران البياتي موضوعات البكاء دلاليًا، حيث وقف الباحث من خلالها على دلالات البكاء في كل موضوعاته. وتناوله موضوعات البكاء يتقاطع مع بحثنا من حيث إن الدموع علامة على البكاء، فضلًا عن موضوعات البكاء التي أتى عليها، وهي جزء مهم في هذا البحث، فهو مفيد لهذا البحث وإن كان هذا الموضوع يختلف بعض الشيء من حيث تناوله للعصر الأموي.

ولعل أبرز نتائج هذا البحث أن البكاء يكثر في المقدمة الطللية وفي شعر الغزل والرثاء والغربة والشعر الديني، ويقال في غيرها من الأغراض الشعرية.

وسيتضمن هذا البحث مقدمة وتمهيدا نظريًا، ثم مبحثين وخاتمة؛ حيث سيتناول المبحث الأول الدموع في أغراض المتنبي الشعرية مهبداً بالدموع في بنية قصيدته، ثم سيأتي على الأغراض التي يكون فيها استدرار الدموع. ويحمل المبحث الثاني عنوان الدموع في شعر المتنبي دراسة تطبيقية؛ حيث ستكون دراسة تحليلية على إحدى قصائده التي تتكشف من خلالها وظيفة الدموع في بناء قصيدته، وما تكشفه من علاقة بين البنية النفسية للمتنبي وبنية قصيدته.

أما الخاتمة فستلخص أبرز ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات.

تمهيد:

تعد الدموع ظاهرة بارزة في الشعر العربي؛ وذلك لارتباطها بانفعالات النفس الذاتية وما تجيش به من مشاعر، فالشعر ليس إلا ترجمة لما في النفس من مشاعر سعيدة كانت أم حزينة؛ لذلك تجد الشاعر مفصلاً

ومعبراً بالشعر عما يختلج في أعماق نفسه نتيجة لموقف أو حدث يعرض له، فاستخدم أكثر من لفظة للدموع فتارة يجعلها تجري، وتارة تفيض، وتارة ثالثة كأنها غمامة، إذ يريد بذلك أن يعبر عما يجيش في نفسه المضطربة، فتأتي كمية الدموع على قدر ما يستوجبه الموقف.

إن العلامات الحسية التي تظهر نتيجة الانفعالات كثيرة، ومن تلك العلامات التي تستحق الدراسة البكاء، وهو في أبسط معانيه نزول الدموع من العين، وقد تصاحبه أصوات تسمى الولولة والنواح، وهو علامة من علامات الألم والحزن. ومثلما تتغير مدلولات الألفاظ تبعاً لتغير السياقات التي يرد فيها اللفظ فإن علامات البكاء وإشاراته تتغير وفق السياق الذي يضمها، ولذلك نرى البكاء علامة للحزن تارة، وأخرى علامة للخشوع أو الفراق أو شدة الوجد أو التذكر أو الحنين وغير ذلك كثير" (البياتي، 2011، ص 4-5).

والدموع في أثناء القصيدة فضلاً عن تبنيها مشاعر الشاعر تجدها كاشفة عن نشوب صراع داخلي عميق يتكشف من خلالها اضطرابات إنسانية كامنة في نفس الشاعر، إذ تجد الشاعر في بعض الأحيان يحاول أن يحبس دمه، لكن نفسه تغلبه فلا يجد بُدّاً من الاستجابة لانتصار لواعج نفسه. يقول الصمة القشيري: (القشيري، 2003، ص 107)

بكت عينك اليسرى فلما زجرتها عن الحلم بعد الجهل أسبلتا معا

أي أن عينه اليسرى لم ترعو لزجره، بل إن عينه اليمنى تجاوبت مع الأخرى في إسبال الدموع جزاء ما يعانیه القلب من تصدّع، في مشهد يعكس عاطفته التي سيطرت عليه فاستجابت عيناه لبواعث نفسه الداخلية واستسلم هو لها؛ ذلك أن باعث الشوق الشديد لوطنه الذي عاش فيه زمناً جميلاً في رغد من العيش يسير انفعالاته دونما تدخل أو سيطرة منه.

وفي موضع آخر يترك لعينيه الحرية في أن تذرفا دموعهما بعد أن تملكه اليأس وأيقن أن عشيات الحمى لن تعود، يقول: (القشيري، 2003، ص 110).

فليست عشيات الحمى برواجع عليك ولكن خل عينيك تدمعا

يمكن القول إن الدموع إلى جانب دلالتها النفسية على الحزن والآلام فهي تقوم بالدور ذاته، ولكن بصورة أكثر عمقاً ووضوحاً، وذلك في كشف انفعالات الشاعر من خلال قصيدته، ولكن ليس بالضرورة أن تعني ما يظهر من تصوير الشاعر، بل ربما يجعل من غرض الدمع وموضوعه رمزاً لما يشعر به ولا يريد أن يفصح عنه. وسنعاين هذا الموضوع وأثاره في شعر المتنبي كالاتي:

المبحث الأول: الدموع في أغراض المتنبي الشعرية

قبل الخوض في الحديث عن موضوعات الدموع عند المتنبي يتعين تسليط الضوء على ظروف نشأة المتنبي التي أحاطت ببداية حياته، وذلك لما للبيئة من أثر مباشر في تكوين الشخصية، فقد "أجمع علماء

نفس الشخصية على أن للبيئة القدرة على إحداث الألم، وزيادة التوتر الناشئ عن تشابك قوى الشخصية، كما أن لها القدرة على تحقيق اللذة وخفض التوتر، إنها تحدث الاضطراب، كما تشيع الراحة" (الرياحي، 2012، ص 23-24)، فهذا الشاعر ولد في بيئة فقيرة لأسرة خاملة، وعانى اضطهاد مجتمعه له، فأحدثت هذه الأمور سخطاً على مجتمعه وثورةً عليه، وقد حدد الباحث رفعت زكي عفيفي ثلاثة عوامل كانت سبباً لاضطرابه النفسي:

1- نشأته الفقيرة المتدنية.

2- معاناة الحياة الاقتصادية والاجتماعية وقصور الاحتياجات الجسدية.

3- إحساسه بالظلم الاجتماعي الذي طبع حياته قبل لقائه بسيف الدولة وشعوره بالغبية الاجتماعية والنفسية (عفيفي، 1421، ص 306).

ووفق هذا التحليل، فقد خلقت هذه النشأة الرغبة في أن يجد لنفسه مكانة ومنزلة سامية تضاهي مراتب الأمراء والسلاطين، ولعل لحادثة حدثت له في صباه دوراً في انتهاجه هذا المسلك، يقول: "أذكر وقد وردت في صباهي من الكوفة إلى بغداد فأخذت خمسة دراهم في جانب مندلي وخرجت أمشي في أسواق بغداد، فمررت برجل يبيع الفاكهة فرأيت عنده خمسة من البطيخ باكورة، فاستحسنتها ونويت أن أشتريها بالدراهم التي معي، فقدمت إليه، وسأومته ثمنها، فقال لي بازدرأ: اذهب، فليس هذا من أكلك. فتماسكت معه وقلت: أيها الرجل، دع ما يغيظ واقصد الثمن، فقال: ثمنها عشرة دراهم. فلشدة ما جبني به لم أستطع أن أخاطبه في المساومة، فوقفت حائراً ودفعت له خمسة دراهم فلم يقبل، وإذا بشيخ من التجار قد قربنا، فوثب إليه صاحب البطيخ ودعا له، وقال: يا مولاي هذا بطيخ باكورة، بإجازتك أحمله إلى منزلك، فقال الشيخ: ويحك، بكم هذا؟ فقال: بخمسة دراهم، فقال: بل بدرهمين، فباعه الخمسة بدرهمين، وحملها إلى داره، ودعا له، وعاد فرحاً مسروراً، فقلت: يا هذا ما رأيت أعجب من جهلك، استمت عليّ في هذا البطيخ وعلقت فعلتك التي فعلت، وكنت أعطيتك في ثمنه خمسة دراهم فبعته بدرهمين محمولاً؟ فقال: اسكت! هذا يملك مائة ألف دينار. فقلت في نفسي: إن الناس لا يكرمون أحداً إكرامهم من يعتقدون أنه يملك مئة ألف دينار، واعتمدت أن يكون عندي مثلها، فأنا أجدّ في ذلك على ما تراه حتى يقولوا: إن أبا الطيب قد ملك مئة ألف دينار". (البديعي، د.ت، ص 96)

فكان هذه الحادثة كانت دافعاً له للوصول إلى الأمراء والسلاطين وعلية القوم، فقد تجاوز مجتمعه بالكلية. والبيئة الاجتماعية المتواضعة التي كان يعيش فيها إلى بلاط السلطان، وبذل في سبيل ذلك الكثير، فمن ارتحاله من الشام إلى مصر وعودته من مصر ما يدل على نوازع نفسه التي لا تهدأ والمتطلعة إلى أن تضعه في رتبة السيادة.

وراح يمجّد نفسه في قصائده متجاوزاً نسبه وقومه، فهو يرى أنه فوق كل تلك الأمور يقول: (المتنبي، 1983، ص 21).

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي وبنفسي فخرت لا بجوددي

وفي بلاط السلطان لا يتحرج المتنبي من الاعتداد بنفسه، ودفع العيب عنها وهو يلقي قصيدته بين يدي سيف الدولة وكأن الأمير يساويه في المنزلة يقول (المتنبي، 1983، ص 333):

كم تطلبون لنا عيباً فيعجزكم ويكره الله ما تآتون والكرم
ما أبعد العيب والنقصان من شرفي أنا الثريا وذان الشيب والهرم

فهذه الكبرياء التي اشتملت عليها شخصية المتنبي لا تتماشى وظروف حاله من العوز وقلة ذات اليد، فنتج عنها صراع داخلي في نفسه، إذ اضطرت ظروف الحياة إلى مدح الأمراء الذين يراهم في قرارة نفسه لا يختلفون عنه في المنزلة والرتبة فجاء على إثر هذا الصراع الداخلي ألم وحزن ودموع.

إن "أنا" هذا الشاعر الطموح قد وجدت في التمرد والثورة ملاذاً من آلام الضعف وقلق الضياع (الرياحي، 2012، ص 124)، فيقول (المتنبي، 1983، ص 210):

ومن عرف الأيام معرفتي بها وبالناس روى رمحه غير راحم
فليس بمرحوم إذا ظفروا به ولا في الردى الجاري عليهم بأثم

فهذه الظروف مجتمعة من عوز وقلة ذات اليد، واضطهاده من قبل مجتمعه، وما حصل له من قصته مع البائع، جعلته ذا نزعة ثورية وسخط على مجتمعه الذي لم ينفك يتعالى عليه، ويرى أنه لا يعرف له حقه ومكانته.

إن غربة المتنبي ووحدته واغترابه التي كثيراً ما يعبر عنها في شعره تلامس أمراً نفسياً آخر وهو نرجسيته التي ظهرت في شعره، فهل كانت نرجسيته هي سبب وحدته واغترابه؟

لقد "أشار الدليل التشخيصي والإحصائي الثالث إلى المعايير الشخصية لاضطراب الشخصية النرجسية وذلك في صورة مظاهر للنشاط العقلي والاجتماعي والانفعالي ومن بينها مظاهر الوحدة والتعاطف..." (البحيري، 1987، ص 69). وقد بين علم النفس أن ثمة نوعين من الوحدة يؤثران في الشخصية، وحدة أولية وأخرى ثانوية، ف"الوحدة النفسية الأولية سمة سائدة في الشخصية ويعاني صاحبها من مشكلات انفعالية صعبة منذ فترة طويلة. أما الوحدة النفسية الثانوية فيحدث فيها انهيار مفاجئ لشبكة العلاقات الاجتماعية بعد أن كانت هناك علاقات قوية مشبعة. ومن ثم فإن الإحساس بالوحدة الثانوية يمكن أن يزول في حال تغير الموقف. وعادةً ما تظهر هذه الوحدة بعد تصدع أو تمزق العلاقات الأسرية أو حدوث الطلاق أو الحراك الجغرافي" (البحيري، 1987، ص 70).

والمتنبي كما مر بنا شعر بالظلم الاجتماعي منذ حداثته سنة. إلا أنه يجدر بنا النظر إلى تفرد المتنبي وتميزه في شعره، فربما كان اعتداده بنفسه بسبب براعته في شعره، وأمور أخرى يرى أنه قد ملك زمامها فجاء حبه لذاته إثر ذلك، فحب الذات الثانوي "يمكن أن يكون ستارًا من الواقع يستطيع الفرد بواسطته رفض (الهم) أو (الغير). كما يمكن أن يكون حب الذات الثانوي محصلة إنجازات حقيقية للفرد في حياته، ويكون مصحوبًا بإحساس لاشعوري باحترام الذات، ولا ينسب لمثل هذه الحالة شيء من الشذوذ والسلبية" (الحسماني ونجم، 1410، ص 227).

لقد ذهب الباحثان الحسماني، وعبدالخالق نجم إلى أن "نرجسية المتنبي من النوع الطبيعي بدليل أنه أحب أمه وجدته وأصدقائه" (الحسماني ونجم، 1410، ص 228). ومهما يكن نوع نرجسية المتنبي فإنها قد بلغت به إلى أن لا يرضى إلا أن يتزل نفسه في مكانتها التي يراها هو، وكل أمر يحول بينه وبينها فهو عدو، فأصبح غريبًا في مجتمع يرى بسطوة نرجسيته أنه أعلى منه.

الدموع في بنية قصيدة المتنبي:

اتخذت القصيدة العربية الجاهلية في صورتها المكتملة ثلاث بنى هي: بنية النسيب التي تمثل المطلع، وعناصرها هي: الأطلال، والمرأة، والخمر، والظعائن، والمرأة، وشكوى الزمن، والشيب والشباب. ثم بنية الرحلة، وبالرغم من أهميتها في القصيدة العربية فإنها غابت في بعض القصائد الجاهلية. أما البنية الثالثة فهي بنية الغرض الرئيس للقصيدة. والمتنبي حرص على هذا التقليد في معظم قصائده، فنجده في بكائه على الأطلال يقول (المتنبي، 1983، ص 336):

أجاب دمعي وما الداعي سوى طلل دعا قلباه قبل الركب والإبل

وفي حديثه عن المرأة والشوق لها يقول: (المتنبي، 1983 ص 28)

وجوئى يزيد وعبرة تترقرق

أرق على أرق ومثلي يأرق

عين مسهدة وقلبي يخفق

جهد الصبابة أن تكون كما أرى

وفي ظعن الحبيبة يقول: (المتنبي، 1983 ص 30)

فلم أدري الظاعنين أشيع

حشاشة نفس ودعت يوم ودعوا

تسيل من الأماق والسم أدمع

أشاروا بتسليم فجدنا بأنفس

والدموع في بنية قصيدة المتنبي تكون أكثر حظًا منها في بنية النسيب، وهو أمر شائع في القصيدة التقليدية؛ إذ إن الدموع كما مر بنا في المبحث الأول جاءت في بنية النسيب، وقد اتفق المتنبي معهم أيضًا في غرض الرثاء. وسنتناول أغراض دموعه في بنية النسيب ثم في غرض الرثاء:

بنية النسيب:

1-الأطلال

تابع المتنبي المتقدمين في بعض قصائده فاشتملت على مقدمة طليية، وقد جرت هذه الممارسة الطقوسية على تضمين الشاعر لمقدمته الطليية أمرًا وجدانيا يحكي فيه ما يجد في نفسه، ومن هنا تأتي أهمية مقدماته الطليية، "فقد كان المتنبي يتخذ من بعض هذه المقدمات مجالًا للتعبير عن نفسه، والتخفف مما يطويه في أعماقها من مشاعر وانفعالات" (خليف، 1377، ص 86). فتجده يبت في مقدمته بعضًا مما يجد في نفسه بألفاظ ذات دلالات حسية وأخرى معنوية، لكن انفعالاته الداخلية هي من يحكم شدة الألفاظ والتعبيرات التي يبثها في شعره.

النموذج الأول من دموعه عند وقوفه على طلل في قصيدة اعتذار لسيف الدولة، يقف المتنبي في قصيدة اعتذارية على الطلل باكيًا، وكأنّ هذه الدموع تعبير راق وغير مباشر عن الاعتذار، مما يتوافق وشخصية أبي الطيب المتجلدة، ويتناسب مع الأنا المتضخمة التي تمنع هذا الشاعر من أن يبكي معتذرًا حتى لو كان في حضرة أمير، فالدموع تعبر عن لحظات انكسار لا يريد أن يرى فيها النرجسي صاحب الكبرياء والأنفة والذي دأب على الاعتزاز بنفسه أمام الأمراء والسلطين والتي يصرح بها صراحة في مجالسهم في أكثر من مناسبة.

فحتّمًا سيتبادر إلى العقل حجم المرارة التي يشعر بها وهو يقدم على الاعتذار، ولاسيما أن اعتذاره جاء عن قصيدة قالها بعد أن وقع عليه ما لا يستطاع من الحساد والوشاة في بلاط سيف الدولة، وهو ذاك المفاخر بنفسه فلا يخضع لهم بل يجابههم.

فأن يجد نفسه التواقفة للمجد التي لا ترضى بالقليل، وترى أنها ذات مكانة سامية وعالية أمام أمير تكاثر في بلاطه حساد لا ينفكون يشون به ويلمزون شعره، فلا شك أنه أمر عظيم على نفسيته، ومما يزيد ذلك الأمر عليه أسي وحسرة هو أن مجالسة الأمير أمر لا بد منه، إذ هو سبيله وأمله للوصول إلى السلطة التي تدفعه إليها دوافع نفسية لها أهميتها في تحريك الذات؛ إذ إن دافع السلطة والتفرد هو ما يميز الشخصية النرجسية بشكل عام وشخصية المتنبي على وجه الخصوص، فكانت هذه الدافعية النفسية التي انطوت عليها نفسه تنشد الوصول إلى الرفعة والسؤدد، فتتج عن ذلك صراع داخلي مليء بالإحباطات من عوز وخمول ذكر، بدأ يتبدى له في صورة الواقع الذي يمر به في خصومته الآنية مع الأمير، فكانت دموعه هي أول ما يعكس هذا الألم النفسي الداخلي: (المتنبي، 1983 ص336)

أجاب دمعي وما الداعي سوى طلل
دعا فلّياه قبل الركب والإبل
ظللت بين أصيحابي أكفكفه
وظل يسفح بين العذروالعذل

فدموعه ليست بداية قصيدته فحسب، بل كانت أول السابقين للطلل وكأن الطلل يرمز إلى عهد صفاء الود مع سيف الدولة، قبل أن يحل الجفاء مكانه فلم يجد شيئاً يعبر عن هذا الألم الداخلي سوى دموعه التي ترمز للحزن، فهي محسوسة، بل إنها أبلغ ما يدل على البكاء، فأول ما يتبادر إلى الذهن عند ذكر البكاء هو الدموع، كما أن الدموع جاءت بأكثر من معنى مرادف في هذه المقدمة (أكفكفه) و(يسفح) للتعبير عن شدة الدمع.

ولم يتوقف على ذكر الدموع فحسب بل تجاوز ذلك إلى أن دمعه ظل (يسفح)، وسماه (بعبرتي) فاستخدامه للدمع بهذه الكثرة واحتشادها في الأبيات الثلاثة الأولى يعكس انفعالات الشاعر، مما يدل على نفسية مضطربة تجاذبتها عزته وموقف ألزمه الخضوع.

هذه النفس المضطربة للمتنبي في القصيدة السالفة لم تكن وحدها هي من عكس انفعالات المتنبي في تعاطيه مع الطلل، ففي قصيدة أخرى له يمدح عبدالله بن يحيى البحتري قبل اتصاله بسيف الدولة يقول: (المتنبي، 1983، ص 61).

بكيّت يا ربع حتى كدت أبكيكا وجدت بي وبيدمعي في مغانيكا
فعم صباحاً فقد هيّجت لي طرباً وارددّ تحيتنا إننا محيوكا

فاستتر خلف الطلل بأماله وأحلامه التي يحاولها، وتنطوي عليها نفسه الوثابة للسمو وتحقيق ما تصبو إليه، فجاد بدمعه إلى جانب نفسه، فتوظيفه للدمع هنا ليس أمراً عارضاً بل هو نتيجة مواقف مريرة عايشها في بداية حياته فجعلت منه رجلاً استقر في نفسه على إثرها أن يكون شيئاً مذكوراً وأن يتطلع لأحلام عالية وسامية والتي جاءت في صورة (شموس) صرح بها في البيت التالي (المتنبي، 1983، ص 61):

أيام فيك شمس ما ابتعثن لنا إلا انبعثن دمًا باللحظ مسفوكا

فأن يجعل الشاعر من دموعه دمًا يتواءم مع ما علمناه عن إباطه واعتداده بنفسه بعد أن اصطدم بواقع ومجتمع أغفل ذكره وهمشه، فهذا أمر عظيم، ولذا كان توظيفه للدموع على إثر تلك المواقف أبلغ ما يُعبّر به عن طموحه، وفي الوقت عينه فإنها تخفف من شدة ما يجد من انفعالات هذا الصراع الذي احتدم بين أحلام سامية في داخله مقابل واقع لا ينصاع له.

يتبين مما تقدم كيف جعل المتنبي من دموعه على الطلل غلالة يستتر خلفها ليخفف بها مما يجد في نفسيته المضطربة من جهة، وكيف عكست دموعه الصراع بين نفسه المتطلعة للمجد والمدفوعة بماضٍ قاس على المستويين المادي والمعنوي من جهة ثانية.

كما بدا لنا أن الموقف الآني للقصيدة يشكل باعثاً يجتر كل ما اعترضه من مواقف سلبية في حياته، فكانت دموعه أبلغ ما يعبر به عن نفسيته، إلى ذلك نجد أن الدموع على الأطلاق وإن كانت موضوعاً تعارف



عليه الشعراء إلا أن تلك الدموع تختلف من شاعر إلى شاعر، فالطبيعة النفسية والتجارب التي مر بها الشاعر، فضلاً عن الحالة النفسية التي تحكمه لحظة القصيدة هي ما تملأ تلك المقدمة بالانفعالات الداخلية.

2- الدموع على فراق الحبيبة (الظاعنة)

ظل فراق الحبيبة بصفة عامة موضوعاً من موضوعات الدموع في الشعر العربي، وامتد إلى العصر العباسي فحافظ المتنبي على هذا التقليد وجاءت دموعه للموضوع ذاته، إلا أن للمتنبي نفسيته وظروفه التي تفردها عن بقية الشعراء، فإن كان التقليد قد أصبح مشتركاً بينه وبين شعراء سبقوه أو عاصروه فهذا لا يعني أن الحالة النفسية التي جاءت الدموع على إثرها هي ذاتها. كما أن هناك أمراً لا بد من النظر إليه بعين الفحص، وهو الحبيبة التي تظعن: أي على الحقيقة أم رمزٌ يتوارى خلفه الشاعر في بث لواعجه؟ لعله من المهم تسليط الضوء على علاقة أبي الطيب المتنبي بالمرأة، إذ علاقته بها يشوبها الغموض، فلم نجد حبيبة صرح باسمها، فالمتنبي الذي يعتد بنفسه في كل موطن ويتعالى على مجتمعه لم يستثن المرأة، فهو لا يريد أن يظهر بمظهر ضعف "أو استسلام لمطالب النفس من تعلق بالمرأة التي يرى في عشقها، والتعلق بها مظهراً من مظاهر الخنا والخنوع تؤدي بها هي إلى الطمع والتطلع فيما بين يدي عاشقها، فهو قد انصرف عن دواعي الضعف هذه إلى أسباب القوة وتحقيق المجد، فهو عاشق ومحِب للمعارك والسلاح وساحات الشرف والنصر" (عفيفي، 1421، ص 316).

فهو وإن وجد نفسه في موقف عشق إلا أنه يقول في أبيات له (المتنبي، 1983 ص 479):

وللخود مني ساعة ثم بيننا	فلاة إلى غير اللقاء تجاب
وما العشق إلا غرة وطماعة	يعرض قلب نفسه فيصاب
وغير فؤادي للغواني رمية	وغير بناني للزجاج ركاب
تركنا لأطراف القنا كل شهوة	فليس لنا إلا بهن لعباب

لكننا في الوقت نفسه نجد شعره يفيض بالغزل وخصوصاً في مقدمات قصائده. فهل كانت المرأة في شعره رمزاً أو حقيقة؟

يذهب الباحث رفعت زكي محمود إلى أن المرأة عند المتنبي "إما أن تكون رمزاً لأشياء أخرى ربط خيال المتنبي بينها وبين هذه الأشياء، كالدنيا والآمال والرغبات... أو حقيقة" (عفيفي، 1421، ص 317). وهو أمرٌ يقارب الصحة في كونها رمزاً، ولاسيما إذا علمنا أنه ممن لا يحب الخضوع، وعليه فإن شعره المتعلق بالمرأة يمثل باعثاً داخلياً له دلالاته النفسية وينفتح على أكثر من تأويل.

"وتحليل هذه المقدمات الغزلية الرمزية التي كان يزين بها مطالع قصائده، نستطيع أن نجد فيها ما يشير إلى معاناته النفسية التي قد تكشف لنا ما يمر به الشاعر من خلجات نفسية متباينة" (عفيفي، 1421، ص 318).

فجده قد جاءت دموعه على إثر ظعن الحبيبة في قصيدته التي قالها حين مدح محمد بن زريق الطرسوسي (المتنبي، 1983 ص 58):

ثم انصرفت وما شفيت نسيسا هذي برزت لنا فهجت رسيسا
وتركتني للفرقدين جليسا وجعلت حظي منك حظي في الكرى
وأدرت من خمر الفراق كؤوسا قطعت ذياك الخمار بسكرة
تكفي مزادكم وتروي العيسا إن كنت ظاعنة فإن مدامعي

فظعن المرأة سواء كان ذلك رمزاً أم لحبيبة على الحقيقة يؤجج صراعاً بينه وبين نفسه التي حال الفراق بينه وبين مبتغاها، فأن ترتحل وتظعن آماله فهو أمر يلامس شخصية المتنبي الذي لا يرضى لنفسه إلا أن تحصل على مبتغاها؛ ولذلك جاءت دموعه الغزيرة، والتي لشدة غزارتها تكفي مزادهم ونوقهم؛ تعبيراً وانعكاساً لنفسية لا تقبل إلا أن تصل لمبتغاها، فأن يرى ذلك الأمر متعذراً نواله فهو مما يبعث في النفس اليأس والعجز الذي ينتج عنه صراع مع نفسية لا تود أن تكون أو تظهر إلا في صورة القوة وحيازة كل أمل؛ فجاءت على إثر هذا دموعه الغزيرة دلالة عليه.

إن مدامع المتنبي هذه تمنحه الراحة؛ إذ "من الشعراء من وجد في ذرف الدموع راحته النفسية، وتسكيناً لألمه، فهي استجابة نوعية أو رد فعل أو أثر من آثار صعوبة يواجهها الإنسان أو يتوقعها ولاسيما إذا كانت ذاتية" (الشرقاوي وآخرون، 1987، ص 145).

وهذا ظل المتنبي محافظاً على موضوع فراق الحبيبة عنصراً أصيلاً من موضوعات الدموع، إلا أنه أثر أن يجعل من الحبيبة ستراً يدفع به عن نفسه الضعف فلا يُرى سافحاً لدمعه من ضعف أو عجز، فهو ذلك الشاعر المفاخر بنفسه الذي "لم يجعل موضوعاته حكراً على المبارزة الشعرية فحسب، وإنما وظفها إنعاشاً لذاته واستجابةً لرغبات الأنا في حماية الشخصية من الشعور بالوهن والقصور في ظل اجتماعي يعيث بالقلق والاضطراب" (الرياحي، 2012، ص 94).

ولما كانت الدموع ذات دلالة على الضعف والحزن فقد رفض أن يبذلها لأحداث الزمان وما يلاقي من الناس فاختر فراق الحبيبة رمزاً يتوارى خلفه.

3- الشوق للحبيبة

ظل موضوع الشوق للحبيبة من موضوعات الدموع في شعر المتنبي، فهل تخلى عن كبرياته تمامًا وانصرف إلى معشوقته؟ أو أن نفسيته تمر بنوع من الاستقرار الذي تكون فيه الأنا ذات دور فعال؟ إذ إنه "في سبيل إشاعة التصالح النفسي بين الشخصية والواقع، تتدخل الأنا في مجريات القضية تدخلًا مشروعًا تظهر فيه بزي مبعوث السلام، مخفّفًا من وطأة الضغط الخارجي، بعد عقد هدنة مع الهو والأنا الأعلى، يوقعان فيها على الاستجابة لدستور العالم الخارجي، بشرط تحقيق مطالب كل منهما، وفقًا لسنن الواقع التي يتوخاها الأنا" (الرياحي، 2012، ص 24).

فكأن غياب الضغط الخارجي باستقرار أموره مع سيف الدولة أفسح له المجال في أن يتماهى مع المجتمع والطبيعة البشرية بعد أن كان يرى نفسه في رتبة أعلى من كل أحد، فجاءت دموع العاشق معبرة عما في نفسه إذ إن "أبرز الأغراض المقصودة من توظيف مفردة الدمع في أشعار العاشقين دلالتها على كشف المستور أو الخافي من علائق الهوى والغرام" (لفتة وبادي، 2008، ص 103) يقول (المتنبي، 1983، ص 350):

القلب أعلم يا عدول بدائه وأحق منك بجفنه وبمائه
فومّن أحب لأعصيتك في الهوى قسّمًا به وبحسنه وبمائه
إن القتيل مضرّجًا بدموعه مثل القتيل مضرّجًا بدمائه

فالمتنبي هنا يعبر بدموعه عن انفعالات ذاتية (قلبية) تلامس جانبه العاطفي ومشاعره، "ولأنّ مشاعر الإنسان في جوهرها فطرية لا تخضع لسلطة الإرادة الواعية، فكذلك الدمع، تسفحه العين ولا تملك حبسه أو رده حين تجيش المشاعر وتطفح العواطف في حالات الفرح والسرور، وفي مواقف الحزن والغضب" (لفتة وبادي، 2008، ص 101).

ووفق هذا التحليل والأمثلة تجلّى المتنبي العاشق في اتزان شخصي، إذ سكب دموعه استجابة لعواطف قلبية، ومشاعر إنسانية أفسح لها المجال الهدوء النفسي المؤقت، إذ جاءت قصيدته السالفة في عهد الرخاء مع سيف الدولة، لكن "أناه" سرعان ما تثور مجددا عند أول استنارة خارجية أو شعور بأمر يلامس كبرياءه، فتستحيل دموعه تعبيرًا عن آماله وطموحاته وما يلاقيه من غمط لحقه في المجتمع.

4- الدموع على فراق الشباب

المتنبي الطموح المتطلع لغايات وآمال كبيرة يبذل في سبيل تحقيقها وقته وجهده، ولا شك أن من هذا حاله يتمنى الوصول إليها، إذ يجد فيها راحتته، لكن المتنبي وجد صراعه مع الزمن الذي بدأ يتقدم به حتى خشي على فراق شبابه وهو لم يزل في ربيع عمره، يقول (المتنبي، 1983، ص 28):

ولقد بكيت على الشباب ولمتي
مسودة ولماء وجهي رونق
حذرا عليه قبل يوم فراقه
حتى لكدت بماء جفني أشرق

فبكاء المتنبي على الشباب وإن تجلى ظاهرياً أنه غرض تقليدي في القصيدة العربية، إلا أنه في حقيقة الأمر ينطوي على أمور نفسية خاصة تميزه عن غيره، فالشباب بالنسبة للمتنبي معنى من معاني القوة التي يظهر بها أمام الآخرين، فأن يرتحل شبابه وتحل مكانه الشيخوخة وما يصاحبها من ضعف أمر يؤرق الشاعر الذي لا يرضى أن يظهر في صورة الضعف أمام مجتمعه، ولذلك فقد جاءت دموعه نتيجة خوفه من المشيب، بل يذكر أنه لكثرة دموعه كاد أن يشرق به.

وإذا كانت دموعه جاءت هنا في موضوع بكائه على الشباب فإنها في الحقيقة ليست إلا نتيجة مخاوف من المستقبل الذي يتوجس منه، إذ انصرف عن حاضره الذي ينعم فيه بالشباب لكي يسكب دموعه على مستقبل الأيام الذي يفارق فيه شبابه، وهو أمر يتضح من خلاله أي اضطراب وسخط على المجتمع كان يدور في نفس المتنبي. وهذا المعنى هو ما يؤكدته حتى بعد حلول المشيب، يقول في صباه الذي ولي (المتنبي، 1983، ص 39):

شوقي إليك نفي لذيذ هجوعي
فارقتي فأقام بين ضلوعي
أوما وجدت في الصراة ملوحة
مما أرقق في الفرات دموعي
ما زلت أحذر من وداعك جاهداً
حتى اغتدى أسفي على التوديع
رحل العزاء برحلتني فكأنما
أتبعته الأنفاس للتوديع

يتضح مما سبق أن دموع المتنبي على شبابه ليست للشباب ذاته، بل لما يصاحب الشباب من قوة تعضد كبريائه في أن يظهر بصورة الرجل القوي أمام مجتمعه. كما أن تقدم سنه دون الحصول على رتبة السؤدد والمجد والمكانة التي يسعى إليها يحدث في داخله صراعاً عظيماً؛ إذ الشباب مظنة طلب الحاجات وتحقيقها، والمشيب مظنة الضعف الذي يتعذر معه طلب عظام الأمور، فنتيجة لهذه الأمور جاءت دموعه لتعكس هذه المخاوف التي أوهنت نفسية الشاعر.

الدموع في قصيدة الرثاء:

يُعد سياق الرثاء من أهم البواعث المسببة لذرف الدموع عند الإنسان بشكل عام، والشاعر على وجه الخصوص؛ وذلك لارتباطه بالحزن الذي ينتج عن فقد عزيز أو حبيب، وقد مر بنا حزن الخنساء ودموعها على أخيها صخر، والمشاعر والانفعالات داخل نفس الشاعر تترجمها ألفاظه في شعره. ومما يُعَلَم أنه "لا تخلو عين من دمع، ولكنه لا يظهر في المرأى من دون حافز شعوري، ومن ثم صار الدمع - في الواقع وفي الأدب - ترجمان المشاعر وقناتها إلى المحيط الخارجي" (لفته وبادي، 2008، ص 101).

وقد ترجم المتنبي بدموعه رثاءه، ومن أهم مراثيه عينيته التي جاءت على إثر وفاة أبي شجاع فاتك،

يقول المتنبي: (المتنبي، 1983 ص 491)



الحزن يقلق والتجمل يردع
يتجاذبان دموع عين مسهد
والدمع بينهما عصي طيع
هذا يجيء بها وهذا يرجع

ف نجد التجاذب والتقابل في الألفاظ في هذا المطلع بين حزن وتجمل، ودمع بينهما عصي طيع، في إشارة إلى اضطراب الشاعر، فجاءت دموعه تارة يملكها الحزن وتارة تتحلّى بالتجمل، فنجد الدموع تعكس ما يجد من حزن وأسى لفقد أبي شجاع، فهو في حالة ضعف أمام فقدان أبي شجاع؛ إذ يقول: (المتنبي، 1983 ص491)

النوم بعد أبي شجاع نافرٌ
والليل مُعي والكواكب ظلّ

فدموعه في الرثاء وإن كانت من أهم مواضع الدمع بصفة عامة إلا أنها جاءت مضطربة كاضطراب صاحبها الذي غلبته نفسه العظيمة التواقة للسمو؛ يقول (المتنبي، 1983 ص491):

إني لأجبن من فراق أحبتي
وتحس نفسي بالحمام فأشجع

فهو وإن كان في موطن الحزن لفقد صديق يرثيه لا ينفك يذكر الأعداء الذين لا يجب أن يظهر أمامهم إلا في صورة الثبات والتماسك.

وهذا يظهر لنا أن المتنبي قد تابع أسلافه في موضوعات الدموع، إلا أن نفسيته التي صنعتها ظروف حياته القاسية في وقت مبكر من حياته جعلت من موضوعات الدموع قوالب تشكلها شخصيته، كما أن المواقف الأنبية حين قوله قصيدته لها دور فعّال في زيادة انفعاله واضطرابه أو اتزانة المؤقت إلى حد ما.

المبحث الثاني: الدموع في شعر المتنبي دراسة تطبيقية

يمكن أن نقف وقفة مستقلة على قصيدة واحدة من قصائد المتنبي؛ لنرى مدى تمثل الدموع فيها،

يقول أبو الطيب المتنبي (1983، ص28):

- 1 أرق على أرق ومثلي يأرق
- 2 جهد الصبابة أن تكون كما أرى
- 3 ما لاح برق أو ترنم طائر
- 4 جريت من نار الهوى ما تنطفي
- 5 وعدلت أهل العشق حتى ذفته
- 6 وعذرتهم وعرفت ذنبي أنخي
- 7 أبني أبيننا نحن أهل منازل
- 8 نبكي على الدنيا وما من معشر
- وجوى يزيد وعبرة تترقرق
- عين مسهدة وقلب يخفق
- إلا انثنت ولي فؤاد شيق
- نار الغضى وتكل عما تحرق
- ف عجبت كيف يموت من لا يعشق
- عيرتهم وعرفت ذنبي أنخي
- أبدا غراب البين فيها ينعق
- جمعتهم الدنيا فلم يتفرقوا

- 9 أين الأكاسرة الجبابرة الألى كنزوا الكنوز فما بقين ولا بقوا
- 10 من كل من ضاق الفضاء بجيشه حتى ثوى فحواه لحد ضيق
- 11 خرس إذا نودوا كأن لم يعلموا أن الكلام لهم حلال مطلق
- 12 والموت آت والنفوس نفائس والمستعز بما لديه الأحمق
- 13 والمرء يأمل والحياة شهية والشيب أوقروا والشيبية أنزق
- 14 ولقد بكيت على الشباب ولمتي مسودة ولماء وجهي رونق
- 15 حذرا عليه قبل يوم فراقه حتى لكدت بماء جفني أشرق
- 16 أما بنو أوس بن معن بن الرضا فأعز من تحدى إليه الأينق
- 17 كبرت حول ديارهم لما بدت منها الشموس وليس فيها المشرق
- 18 وعجبت من أرض سحاب أكفهم من فوقها وصخورها لا تورق
- 19 وتفوح من طيب الثناء روائح لهم بكل مكانة تستنشق
- 20 مسكية النفحات إلا أنها وحشية بسواهم لا تعبق
- 21 أمريد مثل محمد في عصرنا لا تبلنا بطلاب ما لا يلحق
- 22 لم يخلق الرحمن مثل محمد أبدا وظنني أنه لا يخلق
- 23 يا ذا الذي يهب الجزيل وعنده أني عليه بأخذه أتصدق
- 24 أمطر علي سحاب جودك ثرة وانظر إليّ برحمة لا أغرق
- 25 كذب ابن فاعلة يقول بجعله مات الكرام وأنت حي ترزق

نلاحظ أن المتنبي قال قصيدته السابقة في صباه يمدح فيها أبا شجاع وهو محمد بن أوس بن معن بن الرضا الأزدي، فكانت هذه القصيدة من أولى قصائده التي يقدم بها على الأمراء ملتصبا مكانة وعزا من لدنهم، فهي من أخرى القصائد التي يمكن أن تطلعنا على مكانن نفسه من آمال وتطلعات، وإن لم يصرح بها، ذلك أن المتنبي عندما قال قصيدته هذه كان قد أنف من مخالطة العامة وأثر العدول عنهم استجابة لنوازع نفسه التي تتوق لصحبة علية القوم، وسلك هذا المسلك في قصد الأمراء ومدحهم. ولا شك أن قرار تركه لمجتمعه والتطلع لمصاحبة لأمرء والملوك سيجد له أصداء في شعره، فالتحول عن العامة إلى معالي الأمور قرار جاء بدوافع نفسية الشاعر التي ترى نفسها فوق ذلك المجتمع.

تأتي هذه القصيدة في ثلاثة أجزاء، فإذا أردنا أن ننظر إليها من خلال موضوعاتها التي تناولتها، فالجزء الأول من القصيدة جاء في العشق إذ يشكو مما وجده من الصبابة وألم الجوى، وفي الجزء الثاني من قصيدته نجده متأملاً بحكمة في الحياة وما تنتهي إليه، ثم في الجزء الأخير من قصيدته المدح لمحمد بن أوس.

لكن المتأمل في قصيدة المتنبي هذه من زاوية نفسية وتحديدًا وجود الدموع فيها؛ يجد أن في القصيدة ما يكشف شيئاً مما يعانیه خلاف الموضوع الذي جاءت إثره دموعه التي بدأ بها قصيدته استجابة لألم الصبابة والجوى، فنجد في الجزء الأول من قصيدته يقول:

أرق على أرق ومثلي يأرق وجوى يزيد وعبرة تترقرق
 جهد الصبابة أن تكون كما أرى عين مسهدة وقلب يخفق
 ما لاح برق أو ترنم طائر إلا انثنيت ولي فؤاد شقيق
 جربت من نار الهوى ما تنظفي نار الغضى وتكل عما تحرق
 وعدلت أهل العشق حتى ذفته فعجبت كيف يموت من لا يعشق
 وعذرتهم وعرفت ذنبي أنني عيـرتهم فلقيت فيه ما لقوا

هذا الجزء من قصيدته في بنية النسيب جاءت فيه دموعه معبرة عما يعانیه من لوعة الشوق، وهذا ظاهر القصيدة، بيد أن المتنبي وظف الدموع هنا بطريقة لا شعورية لتكون وحدة نفسية يمضي بها قدما في قصيدته، فالدموع إشارة للحزن والألم وشدة الشوق عند المتنبي ولكن هل كان الشوق إلى المحبوبة كما توحى القصيدة؟ يبدو أنّ شخصية أبي الطيب الطموحة كانت تخفي شوقاً مختلفاً يكشف جزءاً منه أبياته التي قالها لاحقاً، يقول: (المتنبي، 1983 ص 471)

ما في هوادجكم من مهجتي عوض إن مت شوقاً ولا فيها لها ثمن

فكأنه تسامى عن محبة النساء إلى أمور أخرى، فالمتنبي بهذا يرمز لشوقه وأماله وطموحاته التي لم يصرح بها وإن استتر خلف بنية النسيب، فقصيدته قالها في صباه وهو لما يزل في مقتبل عمره والشباب مظنة النزوع إلى الأحلام؛ إذ إنّ الوصول إلى الآمال وبداية السير لها تكون في الشباب فالتطلع إلى المعالي يحتاج إلى قوة، والشباب قرين القوة.

كما نلاحظ أن حرف الروي في مطلع القصيدة جاء في مفردة (تترقرق)، فبدأ بالدموع التي تعبر عما يجد. وبعد أن مهد لهذا الجزء بالدموع ذكر جمر الغضا، وهو الجمر الذي عرف عنه أنه يدوم طويلاً، وكأنه يتناسب مع دموعه/حزنه التي تسيل مستمرة مع هذا الجمر/الألم الذي لا ينطفئ سريعاً.

المتنبي العاشق لآماله وتطلعاته والتي سكب دموعه من أجلها نجده مضطرباً ينزع إلى الزهد في الدنيا دون توطئة أو تمهيد بعد ذكره لصباته وطول سهره في الجزء الأول من قصيدته، فهذا الأمر يدل أن في نفس المتنبي تردداً وحديثاً داخلياً؛ إذ يخشى أن تتلاشى أحلامه وآماله فيفزع لتزهد نفسه فيما لو لم تتحقق أحلامه، يقول:

أبني أبيننا نحن أهل منازل أبدا غراب البين فيما ينعق
نبيكي على الدنيا وما من معشر جمعتهم الدنيا فلم يتفرقوا
أين الأكاسرة الجبابرة الألى كنزوا الكنوز فما بقين ولا بقوا
من كل من ضاق الفضاء بجيشه حتى ثوى فحواه لحد ضيق
خرس إذا نودوا كأن لم يعلموا أن الكلام لهم حلال مطلق
والموت أت والنفوس نفائس والمستعز بما لديه الأحمق
والمرء يأمل والحياة شهية والشيب أوقر والشببية أنزق
ولقد بكيت على الشباب ولمتي مسودة ولماء وجهي رونق
حذرا عليه قبل يوم فراقه حتى لكدت بماء جفني أشرق

وبداً يذكر نفسه بأن الدنيا إلى فراق، ومأل ساكنها إلى الأجداد واستشهد بفضاء الجبابرة الأكاسرة دون غيرهم، وليس في ذلك إلا عزاء لنفسه التي لا ترضى إلا بالملك العظيم، فهو نفسه في سيرته صحب الملوك والأمراء وترفع عن العامة ومخالطتهم، بل ويذهب إلى ذكره كنوزهم التي ذهبت بعد ذهابهم، رغم أن الكنوز والمال والإجازة هي ما يطلبه وهو في حضرة السلاطين الذين يمدحهم ويجلس إليهم. فهو متوجس من مسلكه هذا الذي قد يخفق فيه ويعود للعامة ومجتمعه الذي يراه أقل منه ولم يحقق آماله العظيمة، لكن صوت الحكمة والعقل وإن حاول أن يسوقه لنفسه رغم ما فيه من حقائق تجري عليها قوانين الحياة لا يبقى طويلاً أمام كبرائه ونفسيته الثائرة التي هرعت إلى أهدافه بسبب ما وجد من واقع لا يتأتى له من خلاله تحقيق أحلامه بسهولة.

فالمتنبي في ظل اضطرابه هذا يعود إلى تحرقه وشوقه إلى طموحاته الكبيرة، فنفسه - وإن ركنت إلى الوعظ بعض الوقت أو حاولت أن تتخلى عن آمالها- سرعان ما تعود إلى كبرائها المعهود وتؤكد ما تجد من ألم جراء خوفها من عدم تحقيق ما تأمله، وكأن عودته إلى نفسيته الثائرة جاء من طريق البكاء والدموع التي يصرفها لتجديد آلامه على طموحاته التي بدأ بها قصيدته:

ولقد بكيت على الشباب ولمتي مسودة ولماء وجهي رونق
حذرا عليه قبل يوم فرأقه حتى لكدت بماء جفني أشرق

والمتنبي هنا يستمر في توظيف الدموع لما يجد من حرقة على أحلامه وطموحاته، وبكاؤه هنا على الشباب يأتي وهو لما يزل شابا، فخوفه هنا ليس إلا نتيجة ما وجدته من مجتمعه الذي غمطه حقه، فلا يريد أن يظهر بمظهر الضعف فأراد الشباب من وجهين، أولهما: مساعدته على بلوغ مراده، والآخر كونه قرين القوة فلا يظهر في أعين الناس بمظهر الضعف، فكانت الدموع هنا تشكل وحدة نفسية تحكي ما يجده من نفسية مضطربة تعكس ما كان في لاشعوره؛ نتيجة عُقد نشأت عن مجتمعه الذي ثار عليه وهجره. فجعل الدموع توجه قصيدته إلى جانب امتدادها لعكس ما يجد.

فنجده يأتي بالدموع الغزيرة التي كاد يشرق بها في لفظه (أشرق) والتي جاءت في آخر البيت وحملت حرف الروي مثل كلمة (يترقق)، وبدموعه هذه التي كاد يشرق بها والتي تدرج بها من تفرق إلى ما انتهى إليه من شدتها يبادر إلى غرض القصيدة الرئيس، وهو مدح محمد بن أوس، فهو الجزء الثالث من القصيدة الذي جعله أحد طموحاته وآماله، فبعد أن وجد ما وجد ذهب إلى محاولة تحقيق آماله:

أما بنو أوس بن معن بن الرضا فأعزمن تحدى إليه الأينق
كبرت حول ديارهم لما بدت منها الشموس وليس فيها المشرق
وعجبت من أرض سحاب أكفهم من فوقها وصورها لا تورق
وتفوح من طيب الثناء روائح لهم بكل مكانة تستنشق
مسكية النفحات إلا أنها وحشية بسواهم لا تعبق
أمريد مثل محمد في عصرنا لا تبلنا بطلاب ما لا يلحق
لم يخلق الرحمن مثل محمد أبدا وظني أنه لا يخلق
يا ذا الذي يهب الجزيل وعنده أني عليه بأخذه أتصدق
أمطر علي سحاب جودك ثرة وانظر إلي برحمة لا أغرق
كذب ابن فاعلة يقول بجهله مات الكرام وأنت حي ترزق

ما نلاحظه في هذا المقطع أن المتنبي قد ذهب إلى غايته وانفصل تماما عن الدموع فكأنه كان يسكبها للوصول إلى مراده، وهو الآن على أعتاب ما يرجوه بين يدي ممدوحه فانصرف عن الدموع والشكوى إلى محاولة حلمه، وذلك بتمجيد ممدوحه، فانفصلت وحدة الدموع هنا، فهو وإن كان يريد إجازة على قصيدته، فإنه لا يريد لدموعه أن تأتي هنا فيظهر بمظهر الضعف أبدا، وإن كان بين يدي سيد عظيم.

وجملة القول أنّ هذه القصيدة تبين الصراع بين طموح المتنبي وآماله، وبين واقعه الذي يحاول التمرد عليه، ويخشى ألا يحقق غايته فيه، فجاءت دموعه إثر ذلك واختار دموعاً ذات خصائص معينة جاءت في المقطوعات التي ذكرناها أنفاً؛ لتوجّه القصيدة، فنجد (عبرة) و (تترقق) في مطلع قصيدته، ونجد (نبيكي) و(بكيت) و(ماء جفني) في الجزء الثاني من قصيدته، فقد كان توظيفه للدموع هنا مترابطاً ليوجه قصيدته اتجاهها موحداً في طريقة اختياره الدموع لتكون علامة تعكس ما يجد من انفعالات داخلية.

النتائج:

تبين من خلال البحث المعنون بالدموع في شعر المتنبي الآتي:

أن بنية النسيب كانت الأكثر حظاً في استدرار دموعه، فدموعه على الطلل جعلها غلالة يستتر خلفها ليخفف بها ما يجد في نفسيته المضطربة من جهة، كما عكست الصراع بين نفسه المتطلعة للمجد، والمدفوعة بماض قاس على المستويين المادي والمعنوي.

كما بدا لنا أن الموقف الآني للقصيدة يمثل باعثاً يجتر كل ما اعترضه من مواقف سلبية في حياته، فكانت دموعه أبلغ ما يعبر به عن نفسيته، فالطبيعة النفسية والتجارب التي مر بها الشاعر، فضلاً عن الحالة النفسية التي تحكمه لحظة القصيدة، هي التي تملأ تلك المقدمة بالانفعالات الداخلية.

كما أن المتنبي كان محافظاً على موضوع فراق الحبيبة؛ إذ هو عنصر أصيل من موضوعات الدموع، إلا أنه أثر أن يجعل من الحبيبة سترًا يدفع به عن نفسه الضعف، فلا يرى سافحاً لدمعه من ضعف أو عجز، فهو ذلك الشاعر المفاخر بنفسه. ولما كانت الدموع ذات دلالة على الضعف والحزن، فقد رفض أن يبذلها لأحداث الزمان وما يلاقيه من الناس فاختر فراق الحبيبة رمزاً يتوارى خلفه.

وكذلك تجلّى المتنبي العاشق في اتزان شخصي، إذ سكب دموعه استجابة لعواطف قلبية، ومشاعر إنسانية أفسح لها المجال الهدوء النفسي المؤقت في عهد الرخاء مع سيف الدولة، لكن "أناه" سرعان ما تثور مجدداً عند أول استثارة خارجية أو شعور بأمر يلامس كبرياءه، فتستحيل دموعه تعبيراً عن آماله وطموحاته وما يلاقيه من غمط لحقه في المجتمع.

وبدا أيضاً أن دموع المتنبي على شبابه ليست للشباب ذاته، بل لما يصاحب الشباب من قوة تعضد كبرياءه في أن يظهر بصورة القوي أمام مجتمعه.

كما أن تقدم سنه دون الحصول على رتبة السؤدد والمجد والمكانة التي يسعى إليها يحدث في داخله صراعاً عظيماً، إذ إن الشباب مظنة طلب الحاجات وتحقيقها، والمشيب مظنة الضعف الذي يتعذر معه طلب عظام الأمور، فنتيجة لهذه الأمور جاءت دموعه لتعكس هذه المخاوف التي أوهنت نفسية الشاعر.



وجملة القول، أن المتنبّي تابع أسلافه في موضوعات الدموع، إلا أن نفسيته التي أحاطتها ظروف حياته القاسية في وقت مبكر من حياته جعلت من موضوعات الدموع قوالب تشكلها شخصيته. كما أن المواقف الأنية في أثناء قوله قصيدته لها دور فاعل في زيادة انفعاله واضطرابه أو اتزانة المؤقت الذي لا يدوم طويلاً.

المراجع:

- الأعشى، ميمون. (1974). *ديوانه* (ط.2). دار النهضة العربية.
- البحري، عبدالرقيب. (1987). *الشخصية النرجسية* (ط.1). دار المعارف.
- البديعي، يوسف. (د.ت). *الصبح المنبي عن حيثية المتنبي* (مصطفى السقا، ومحمد شتا، وعبدّه زيادة، تحقيق؛ ط.3). دار المعارف.
- البياتي، بدران. (2011). دلالات البكاء وموضوعاته في الشعر الأموي. *مجلة كلية الآداب*، (98)، 4-5.
- الجادر، محمود. (1988). مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام، *مجلة أبحاث اليرموك*، 6(2)، 55-94.
- ابن حجر، امرؤ القيس. (1984). *ديوانه*. دار المعارف.
- الجسماني، عبد علي، ونجم، عبد الخالق. (1410). دراسة نفسية لشخصية المتنبي من خلال شعره. *مجلة كلية الآداب*، (37)، 214-245.
- ابن أبي خازم، بشر. (1994). *ديوانه* (مجيد طراد، شرح ط.1). دار الكتب العربي.
- خليف، يوسف. (1377). مطالع الكافوريات وكيف تصور نفسية المتنبي، *مجلة الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف*، (16)، 85-96.
- الخنساء، تماضر. (1985). *ديوانها* (إبراهيم عوضين، تحقيق؛ ط.1). مطبعة السعادة.
- الذبياني، النابغة. (1996). *ديوانه*، دار الكتب العلمية.
- ابن ذريح، قيس. (2004). *ديوانه* (ط.2). دار المعرفة.
- ذو الرمة، غيلان. (1995). *ديوانه*، الكتب العلمية.
- الرياحي، سهاد توفيق. (2012). *ظاهرة الأنا في شعر المتنبي وأبي العلاء* (ط.1). دار جليس الزمان.
- الشرقاوي، أنور، ومنصور، طلعت، وأبو عوف، فاروق، وعز الدين، عادل. (1987). *أسس علم النفس العام* (ط.1). مكتبة الأنجلو.
- عفيفي، رفعت زكي. (1421). المرأة في شعر المتنبي. *مجلة كلية اللغة العربية*، (2)، 303-338.
- القشيري، الصمة. (2003). *ديوانه* (خالد عبدالرؤوف الجبر، تحقيق). دار المناهج.
- لفته، ضياء، وبادي، علي. (2008). *لغة العيون* (ط.1). دار الحامد.
- المتنبي، أبو الطيب. (1983). *ديوانه*. دار صادر.
- ابن الملوّح، قيس. (1999). *ديوانه* (ط.1). دار الكتب العلمية.

References

al-A' shá, Maymün. (1974). *diwānih* (2nd ed.). Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah.



- al-Buḥayrī, ‘bdālriyb. (1987). *al-shakhṣīyah alnrjisyh* (1st ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- al-Badī‘ī, Yūsuf. (N. D). *al-ṣubḥ almnyb ‘an ḥythyh al-Mutanabbī* (Muṣṭafá al-Saqqā, wa-Muḥammad Shitā, wa-‘Abduh Ziyādah, taḥqīq; 3rd ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- al-Bayātī, Badrān. (2011). dalālāt al-bukā’ wa-mawḏū‘ātuh fī al-shī‘r al-Umawī. *Majallat Kullīyat al-Ādāb*, (98), 4-5.
- al-Jādir, Maḥmūd. (1988). madkhal ilá Binyat al-qaṣīdah al-‘Arabīyah qabla al-Islām, *Majallat Abḥāth al-Yarmūk*, 6(2), 55-94.
- Ibn Ḥajar, Imru’ al-Qays. (1984). *dīwānih*. Dār al-Ma‘ārif.
- Alḥsmāny, ‘Abd ‘Alī, wnjm, ‘bdālkḥāliq. (1410). dirāsah nafsiyah li-shakhṣīyat al-Mutanabbī min khilāl shī‘rih. *Majallat Kullīyat al-Ādāb*, (37), 214-245.
- Ibn Abī Khāzim, Bishr. (1994). *dīwānih* (Majīd Ṭarrād, sharḥ 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Arabī.
- Khulayyif, Yūsuf. (1377). Maṭālī‘ alkāfwryāt wa-kayfa Taṣawwur nafsiyah al-Mutanabbī, *Majallat al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Nashr wa-al-Ta’līf*, (16) 85-96.
- al-Khansā’, Tumāḍir. (1985). *dīwānihā* (Ibrāhīm ‘Awaḍayn, taḥqīq; T. 1). Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
- al-Dhubaynī, al-Nābighah. (1996). *dīwānih*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn Dhariḥ, Qays. (2004). *dīwānih* (2nd ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- Dhū al-Rummah, Ghaylān. (1995). *dīwānih*, al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Riyāḥī, Suhād Tawfiq. (2012). *Zāhirat al-anā fī shī‘r al-Mutanabbī wa-Abī al-‘Ulā* (1st ed.). Dār Jalis al-Zamān.
- al-Sharqāwī, Anwar, wa-Manṣūr, Ṭal‘at, wa-Abū ‘Awf, Fārūq, w‘z al-Dīn, ‘Ādil. (1987). *Usus ‘ilm al-nafs al-‘āmm* (1st ed.). Maktabat al-Anjlū.
- ‘Afīfī, Rif‘at Zakī. (1421). al-mar‘ah fī shī‘r al-Mutanabbī. *Majallat Kullīyat al-lughah al-‘Arabīyah*, (2), 303 – 338.
- al-Qushayrī, al-Ṣammah. (2003). *dīwānih* (Khālid ‘bdāl’wf al-Jabr, taḥqīq). Dār al-Manāhij.
- Laftah, Ḍiyā‘, wbādy, ‘Alī. (2008). *Lughat al-‘uyūn* (1st ed.). Dār al-Ḥamid.
- al-Mutanabbī, Abū al-Ṭayyib. (1983). *dīwānih*. Dār Ṣādir.
- Ibn al-Mulawwah, Qays. (1999). *dīwānih* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.





Techniques of Temporal Paradox in Andalusian Prison Poetry: An Artistic Analysis of Selected Models

Dr. Abdullah Bin Mohammed Bin Ali Al-Ghafees* Ghada Bint Maleeh Bin Muqbil Al-Fraidi**

abgfees@qu.edu.saghadamalf@gmail.com

Abstract

This research explores the use of temporal paradox in Andalusian prison poetry, focusing on the techniques of flashback and anticipation from an artistic perspective. It is divided into two sections, preceded by an introduction that outlines the role of prison literature within Arabic poetry, particularly in Andalusia, and its relationship with temporal paradox. The introduction also defines key concepts related to these techniques. The first section analyzes the use of flashback in selected Andalusian poems, while the second examines the anticipation technique. The study highlights that harsh conditions, including imprisonment and captivity, significantly shaped the poetic creativity of these poets. Key findings reveal that the two temporal techniques serve distinct purposes: flashback offers insight into the poet's past realities and experiences, while anticipation expresses future aspirations and expectations. Anticipation can reflect hopeful desires, such as seeking forgiveness or freedom, or darker emotions, like resignation to death. By exploring these techniques, the research uncovers how poets navigate the tension between memory and expectation, enhancing the emotional and artistic depth of their work.

Keywords: Narrative Techniques, Temporal Paradox, Flashback, Anticipation, Andalusian Poets, Prison Poetry.

* Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University, Buraidah, Saudi Arabia.

** MA Student in Literary Studies, Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University, Buraidah, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Ghafees, Abdullah Bin Mohammed Bin Ali. Al-Fraidi, Ghada Bint Maleeh Bin Muqbil (2024). Techniques of Temporal Paradox in Andalusian Prison Poetry: An Artistic Analysis of Selected Models, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 292-312.

© 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.



تقنيات المفارقة الزمنية في شعر السجن الأندلسي: تحليل فني لنماذج مختارة

د. عبدالله بن محمد بن علي الغفيص*

غادة بنت مليح بن مقبل الفريدي**

ghadamalf@gmail.comabgfees@qu.edu.sa

الملخص

يتناول البحث تقنية المفارقة الزمنية في نماذج من الشعر الأندلسي الدائرة حول موضوع السجن، استرجاعًا واستشرفًا، عبر منهج فني، ويأتي البحث في مبحثين، مسبقين بتمهيد يعرض بإيجاز مضمون أدب السجن ومكانته في الشعر العربي وفي الشعر الأندلسي بشكل خاص، ويبيّن ارتباط هذا الأدب بتقنيات المفارقة الزمنية مع تحديد مفاهيمها، وتناول المبحث الأول تقنية الاسترجاع المتجلية في بعض النماذج الأندلسية، وأمّا المبحث الثاني فيختصّ بدراسة تقنية الاستشرف، وقد توصل البحث إلى نتائج من أهمّها: أنّ ظروف الحياة القاسية وتجربة السجن أو الأسر لها دور كبير في تشكيل الإبداع الشعري لدى أولئك الشعراء، كما توصل البحث إلى أنّ الوقوف على تقنيّ الترتيب الزمنيّ وتتبع مضامينهما حقق رصد الفوارق بينهما؛ فالاسترجاع يُجلب للقارئ الواقع الحقيقي الذي كان عليه الشاعر آنذاك، والاستشرف يُشير إلى التطلّعات والرغبات التي ينتظر الشاعر تحقيقها بتأمل كالعفو واستعادة الحرية، وبأس واستسلام كانتظار الموت.

الكلمات المفتاحية: التقنيات السردية، المفارقة الزمنية، الاسترجاع، الاستشرف، شعراء الأندلس، شعر السجن.

* أستاذ الأدب والنقد المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها-كلية اللغات والعلوم الإنسانية- جامعة القصيم- بريدة - المملكة العربية السعودية.
** طالبة ماجستير في الدراسات الأدبية - قسم اللغة العربية وآدابها-كلية اللغات والعلوم الإنسانية- جامعة القصيم- بريدة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الغفيص، عبدالله بن محمد بن علي. الفريدي، غادة بنت مليح بن مقبل. (2024). تقنيات المفارقة الزمنية في شعر السجن الأندلسي: تحليل فني لنماذج مختارة، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*, 6(3): 292-312.

© 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 تقلّب شعراء الأندلس في بيئة قُدِّر لها أن تعيش ظروفًا قاسية، ونكبات متوالية اضطرت في نفوس أهلها واستشرت؛ حتى أفرزت أدبًا خاصًا، تفتنوا في صوره، ودلالاته، وموضوعاته، وقدموا فيه خلاصة أيامهم البائسة، داخل الأسوار، وعُصارة تجارب ما سامه الدهر من محن مأساوية، دفعتهم -تارة- إلى الميل نحو السخط، والتمرد، ورفض الواقع، بصرخات مدوية تشفّ عن نفسية متألّمة منكسرة، وتارة أخرى، إلى إثارة التجلّد، والثبات، والأنفة، كنوع من تهدئة النفس، واستقرارها؛ لاقتناعهم أولًا بحقيقة الحياة، والموت، وثانيًا لياسهم من استعادة الحرية، والعزّ، والمجد من جديد.

وهذا بدوره يُشير إلى ارتباط السجن بالشعر في علاقة متينة متواشجة؛ حيث جاءت قصائد هذا النوع الأدبيّ وعاء شاقًّا عمّا يعتلج في أعماق الشاعر النفسية والتي من شأنها أن تُعلن عن موقفه إزاء ذلك؛ تمرّدًا أو استسلامًا. وهنا يأتي دور الزمن وفاعليته في كشف هذه الدلالات وإبراز موقف الشاعر، والوقوف على لحظات هروبه من واقعه إلى ماضي يتوق إليه ويتحسّر عليه، أو إلى مستقبل مجهول يشوبه الغموض والقلق، يُحاول من خلاله التطلع إلى مآله ومصيره وفق تداعياته النفسية؛ وهذه المشكلة التي يركز البحث عليها وينطلق منها.

وقد وقع الاختيار على تقنيات المفارقة الزمنية عند شعراء الأندلس؛ لبروز هذه التقنية في شعر السجون -لا سيّما من كان له دور سياسي بارز-؛ ممّا أدّى إلى اكتناز الأدب الأندلسي بتجارب ذاتية مأساوية ثرة اقتضت تسليط الضوء عليها، وإزاحة الستار عن مقاصدها، والتنقيب في إحياءاتها، والكشف عن نفائسها، عبر الاستعانة بتقنيّتي المفارقة الزمنية: الاسترجاع والاستشراق، التي انسابت في تعبير هؤلاء الشعراء للإعراب عن رؤاهم وأحاسيسهم وانفعالاتهم في خضمّ هذه الظروف المُفجعة.

وتكمن أهميّة الدراسة في الكشف عن رؤية شعر السجون الأندلسي للزمن، استرجاعًا أو استشراقًا؛ ومن ثمّ السعي إلى كشف دور هذه التقنيات السردية ونظامها الزمنيّ في شعر أدباء الأندلس؛ لإزاحة الستار عن الدلالات الخفية المتوارية عن سطح النصّ والقابعة في لاشعور الشاعر.

ولذا تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن تساؤلات يُثيرها موضوع البحث من قبيل:

ما دور المفارقة الزمنية في بناء تجربة الشعراء المسجونين؟

هل للاسترجاع والاستشراق أثر في بناء النصّ وتشكيله؟

كيف أثّرت دراسة الاسترجاع والاستشراق في انفتاح النصّ الشعريّ على الأبعاد الدلالية المختلفة؟
وقد أتت الدراسة المنهج الفني في دراسة النصوص الشعريّة المختارة؛ للوقوف على المفارقة الزمنية فيها وتتبعها من خلال تقنيّتي الاسترجاع والاستشراق، ثمّ رصد ما اكتنزته من مضامين ثرة تُبرز أبعادها

الدلالية؛ وهذا تطلب الاستفادة من المنهج الاجتماعي بتضافره مع المنهج النفسي في دراسة ظروف الشاعر ونفسيته، ومحاولة تتبع أثر السجن وارتباطه بطرق التعبير عنه من خلال الألفاظ الظاهرة على سطح النص، المباشرة وغير المباشرة؛ إذ تختلف الدلالات وتتفاوت حدتها باختلاف التجربة الشعورية. أما عن الدراسات السابقة فهي على صنفين:

الصنف الأول: دراسات لتقنيات المفارقة السردية في أدب السجن عند شعراء الأندلس؛ وهذا ما لم يصل إليه الباحثان -في حدود اطلاعهما- وعليه وقع اختيار الموضوع. الصنف الثاني: دراسات تناولت مادة أدب السجن في العصر الأندلسي باختلاف الموضوع والمنهج والمدونة المختارة؛ فمن أبرزها:

- النزعة الاعترابية في أدب السجن (إطلاقات ونماذج) للباحثة أمينة بوحايك.
- أثر السجن والأسر في شعر رثاء الذات في العصر الأندلسي - نماذج مختارة- للباحثتين عواطف نصر، وقدوية يعقوبي.

- معاني شعر السجن في الأدب الأندلسي إلى نهاية عصر الطوائف للباحث يونس مجيد.
- شعر السجن عند المعتمد بن عباد - دراسة فنية - للباحثة بسمة مخلوف.
- شعر السجن عند ابن زيدون الأندلسي: دراسة وصفية تحليلية للباحث محمد أسعد.

هذه الدراسات جميعها لم تجعل التقنيات الزمنية المتمثلة في الاسترجاع والاستشراف محوراً لدراستها، ولم تُشر إلى أي مؤشر زمني فيها؛ فهي بعيدة الصلة عن هذه الدراسة التي نحن بصددتها. وسيأتي البحث في مبحثين، مسبقين بتمهيد يعرض بإيجاز مضمون أدب السجن ومكانته في الشعر العربي وفي الشعر الأندلسي بشكل خاص، ويبيّن ارتباط هذا الأدب بتقنيات المفارقة الزمنية مع تحديد مفاهيمها.

المبحث الأول: ستقتصر الدراسة فيه على تقنية الاسترجاع المتجلية في بعض النماذج الأندلسية؛ لاستعراض طرق تعبير كلّ شاعر عنها ومراوحتها بين استثارة العواطف الإنسانية بمخاطبة المدن والتوق إلى الماضي المهيّج؛ كما هو عند ابن زيدون وابن عمّار، والشكوى من تحوّل الحال من عزّ وغنى إلى هوان وفقر؛ كما هو عند المعتمد بن عباد، والتحسّر على الملك المفقود والحاضر المؤلم؛ كما هو عند عزّ الدولة الصمادجي.

والمبحث الثاني: سيختصّ بدراسة تقنية الاستشراف وفق رؤية كلّ شاعر وموقفه النفسي؛ فقد تطغى عليه الحكمة والتأمل كما في أبيات مروان الطليق، أو الاستشفاع وطلب العفو كما في شعر ابن عمّار،



أو بقاء القدر المحتوم وإحساس بدنوّ الأجل، وكذلك اليأس من الحياة واليقين من الموت كما في شعر المعتمد بن عبّاد.

وبعد تحليل نصوص هذين المبحثين؛ ستختتم الدراسة بذكر أهمّ النتائج التي توصلت إليها، ثمّ قائمة المصادر والمراجع التي استعانت بها.
التمهيد:

يُعدّ أدب السجون نوعاً من أنواع الأدب، يكتبه صاحبه إذا كان مسلوبَ الحرّيّة، أو معطلَ الحركة، أو مقيّداً في مكان ضدّ إرادته، وهذا ما يُسمّى بالإقامة الجبريّة (البزّة، 1985، ص 23). وهو نوع أدبيّ نضاليّ «يتناول حياة السجن والسجناء التي يشوبها البؤس والقهر المتولدان من مرارة المعاناة وقسوة الحياة» (عبد الدائم، 2020، ص 20)؛ والأدب بهذا المفهوم له أثر اغترابيّ يدفع صاحبه إلى الشعور بالألم والعجز والوحدة؛ لما كابده من ضيق وانقلاب وتشوّمت، وتُستشفّ هذه الدلالة من قول ابن قتيبة: «كُتب على باب السجن: هذه منازل البلوى وقبور الأحياء وتجربة الصديق وشماتة الأعداء» (ابن قتيبة، 1418: 79/1)؛ وهذه المعاناة النفسيّة تزداد وطأتها لكون المرء أسيراً لعدوّ يملك حقّ التصرف في حياته كما يشاء، وهذا المعنى يتصل بالأصل اللغويّ للكلمة؛ فالأسر هو الحبس، «وكلّ محبوس في قيد أو سجن: أسير» (ابن منظور، 1414).

وقد نال شعر السجون في الأدب العربيّ القديم حظوة كبرى منذ العصر الجاهليّ وحتى العصر العباسيّ، وانعكست آثار هذه المكانة على الإبداع الأدبيّ لشعراء مشهورين وآخرين مغمورين؛ حيث جسّدوا في قصائدهم صنوف التعذيب بجميع أشكاله وأساليبه، وصوّروا أوضاع السجن ومكراهه وما يختلج في نفوسهم؛ فتنوّعت تعابيرهم لاختلاف أحاسيسهم نفسيّاً وعاطفيّاً وفكريّاً، لكنّ هذا النتاج المعبر عن تجربة إنسانيّة قاسية شهدها الأدب العربيّ فقد معظمه لعدّة أسباب؛ أبرزها «العامل السياسيّ [...] والخوف من السلطان» (الصمد، 1995، ص 8).

والعصر الأندلسيّ من أهمّ العصور التي أنتجت أدب السجون؛ فقد أمّثن شعراء هذا العصر بفتن ونكبات كثيرة على امتداد تاريخه، وقد تركت هذه الأحداث المأساويّة من سجن وإذلال آثارها في أصحابها؛ حيث يضعنا أدهم أمام نصوص شعريّة تنضح حزناً، وعاطفة تعتصر ألماناً مدارها المركزيّ حول رثاء الذات. ولهذا الغرض بواعث كثيرة تتصل بالشيوخوخة والشيب والمرض وغيرها من ظواهر الحياة الإنسانيّة؛ إذ هو حالة انفعاليّة تصف «مجموعة من مشاعر خاصّة تمتاز بالحزن واللوعة والبكاء» (باقر، 2012، ص 81)، لكنّ اتّصال هذا الغرض بأدب السجون أوثق وأرسخ؛ وقد قيل في هذا الشأن: «أمّا السجون فقد شهدت قصائد كثيرة في رثاء النفس» (رحيم، 2012، ص 96).

ويُعدّ الندب صورة من صور الرثاء؛ ويعني: تذكّر الفاجعة والبكاء عليها بعبارات مُشجّية، وألفاظ مُحزنة (ضيف، 1955، ص12)؛ وهذا بدوره يقتضي الانسلاخ من الواقع لاستعادة صفحات الماضي، واسترجاع صور الذكريات المحبّبة بما فيها من رخاء وتحزّر؛ بهدف التحسّر والتوجّد على ما فُقد، أو للتلذذ بالذّكر والتنعمّ بلحظات من الحبور والانتشاء الموهوم. وقد ينفصل الشاعر عن ماضيه وواقعه ليتطلّع إلى زمن بعيد يرسم مستقبل حياته من خلاله؛ إمّا الذلّ والموت، أو التمكين والعزّ.

وهذا التغيير في مستوى نظام الزمن تصطلح عليه الدراسات السردية وتسميه المفارقة الزمنية؛ ويُقصد بها: اختلاف نظام ترتيب الأحداث بين الزمنين: زمن السرد، وزمن الحكاية، ومن هنا تنشأ المفارقة السردية التي تكون تارة استرجاعاً إلى أحداث ماضية، وتارة أخرى استشرافاً لأحداث لاحقة (القاضي، 2010، ص 399). وهما من تقنيات الترتيب الزمنيّ لأحداث البنية السردية، والزمن الأدبيّ - كما يقول الروسيّ فيكتور شكولوفسكيّ -: «ليس إلّا عرفاً ولا تتطابق قوانينه مع قوانين زمن الحياة الحقيقيّة» (العبوديّ، 1426، ص60).

وسنقف على هذه المفاهيم السردية نظريّاً وتطبيقياً، من خلال تتبع النصوص الإبداعية لشعراء شهدوا تحوّل النعيم والعزّ والرخاء إلى البؤس والذلّ والحرمان؛ فذاقوا المرّ وتجرّعوا الألم، في المباحث الآتية:

المبحث الأول: تقنية الاسترجاع

يُعرف الاسترجاع بالارتداد، وهو عملية سردية تتمثّل في «الرجوع بالذاكرة إلى الوراء البعيد أو القريب» (يوسف، 2015، ص 103)، بعد التوقّف عن متابعة سير الأحداث الواقعة في الزمن الحاضر، والذاكرة بوصفها مرتكزاً أساسياً لتقنية الاسترجاع تُعدّ نوعاً من أنواع الوعي وتعمل ضدّ الوقت (العبوديّ، 1426، ص62). وقد تفاعل شعراء الأندلس مع واقعهم في السجن أو الأسر للإبانة عن لواعج نفوسهم عبر هذه التقنية السردية؛ ف«اللجوء إلى الذاكرة [...] كان حماية بالنسبة للشعراء السجناء من الانهيار والتوتر» (كريم، وعثمان، 2023، ص27)، فيستعرضون في أشعارهم جوانبهم النفسية والوجدانية والفكرية التي حرّكتها تقلّبات الحياة بما فيها من فتن ونكبات؛ فأدى ذلك إلى إثراء التراث الأدبيّ العربيّ القديم، وإثراء التجربة الإنسانية وصراعها ما بين الانكسار والصمود، والجزع والتجلّد، والاستسلام والانتصار؛ وهذا بدوره يُشير إلى اختلاف تجربة كلّ شاعر عن الآخر، واختلاف دلالاتها الضمنية وتعدّدتها.

وتتمثّل أبرز الدلالات المتجلية في أدب السجون عند شعراء الأندلس في الآتي:

أ. التوق إلى الماضي المهيج

يُعدّ ابن زيدون (ت463هـ) الذي نُكب عاطفياً إلى جانب نكباته السياسيّة؛ ممّن خاطب حواضر الأندلس، وناجى طبيعتها الغنّاء؛ بل وكان حريصاً «على إشراك عناصر الطبيعة معه في كلّ مشاعره

وأحاسيسه، وأذن لها أن تمدّ ظلالها وارفة على شعره» (فاضل، 1996، ص 299)؛ استئناسًا بذكرها، وتلدّدًا بوصف مراتعها لارتباطها بمحبوبته ولأداة؛ يقول في هذه المقطوعة الشعريّة التي قالها وهو في السجن يتذكّر قرطبة وأيامها (ابن زيدون، 1994، ص 198-200):

أقرطبة الغراء! هل فيك مطمَعُ؟
وهل كبدٌ حَرِيّ لبئِنكٍ تنقَعُ؟
وهل لليالبيك الحميدةٍ مرجَعُ؟
إذ الحُسن مرأى فيك، واللّهو مسمَعُ
وإذ كنف الدنيا، لـديك، موطأُ
أأنسى زماننا بالعُقاب مُرفلاً
وعيشنا بأكناف الرُصافة دغّةً لا
ومغنى، إزاء الجعفرية، أقبلا
لننعم مراد النفس روضًا وجدولا
ونعَمَ محلّ الصبوة المتبوا

يبدو أنّ الشاعر هنا يعيش غربة نفسيّة ناتجة عن إحساسه بالوحدة والوحشة؛ لذا حاول أن ينفصل عن واقعه، ويستحضر تلك الأيام الماضية؛ ليُطلّ منها على عالمه الرحب الذي لطالما ظلّله بالسعادة الوارفة، وغمره بالحبّ والدفء.

فهو هنا يتوق إلى قرطبة الزاهرة، مسترجعًا عيشه الخصب الهانئ وأيامه في العُقاب والرصافة، ويحن إلى مراتع الأحبة ومجالس اللهو؛ بهدف التخفيف من وطأة مرارة السجن ولوعته. والشاعر هنا اكتفى باستحضار تلك اللحظات فقط؛ ليخلع حنينه على كلّ ما في الماضي؛ فالنفس «تستقطب [...] من الماضي لتجعل منه رمزًا ومدارًا للماضي كلّ» (البزّة، 1985، ص 228).

والملاحظ أنّ تذكّر الزمن الماضي عند ابن زيدون فيه نفحة من النشوة والسعادة؛ وهذا يُشير إلى ارتباط الزمن بالذات؛ «لأنّ الانفعالات هي التي تنسج الإحساس بوجود الزمن» (كريم، وعثمان، 2023، ص 22)؛ ويُمكن أن تُعزى هذه النفحة الشعوريّة إلى شخصيّة ابن زيدون نفسها التي عُرفت بالثبات والثقة

والكبرياء؛ ولذا فإن أشعاره في السجن «فيها من الأنفة والعزة ما يحول الألم إلى نشوة وغبطة» (كريم، وعثمان، 2023، ص16).

وإضافة إلى طبيعة شخصيته يُمكن أن يكون نظم هذه المقطوعة في السجن قبل أن تتكالب النكبات عليه وتآزم علاقته بولادة، وتضعف أواصر الحب والودّ بينهما؛ وهذا يُستشفّ من الحقل المعجمي في استعمال ألفاظ بعيدة عن مرارة الشكوى، ولوعة الجفاء، وحُرقة الفراق؛ وممّا يؤكّد ذلك أنّ محبوبته ولادة «لم يكن لها في حبسيّاته كبير ذكر» (البزّة، 1985، ص279).

لكنّ ابن زيدون لم يُلغِ ذكريات محبوبته إلغاء تامّاً، بل إنه في قصيدته التي قالها يمدح أبا الحزم بن جهور ويستعطفه ويستشفعه، استهلّها بمقدمة غزليّة استذكر فيها بعض المواقف الأثيرة لديه؛ كنوع من تخفيف وطأة التفكير بهذه المحنة، وإشباع الحرمان العاطفيّ إثر ابتعاده عن ولادة، ووقوعه في هذا الأسر الحقيقيّ والنفسيّ؛ ويتجلّى ذلك في قوله (ابن زيدون، د.ت، ص 60):

لَمْ أَنَسْ، إذ باتت يدي، ليلَةً وشاحه اللاصق دون الوشاح

يستعيد الشاعر هنا وسط ظلام واقعه ووحدته ذلك الماضي الجميل الذي قضاه مع محبوبته بهلان من كأس الغرام، وتلك الليلة التي باتت فيها يده وشاحاً لاصقاً بهذه الحبيبة.

ولم يتفرّد ابن زيدون وحده بهذه الدلالة؛ بل إنّ ابن عمّار الأندلسيّ (ت477هـ) هو الآخر عبّر في قصائده عن تباريح الشوق إلى الحرّيّة، وإلى الحياة المتمثّلة في استعادة المُلْك والسلطة؛ حيث كان وزيراً للمعتمد بن عبّاد ونديمه، فأرسله إلى مُرسية واستنابه عليها لكنّ أبا بكر غدر به وعصى وتملّكها؛ فاحتال المعتمد حتّى أوقعه في قبضته وحبسه (ابن الأثير، 1985: 131/2-135)، ثمّ حين أحسّ بالضياع ولاحظ جفاء المعتمد أرسل إليه من سرقسطة إلى إشبيلية قصيدة يتوسّل فيها إليه ويعتذر عن تقصيره، ويقول في نفس القصيدة متّكئاً على الذكريات واستحضار الماضي (الشريف، 1979، ص172):

فترجع أيام مضت وكأتهما إذا امتثلتها النفس لذة حالم

يبدو أنّ ابن عمّار يشعر بالضغط النفسيّ من مستقبله نتيجة شعوره بدنوّ الأجل؛ لذا لجأ إلى الماضي يستعيد أيامه ويعبّر عن حنينه إليها؛ تخفيفاً من وطأة الحزن المهيم، وتخفيفاً من وطأة التفكير بالموت. ولا شكّ أنّ استحضار الذكريات في هذا السياق «شيء يحتاجه من يحضره الموت ويزعم توديع الحياة بوصفها أعزّ شيء لديه» (رحيم، 2012، ص230).

ب. الشكوى من تحوّل الحال (العزّ والغنى / الهوان والفقير)

المعتمد بن عبّاد (ت488هـ) هو المقدم في هذا الباب؛ حيث قضى بقية حياته في السجن بعد حياة مترفة تقلّب في نعيمها بين القصور والخمر والعزّ والمجد؛ «فقد انتزع منه ابن تاشفين مُلكه في عمليّة

استيلاء بحته، لم يكن فيها لرعيته ومعاصريه من الشعراء مقنع باستحقاقه للعزل والقيود» (البزّة، 1985، ص82).

ولهذا فقد أكثر الشاعر من استحضار الماضي، ومقارنته بحاضره المؤلم، حتّى تكاد تكون هذه الظاهرة هي السمة الغالبة على شعر السجن لديه، وبدورها أفصحت عن نفسيّة ممزّقة، يلقيها الأسى، «وكان ألم المعتمد -على الحقيقة- ألماً نفسيّاً، روحياً، مبعثه التباين بين حياته الماضية، وحياته في المنفى» (جنثالث، 1955، ص 102)؛ ولهذا فقد ارتفع صوت الشكوى في شعره؛ لأنّ هذا الغرض الشعريّ «يصدر عن نفس جزعة، قلقة، تودّ إبراز أمرها» (خليل، د.ت، ص365).

ومن هذا الشعر ما قاله وهو في سجنه بأغمات حين دخلت عليه بناته صباح العيد ورأى تبدّل أحوالهنّ وهنّ حافيات الأقدام، ويرتدين ثياب رثّة (ابن عباد، 1951، ص100-101):

فيما مضى كنت بالأعياد مسرورا	فساءك العيد في أغمات مأسورا
ترى بناتك في الأطمار جائعة	يغزلن للناس ما يملكن قطميرا
يطان في الطين، والأقدام جائعة	كأتهالم تطأ مسكًا ولا كافورا
قد كان دهرك إن تأمره ممتثلاً	فردك الدهر منهياً ومأمورا

يضعنا البيت الأوّل منذ بدايته (فيما مضى) أمام زخم سرديّ لما كان عليه الشاعر في الماضي. فاستعمال تقنية الاسترجاع مع استحضار جملةٍ تُبرِّئ المتلقّي لأحداث حدثت وانتهت؛ قد حقّق هدفاً في استنارته واسترعاء انتباهه؛ فالشاعر «يُعلم المرويّ له ابتداء السرد وما يؤول إليه حتّى يخلق في نفسه تشوّقاً لمعرفة الأحداث التي ستعود إليه» (العبوديّ، 1426، ص62).

والأبيات في مجملها كشفت عن وضع نفسيّ ممزّق، فالشاعر سارد ومسرود له في آن، عبر استخدام أسلوب التجريد المحض في انفصال الشاعر عن نفسه وإجراء الخطاب لشخص آخر وهو يُريد به نفسه؛ بهدف التخفيف من وطأة الشعور ومرارة الحزن بمشاركة الآخر في المأساة، والتنفيس عمّا يعتمل في داخله؛ لأنّ التجريد «طلب التوسّع في الكلام، فإنّه إذا كان ظاهره خطاباً لغيرك، وباطنه خطاباً لنفسك، فإنّ ذلك من باب التوسّع» (ابن الأثير، د.ت: 160/2).

واستخدام هذا الأسلوب البلاغيّ «مرتكز في المقام الأوّل على البعد النفسيّ العميق، إذ إنّ إقامة حوار داخليّ تبرز حدّة المعاناة والقسوة التي يعاني منها الشاعر» (ربابعة، 1995، ص726).

ويرسم المعتمد صورة حسّية دقيقة لتحوّل حياته وظروف بناته، يُوازن فيها بين حاله السابق في العيد وهو مسرور، وحاله الحاضر في العيد وهو مأسور، فهو ما بين ماضٍ جليل وحاضرٍ ذليل في القصيدة كاملة.

ثم يُواصل الشاعر استرجاعه الزمنيّ ويتذكّر أعياده السالفة التي كان يرى فيها بناته يتنعّمن بكلّ ألوان النعيم والترّف، ويطأن طينًا ممزوجًا بالمسك والكافور وهي أعياد قليلة يُشير فيها إلى تقلّب الدهر السريع عليه؛ ولهذا فهو يستحضره في البيت الأخير وسط تأجّج انفعالاته النفسيّة؛ لينسب إليه تحوّل واقعه الذي كان فيه هو الفاعل، يأمر وينهى، إلى مفعول به، يؤمر وينهى.

والحديث عن سطوة الدهر منهج عند جميع الشعراء؛ إذ هو «ثقافة زمنيّة [...] يقف فيها الإنسان من الزمن موقفًا عدائيًا لأنّه يرى فيه مصدر كلّ الشرّ» (الأطرش، 2006، ص6).

والملاحظ في هذه الأبيات غلبة حضور الثنائيات الضديّة المتقابلة؛ لأنّ هذا الأسلوب المستعمل يُحقّق هدف الشاعر وهو الموازنة بين ماضيه وحاضره؛ ولهذا تداخلت الأزمنة في القصيدة بصورة كثيفة؛ فالزمن «ذو طبيعة متحرّكة [...] يتّحد بالوجود ثمّ العدم، بالحضور ثمّ الفناء» (الأطرش، 2006، ص2).

ج. التحسّر على المملك المفقود، والحاضر المؤلم

إنّ للمحن والنكبات تأثيرًا جليًّا على الشاعر، لكنّ وقع تأثيرها على أصحاب الإمارة ومن عُرفوا بالعزّ والسلطان أعمق وأبلغ؛ ولذا حين سجن يوسف بن تاشفين عزّ الدولة الصمادحيّ (ت504هـ)، واستولى المرابطون على ألمرية وأفقده مملكه ومُلك أبيه، كتب قصائد مشحونة بالألام تنضح أسى وحسرة؛ حيث كان يردّد على لسانه معبّرًا عن عجزه عن استعادة مملكه المسلوب (فروخ، 2006: 78/5):

فقدتُ ألمرية - أكرم بها - فما للوصول إليها سبيلُ

ومما يعصر الفؤاد حزنًا وألمًا معاني الحسرة الظاهرة في قوله (فروخ، 2006: 79/5):

وقد كنتُ متبوعًا فأصبحتُ تابعًا لدى معشر ليسوا بجنسي ولا شكلي

وقولي مسموع وفعلي محكمٌ وها أنا لا قولي يجوز ولا فعلي

يستحضر الشاعر هنا - في أسى - ما كان عليه في الماضي؛ حيث كان مقصد الناس طرًا، يتبعه الداني والقصاي، يُسمع قوله ويُطاع أمره؛ خلافًا لظروفه الراهنة؛ وحالة المفارقة هذه تُشير إلى تأثير الوضع النفسيّ في تشكيل الأبيات ونظمها، وتعمّق فعل التذكر تحسّرًا على أيام العزّ والسيادة؛ ولا غرو في ذلك «فالزمن كامن في وعي كلّ إنسان، غير أنّ كموه في وعي المبدع أشدّ إيلاّمًا» (الأطرش، 2006، ص7).

ولهذا اتّسم شعر عزّ الدولة بعد سجنه بالبيكائيّات وراث المملك المفقود، وغلبة استعمال الأساليب الخبريّة الدالّة على التحسّر (فاضل، 1996، ص317-318).

وقد تفنّن الأدباء في نظم هذا الغرض وتضمينه نصوصهم، وهنا يبرز اسم المملك يوسف الثالث (ت820هـ) في تائيته التي ندب فيها مجده الزائل وسلطته، حيث كان هو الفاعل، يُقيل الدهر ويوقع الموت،

وهو الملك المهاب، والبطل المفدى، تخشاه الأسود الضارية، ويخافه الأبطال لسطوة بأسه (يوسف، 1965، ص16-17):

خليلي لم يخشَ الردى حدُّ مرهفي
وكيف يُقبل الدهرُ للموتِ عثرةً
وإني من يُردى الكمأة ثباته
وإني من يخشى الملوکُ نزاله
وإني لمن تهوى الخلائقُ أن ترى
وإني من ترجو العفأة نواله
ومن ترهب الأبطالُ سطوةً بأسه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه
وإني من يخشى أسودَّ الحرب حدَّ شبابه

عبّر الشاعر في هذه القطعة عن نكوص حياته وتقلب أيامه، مستهلاً خطابه بالأسلوب الشعريّ (خليلي) كما جرت العادة عند العرب قديمًا، «وهذا الاستهلال أفاد دلالة نفسيّة، وكأنّه يُخاطب آخر بعيدًا عنه، وما ذاك المخاطب إلا روحه التي يشعر أنّها قد فارقتة مثلما زال ملكه» (العرفي، 2020، ص 127). إن هذه اللحظة الراهنة استدعت استحضار ماضيه واسترجاع ذكرياته بتفصيل يشفّ عن نفس متحسرة على حالها السابقة حين كان بيدها زمام السلطة والملك.

واللافت في أسلوب التحسّر لدى الشاعر دمج الفخر وعلو صوت الأنا، ويكاد قارئ هذه الأبيات - من ظاهرها- أن يراها فخرًا أكثر من كونها تحسّرًا؛ ولا غرو في ذلك إذا علمنا «أنّ شعر هذا الملك يغصّ في أغلبه بالفخر [...] حتى في أبعد قصائده عن هذا الغرض» (رحيم، 2012، ص 256). ولأنّه صاحب نفس أبيّة لا ترضى بالذلّ والهوان نجده في نهاية القصيدة يُسلم نفسه للموت بكلّ رضا (يوسف، 1965، ص 17):

ولكنني لم ألق للموت مهريًا
عسى الله بالصبر الجميل يُعيننا
يردّ الذي قد خيف من سطواته
ويمنحنا الرضوان بعض هباته

هكذا تفاعل الشعراء الأندلسيون مع تجربتهم في السجن، وارتبط الوضع النفسي وطبيعته بطريقة تصوير الواقع عبر استحضار سيل من ذكريات الماضي طبعت معجمهم الشعريّ بألفاظ الألم والانكسار، وكشفت عن اغترابهم النفسي والاجتماعي والمكانيّ عبر تقنيّ زمن الاسترجاع في هذه البنى، وهو بذلك خيط خفيّ غير مرئيّ يرتبط بالوضع الراهن للذات الشاعرة.

المبحث الثاني: تقنية الاستشراف

لهذه التقنية مصطلح سردي آخر يُسمى استباقاً، وتنهض هذه العملية السردية على التوقع أو الاستشراف المستقبلي؛ لارتباطها بإيراد أحداث لاحقة وحكايتها قبل وقوعها (يوسف، 2015، ص119)، ووفق هذا المعنى فإنّ الاستشراف «شكل من أشكال الانتظار أو التطلع» (جاب الله، 2020، ص301). ومما يجدر ذكره أنّ هذه الاستباقات أو التوقعات المرتبطة بالمستقبل مبنية على افتراضات قابلة للوقوع أو عدمه؛ ويأتي بها السارد لتهيئة المسرود له بما يُمكن حدوثه؛ فهي «بمثابة تمهيد لأحداث لاحقة، أو التكهّن بمستقبل إحدى الشخصيات» (جاب الله، 2020، ص301).

وتسليط الضوء في شعر السجون الأندلسي يكشف لنا مضامين أخرى ووظائف مختلفة تضطلع بها تقنية الاستشراف؛ وهذا يعود إلى ثراء التجربة الأندلسية بهذا اللون الأدبي، وتصفح كتب التاريخ والأدب يُنبئ غزارة أخبار نكباتهم وسجنهم حتّى صار ترددهم بين القصر والسجن أمراً تألفه النفس، وهذا بدوره انعكس على طرق التعبير وتنوع الدلالات وفق التدايعات النفسية للشاعر؛ فمنها:

أ. الحكمة والتأمل

عاش الشاعر بين جدران السجن في عالم مغلق مشحون بالألم والضيق لشعوره بالعزلة الخائفة، والوحدة النفسية والجسدية، فتولدت وسط هذه الظروف ذات جديدة تحمي من انكسارها ويأسها بالحكمة والتأمل وطول النظر. وتلمح هذه الدلالة الضمنية في قطعة شعرية نظمها مروان الطليق (ت400هـ) وهو في سجنه، وتتضح فيها النفثات الحكيمة العاقلة الممزوجة بشيء من الفلسفة إزاء حقيقة الموت والحياة؛ يقول (ابن الأبار، 1985: 221/1):

ألا إنّ دهرًا هادمًا كلّ ما بنى سيّلى كما يُبلى، ويفنى كما يُفنى

نُلاحظ في البيت استشرافاً مستقبلياً لما سيكون عليه حال الدهر من بلى وفناء، ويبدو أنّ الشاعر هنا يُعزي نفسه بحقيقة الحياة وفنائها؛ لأنّه كان سجيناً في عهد الحاجب ابن أبي عامر مدّة طويلة تتجاوز العشر سنوات، وقد عُرف هذا الملك بسلطته ونفوذه وحزمه (ابن الأبار، 1985: 221/1، وعمر، 2018، ص16)؛ الأمر الذي دفعه إلى التسليم بالحقيقة والتنبؤ بالنهاية.

وما فتئ الشاعر الأندلسي في خضمّ معاناته النفسية وتمزّق ذاته؛ يذكر نفسه وغيره بحتمية الموت تخفيفاً لآلامه وتعزية له؛ فهذا أبو بكر بن باجة (ت533هـ) أوحى له مكوثه في السجن لأشهر عديدة بدنو الأجل والتأمر على قتله، فلم يجد أمامه سوى التسليم بقدره المحتوم وتذكير الآخر بحقيقة واقعة لا محالة (ابن خاقان، 1989، ص945):

لعلّك يا يزيدُ علمت ما بي فتعلم أيّ خطبٍ قد لقيتُ

يقولُ الشامتون: شقاءٌ بختٍ
لعمر الشامتين لقد شقيتُ
أعندهم الأمانُ من الليالي
أم أئهِمُّ على الزمن المقيتُ؟
وما يدرون أئهِم سيُسقى
على كرهٍ بكأسٍ قد سُقيتُ

وموقف الشاعر إزاء هذا الواقع يشفّ عن ذات مؤمنة بقضاء الله، وفكر متأمل بطبائع النفس الإنسانية وحبها للثمت بالعدوّ والفرح بما يُصيبه، ولذا يلتفت إليهم ويخاطبهم على سبيل التذكير «بمكر الزمان ودورته، ويحدّثهم من الاطمئنان إليه [...]»، وما القضية إلا قضية وقت فقط وسيدركهم الموت وإن كرهوا» (رحيم، 2012، ص246).

وقد يحقّق موقف الشاعر بعداً آخر فيكون القول بحتمية موتهم زيادة في إقرار الحقيقة بداخله ليستعيد توازنه ويقوّي ذاته.

ب. توقّع المصير وطلب العفو

إن التوق إلى الحرّية وحبّ الحياة هو شعار الأندلسيين، ولذا فهي جلّ ما كان يصبو إليه السجين المسلوب الإرادة؛ فأخذ ينادي ويستعطف أملاً في النجاة، حتّى صار الاستشفاع غرضاً شعرياً بذاته، وموضوعاً بارزاً في شعر السجون، تُسيطر عليه معاني الخضوع والتوسّل مطعّمة بالمديح، بهدف كسب رضا صاحب السلطة ونيل عفوه. وطرق الشعراء هذا الباب لكونه «يُمثّل لديهم أمل الخلاص من السجن، والانطلاق إلى عالم الحرّية من جديد، فكانت جلّ أشعارهم تدور حول الاستعطاف [...]» والتماس شفاعة الشافعين ممّن يمتّون بصلة إلى الحكّام» (الجهادلي، 2016، ص83).

وتجلّى هذا الغرض في قصيدة ابن عمّار التي كتبها إلى المعتمد يرجو نواله ويستدرّ عطفه؛ أملاً في انجلاء الغمّة، وانبثاق النور من العتمة؛ وذلك في قوله (ابن الأبار، 1985: 154/2):

وقالوا سيجزيه فلان بذنبه فقلت وقد يعفو فلان ويصفح
يضعنا البيت أمام حالة نفسية مضطربة تعيش صراعاً مع حاضر مؤلم ومستقبل مجهول، فهو يعيش في قلق دائم دفعه إلى استشراف مستقبله والتطلع إلى مصيره المرتبط بهذا الأمير، ويصوّر الشطر الأول هذا القلق والخوف من تحقّق ما يتمنّاه الأعداء والعواذل وهو القتل، والشاعر في تنبّئه لهذا الحدث المستقبليّ يُريد استمالة قلب المعتمد وترقيق قلبه عليه بنفي هذه الحقيقة التي تؤرّقه من خلال إثبات كرمه وعفوه في الشطر الثاني. وخوف الشاعر من مستقبله «يختلف عن الخوف من الماضي؛ فالماضي واضح، أما المستقبل فمجهول، وكلّ مجهول مرهوب، فقد يُخالف ما تمنّاه، وقد يحمل الموت بين طيّاته» (الطويان، 2023، ص164).

وفي رسالة المخلوع أبي عبدالله الصغير (ت940هـ) إلى سلطان فاس الشيخ الوطاسي؛ تحتشد دلالات المدح والاستعطف والذلّ جميعها في قصيدة واحدة ضمّتها رسالته، واستهلّها بقوله (المقرّي، 1900: 529/4-530):

مولى الملوک ملوک العرب والعجم
بعك استجرنا ونعم الجار أنت لمن
وعدّ عمّا مضى إذ لا ارتجاع له
كن كالسّمّوال إذ سار الهمام له
فلم يبيح أدرع الكنديّ وهو يرى
أو كالمعلّى مع الضلّيل الأروع إذ
رعيًا لما مثله يُرعى من الذمم
جارَ الزمانَ عليه جورَ منتقم
وعدّ أحرارنا في جملة الخدم
في جفيلٍ كسواد الليل مرتكم
أنّ ابنه البرّ قد أشفى على الرجم
أجاره من أعراب ومن عجم

وقد كشف البيت الثاني عن التمزّق الذي يعانيه الشاعر في هذه الأجواء التي يُخيّم عليها الخيبة وفقدان الأمل من استغاثة سلطان فاس به، دفعه هذا اليأس إلى تطلّع موقف الوطاسي في إجابة مبتغاه، ويُستدلّ على ذلك بإخراج الطلب بصورة الإثبات وكأنّ الشاعر واثق بتحقيق ما ترومه نفسه. واستعمال هذه التقنية في استشراق مصيره حيلة دفاعية يحتمي بها الشاعر من الانكسار والتشظّي ليتزّن نفسيًا، فهو لا يُريد الاستسلام والرضوخ للحقيقة، لذا يستغرق في الاستشفاع ويوظّف تلك الأحداث التاريخية، كوسيلة إقناعية تدعم موقفه، بل ويُبالغ في التوسّل ويرتضي لنفسه وغيره أن يكونوا خدماً عندهم في سبيل استمالة السلطان له.

ج. بكاء القدر المحتوم والإحساس بدنوّ الأجل

إنّ قوّة تأثير السجن على نفسيّة الشعراء ممّن هم ذوو شأن ومكانة اجتماعية وسياسية؛ دفعتهم إلى نظم قصائد مشحونة بالألم. وفي رفض الواقع المهيّن الذي عاش فيه الشاعر غربتان: غربة نفسية بلورتها الظروف المتقلّبة واختلاف ماضيها عن حاضرها، وغربة مكانية تولّدت جزاء انبثات العلاقة مع أهله وأبنائه وأصحابه، وفقده لوطنه ومُلكه؛ وهذا الشعور من شأنه أن يدفع الشاعر إلى تأميل نفسه بالتحرّز واستعادة الحياة من جديد؛ لكنّ للمعتمد بن عبّاد في قصيدته موقفاً آخر؛ حيث قال في نشيج حزين (ابن عبّاد، 1951، ص98):

غريبٌ بأرض المغرّبين أسيرُ
وتندبه البيضُ الصّوارمُ بالقنا
وسيبكي عليه منبرٌ وسريرُ
وينهلُ دمعُ بينهنّ غزيرُ
وسيبكيه في زاهيه والزهر والندی
وطلابه، والعرفُ ثمّ نكيرُ

تضعنا الأبيات مذ طلّعها أمام ذات ترثي نفسها ومُلكها ومجدها، وتُسيطر عليها حالة من الخوف بدنوّ أجلها ويأسها من الحياة؛ وهي دلالات كشفتها الألفاظ المستعملة (غريب، سيبكي، تندبه، ينهل، دمع)،

إلى جانب استهلال القصيدة بهذا البيت الشجيّ المشحون بالأسى والإحساس بحتمية الموت، وقد نجح ذلك في استرعاء الانتباه؛ لأنّه عنصر «له تأثيره النفسيّ في المرويّ له؛ لإيقاظ ملكة التوقّع عند المتلقّي، فيصير الأخير مترصّدًا لما سيحدث من أحداث توقّر تظمينًا لحفيظته التي أثارتهما جملة الاستهلال» (العبودي، 1426، ص66-67).

كما أسهم أسلوب الالتفات المتجلّيّ في هذا البيت في إثارة الذهن وإيقاظ السامع للإصغاء؛ تعظيمًا لشأن هذا المتكلم (ابن الأثير، د.ت: 168/2-169).

ونفسية الشاعر الممزّقة استنارت العواطف الإنسانيّة بإشراكه العناصر الجامدة التي تضافرت في النصّ «كوسيلة نفسيّة للهروب من واقعه الأليم» (عواطف، 2021، ص343)؛ فمنبره وسريه وقصره تبيكه، وسيوفه ورماحه -التي هي رمز لسلطته وقتئذ- تندبه؛ وهذا يُشير إلى استباق المعتمد لأحداث حياته المستقبلية التي لم تحدث بعد، لكنّها تبدو وكأنّها قد حدثت بالفعل وأنه غادر الحياة؛ ومبعث هذا الشعور يعود إلى سيطرة فكرة قدره المحتوم بالموت وإلحاحها عليه؛ ولذا وظّف لفظ البكاء وإيحاءاته وكزّره في القصيدة «ليقرّزه في النفوس، كما تقرّز في نفسه أولًا» (خليل، د.ت، ص381).

ومما يدلّل على أنّ شعوره بدنوّ أجله وحتمية الموت كانت هاجسًا ملحًا عليه؛ ما كتبه في قصيدة أخرى يستطلع فيها مستقبل بناته المُنذر بالفقر والحياة البائسة؛ ممّا يعني أن «المعتمد لم يقف عند تصوير مأساته فقط، بل يتعدّى إلى إظهار مأساة بناته» (مخلوف، 2014، ص41)؛ وذلك في قوله (ابن عبّاد، 1951، ص90):

أرغبُ أن أعيشَ أرى بناتي عواري، قد أضرّ بها الحفَاءُ

ثمّ لا يلبث أن يستجيب الشاعر لتداعيات نفسيّته؛ فهدأ ويُخاطب نفسه مستبقًا أحداثًا مستقبلية، بتفكّر وتسليم بالحقيقة الإيمانية التي ستطال كلّ ما في الأرض (ابن عبّاد، 1951، ص90)

سُئِلَ النفسَ عمّن فات علمي بأنّ الكلّ يدركه الفناء

والاستشراف في هذا البيت له بعد جماليّ وآخر دلاليّ تحقّقًا بتوظيف المنولوج الداخليّ الذي يطبع - غالبًا- قصائد المناجاة؛ وقد أفاد في تقديم المحتوي النفسيّ للشخصية، والتعبير عن أفكارها الكامنة في اللاشعور (جاب الله، 2020، ص296).

د. اليأس من الحياة واليقين من الموت

يرتبط هذا الشعور بصورة جليّة في المراثي الذاتية التي تحمل نفحات فلسفية متأملّة وقف عندها الشاعر في سجنه، وهو موقف نابع من يأسه لكونه ميّتًا لا محالة، وكانوا قديمًا يُسمّون السجين مخيّدًا (البزّة، 1985، ص21)؛ ومن هنا أدرك الشاعر بحذقه استحالة عودة الماضي والخروج من هذا الأسر،

فاقتنع مكرهاً بحاضره الذي يرى فيه شبح الموت المتخيّل، ولذا فالأيأس أجدى وسيلة دفاعية تُنقذه من توهم الأمل في خروجه للحياة من جديد، وهو موت اعتاده السجن لأنه «إن كان حيًّا في الظاهر، فإنه ميّت في الباطن» (الشقريّ، 2016، ص 20).

ويبرز هذا الموقف في بعض أشعار المعتمد، ومنها قصيدته التي رثى فيها نفسه، وكأنّه كان مطّلعاً على مستقبله؛ فرسم مآله الذي سينتهي إليه، دون توسّل، واستعطاف؛ ليأسه من الحياة، ويقينه من دنوّ أجله (ابن عبّاد، 1951، ص 96):

قبر الغريب سقاك الرائح الغادي حقاً ظفرت بأشلاء ابن عبّاد
نعم هو الحقّ وأفاني به قدرٌ من السماء فوفاني لميعاد
ولا تزال صلاة الله دائمة على دفينك لا تُحصى بتعداد

يُستنتج من قول ابن عبّاد وغيره من الشعراء الذين استشفروا مستقبلهم ورثوا ذواتهم يقيناً بحتمية موتهم؛ أنّ قصائدهم «جسر الفصل بين حياة تُودّع وموت يُستقبل» (العرفي، 2020، ص 119). وقد كشفت الأبيات الأجواء الشعورية التي تلفّ المعتمد وهو في قبضة السجن، حيث الوحدة والغربة ومكابدة أصناف العذاب، لذا يُحاول إمضاء وقته بالتنفيس عن رغبته الملحة بنهاية أجله وانتظار مصيره، وما تمّي الشاعر الموت إلّا يأساً من حياته، وسخطاً على ما أصابه، وهروباً من واقعه، فما من وسيلة تُخلّصه من عذابه وتحقّق راحته إلّا الموت.

هذا وقد شكّت المرثيات الذاتية عن ولع الشاعر الأندلسي بالشعر، فهو في ظروفه الحالكة ولحظاته الأخيرة يتخذ الشعر أداة للتنفيس والبوح، ونافذة يطلّ من خلالها على عالمه الفسيح. والملاحظ أنّ هذا النوع من المرثي يرتبط بالشعر الزهديّ الذي يتمركز حول التفكير بحقيقة الممات دون الالتفات إلى الحياة والتحرّس على نعيمها الفاني؛ وهذه «ردّة فعل طبيعية لأيّ أزمة يمرّ بها الإنسان، تجعله يهرب من الحياة ويعتزلها؛ مؤثراً العبادة والتأمل عليها» (الطويان، 2023، ص 137).

وبعد استعراض هذه النماذج يُلاحظ أنّ توظيف تقنية الاستشراق يعتمد بصورة واضحة على إبراز صوت المتكلّم؛ لكونه يتطلّع إلى أحداث مستقبلية ترتبط بحياته الخاصة. وأنّ استحضار الشاعر لهذا المستقبل مبعثه القلق من المآل المجهول؛ ولذا فإنّ استشراقه له يُحقّق نوعاً من التوازن النفسي والارتياح النسبي؛ وهذه التقنية بذلك حيلة نفسية يحتجى بها الشاعر لتوطين ذاته على تقبّل نتيجة نهايته مهما كانت مساوئها.

وختاماً يتّضح بعد الوقوف عند هذه الظاهرة في شعر الأندلس أنّ الوضع النفسي للشاعر ينعكس على كتاباته الشعرية، فتكون أكثر إبداعاً، وأقوى إحساساً لارتباطها بالواقع لا سيما إن كان مأساوياً، لأنّها

تُكتب والقلب ينزف دمًا والكبد تتفطر حرقاً؛ فيصِل صدقها وعمقها؛ وذلك عبر توظيف تقنياتي الاسترجاع والاستشراق، وهما من أنجع الوسائل في قراءة نفسيّة الشعراء واستخلاص الدلالات المتوارية عن سطح النص، وأهمّها انكسار الشاعر الأندلسي وهروبه من حاضره إلى ماضٍ يتمنّى استعادته، أو إلى مستقبل يروم تحقيقه، وفي كلّ أراد الشاعر استعادة توازنه وشعوره بالرضا.

النتائج:

من أبرز النتائج التي أفضت إليها الدراسة ما يأتي:

- ظروف الحياة القاسية وتجربة السجن أو الأسر لها دور كبير في تشكيل الإبداع الشعري، واللجوء إلى استخدام ألفاظ مُعبّرة تعكس نفسيّة الشاعر، وتُمكن القارئ من فهم تلك الاختلاجات النفسية وتذبذبها عبر المستوى اللغوي بما ينطوي عليه من مؤشّرات زمنيّة تُفصح عن انفعالات الذات، وتثبت صدق تجربتها، وقوّة عاطفتها، ودقّة تصوير واقعها المؤلم؛ ولذا نلحظ تكراراً فرضته تجربة السجن في بعض الأساليب المستعملة عند الشعراء؛ كشيوع أساليب التحسّر والشكوى وغيرها، أو في بعض الألفاظ الموحية بالانكسار والمرارة والقلق المرتبطة بوضع الشاعر النفسي.

- هذه النماذج الأندلسيّة المختارة من شعر السجون حظيت بتقنيات المفارقة الزمنيّة؛ لنقل التجربة الشعوريّة بتناقضاتها وتداعيتها؛ فاتّسمت النصوص الشعريّة بتداخل الأزمنة عبر الموازنة بين الماضي الزاهر والحاضر البائس من جهة، والمستقبل المجهول الغامض من جهة أخرى؛ وهنا تُرصد مزجّة المفارقة السردية في كسر رتابة التتابع السردية الخطّي، وجعله أكثر انفتاحاً على الدلالات، وتعدّد القراءات.

- تقنيات المفارقة الزمنيّة -بنوعها- أسهمت في تبلور رؤى الشعراء الأندلسيين إزاء تبدّل الأحوال وتقلّب الأيام التي وقفوا أمامها في موقفين: الشكوى والتحسّر، وتوقّع المصير وطلب العفو، أو التأمل والحكمة والتسليم بالواقع والزهد فيما تبقى من الحياة؛ وهذا الاختلاف في الموقف يُشير إلى حقيقة تفاوت الشعراء في تكوينهم العاطفي والفكري.

- تقنية الاسترجاع بوصفها عودة لأحداث وقعت في الزمن الماضي -البعيد أو القريب- أضفت على النص مزيداً من التماسك والحبك عبر ملء الفجوات الدلالية التي يُشير إليها الشاعر في أبياته.

- تقنية الاستشراق نجحت في استرعاء انتباه المتلقّي باستحضار أحداث لاحقة لم يبلغها السرد بعد؛ لتُشبع فضوله في الكشف عمّا هو في ذلك المستقبل المجهول، أو لتُطلعه إلى نفسيّة الشاعر ورؤيته لمستقبله التي يشوبها القلق والتخوّف حيناً، والتسليم والرضا أحياناً أخرى.

- الوقوف على تقنيتي الترتيب الزمني وتتبع مضامينهما حَقِّق رصد الفوارق بينهما؛ فالاسترجاع يُجَلِّي للقارئ الواقع الحقيقي الذي كان عليه الشاعر آنذاك، والاستشراق يُشير إلى التطلعات والرغبات التي ينتظر الشاعر تحقيقها بتأمل كالعفو واستعادة الحرية، وبيأس واستسلام كانتظار الموت.

المراجع:

- ابن الأثير. (1985). *الحلّة السيرة* (حسين مؤنس، تحقيق؛ ط.2). دار المعارف.
- ابن الأثير. (د.ت). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، دار نهضة مصر.
- الأطرش، رابع. (2006). مفهوم الزمن في الفكر والأدب. *مجلة المعيار*، 7(13)، ص 170-205.
- باقر، خالد. (2012م). رثاء الذات في الشعر الأندلسي قراءة في دلالة النص الشعري، *مجلة اللغة العربية وآدابها*، 1(13)، ص 81-133.
- البزة، أحمد مختار. (1985). *الأسر والسجن في شعر العرب* (ط.1). مؤسسة علوم القرآن.
- المهادلي، شيماء. (2016). الذات والآخر في شعر سجون الأندلس. *مجلة أبحاث البصرة*، 41(2)، ص 81-104.
- جاب الله، أسامة. (2020). سيميائية السرد الزمني في شعر ابن زيدون. *مجلة جامعة الشارقة*، 17(1)، ص 284-325.
- جنثالث، أنخل. (1955). *تاريخ الفكر الأندلسي* (حسين مؤنس، ترجمة). مكتبة الثقافة الدينية.
- الحلبي، عبدالعزيز. (1970). *أدباء السجون* (ط.1). دار الكاتب العربي.
- ابن خاقان. (1989). *قلائد العقيان ومحاسن الأعيان* (حسين خربوش، تحقيق؛ ط.1). مكتبة المنار.
- ابن خلكان. (1971). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار صادر.
- خليل، محمّد. (د.ت). *محنة السجن في شعر المعتمد بن عباد: دراسة فنية*، جامعة الأزهر.
- ربابعة، موسى. (1995). ظاهرة التجريد في نماذج من الشعر الجاهلي. *دراسات العلوم الإنسانية*، 2(2)، ص 735-760.
- رحيم، مقداد. (2012). *رثاء النفس في الشعر الأندلسي*، دار جُهينة.
- ابن زيدون. (د.ت). *ديوانه*، (علي عبدالعظيم، تحقيق). نهضة مصر.
- ابن زيدون. (1994). *ديوانه* (ط.2). دار الكتاب العربي.
- الشريف، أحمد. (1979). *ابن عمّار عصره وحياته وشعره* [رسالة ماجستير غير منشورة]. كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، القاهرة.
- الشقرقي، مروة. (2016). تمثي الموت في الشعر الأندلسي، *مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية*، 18(53)، ص 1-64.
- الصمد، واضح. (1995). *السجون وأثرها في الآداب العربية من العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي* (ط.1). المؤسسة الجامعية.
- ضيف، شوقي. (1955). *الرثاء* (ط.1). دار المعارف.
- الطويان، منيرة. (2023). تجليات الثبات، وانكسار الذات في شعر لسان الدين بن الخطيب، *المجلة العلمية لكلية الآداب*، 85(8)، ص 131-210.
- ابن عباد، المعتمد. (1951). *ديوانه* (أحمد بدوي، وحامد عبدالمجيد، تحقيق). المطبعة الأميرية.

- عبدالدائم، نوال. (2020). *أدب السجون عند "أيمن العتوم" من خلال روايته: "يسمعون حسيها" و"يا صاحبي السجن"* [رسالة ماجستير غير منشورة]. كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة.
- العبودي، ضياء. (1426). *البنية السردية في شعر الصعاليك* [رسالة دكتوراه غير منشورة]. كلية التربية، جامعة البصرة، العراق.
- العرفي، وليد. (2020). شعراء في مواجهة الموت: حكام الأندلس أنموذجًا، *مجلة التراث العربي*، (156)، ص 119-146.
- عمر، سي. (2018). مساهمة البربر في نجاح المنصور بن أبي عامر في الأندلس، *مجلة القرطاس*، (10)، ص 11-19.
- عواطف، نصر، وقديوة، يعقوبي. (2021). أثر السجن والأسر في شعر رثاء الذات في العصر الأندلسي: نماذج مختارة. *مجلة موروث*، 9(2)، ص 336-347.
- فاضل، فتحي. (1996). *الفتن والنكبات الخاصة وأثرها في الشعر الأندلسي* (ط.1). دار الأندلس.
- فروخ، عمر. (2006). *تاريخ الأدب العربي* (ط.4). دار العلم.
- القاضي محمد، الخبو، محمد، والسماوي، أحمد، والعمامي، محمد، وعبيد، علي، وبنخود، نور الدين، والنصري، فتحي، وميهوب، محمد. (2010). *معجم السرديات* (ط.1). دار محمد علي للنشر، ودار الفارابي، ومؤسسة الانتشار العربي، ودار تالة، ودار العين، ودار الملتقى.
- ابن قتيبة. (1418). *عيون الأخبار*، دار الكتب العلمية.
- كريم، إيمان، وعثمان، ريان. (2023). *أدب السجون في الأندلس - ابن زيدون أنموذجًا -* [بحث تخرج غير منشور]. كلية التربية الأساسية، جامعة صلاح الدين، العراق.
- مخلوف، بسمة. (2014). *شعر السجن عند المعتمد بن عباد: دراسة فنيّة* [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، الجزائر.
- المقري، أحمد. (1900). *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب* (إحسان عباس، تحقيق). دار صادر.
- ابن منظور. (1414). *لسان العرب* (ط.3)، دار صادر بيروت.
- يوسف، أبو الحجّاج. (1965). *ديوانه* (عبدالله كنون تحقيق؛ ط.2). مكتبة الإنجلو المصرية.
- يوسف، أمّنة. (2015). *تقنيات السرد في النظرية والتطبيق* (ط.2). المؤسسة العربية.

References

- Ibn al'bbār. (1985). *al-ḥill al-siyarā'* (Ḥusayn Mu'nis, taḥqīq; 2nd ed.). Dār al-Ma'ārif.
- Ibn al-Athīr. (N. D). *al-mathal al-sā'ir fī adab al-Kātib wa-al-shā'ir*, Dār Nahḍat Miṣr.
- al-Aṭraṣh, Rābiḥ. (2006). Maḥmūm al-zaman fī al-Fikr wa-al-adab. *Majallat al-Mi'yār*, 7(13), §170-205.
- Baqīr, Khalīd. (2012m). rithā' al-dhāt fī al-shi'r al'ndlī qirā'ah fī Dalālat al-nṣṣ alsh'ri, *Majallat al-lughah al-'Arabiyah wa-ādābiyah*, 1(13), §81-133.
- Albzzh, Aḥmad mukhtār. (1985). *al-usar wa-al-sijn fī shi'r al-'Arab* (1st ed.). Mu'assasat 'ulūm al-Qur'ān.
- Albhādli, Shaymā'. (2016). al-dhāt wa-al-ākhar fī shi'r sujūn al-Andalus. *Majallat Abḥāth al-Basrah*, 41(2), §81-104.
- Jāb Allāh, Usāmāh. (2020). symyā'yih al-sard alzmni fī shi'r Ibn Zaydūn. *Majallat Jāmi'at al-Shāriqah*, 17(1), §284-325.
- Jnḥāth, ānkhī. (1955). *Tārikh al-Fikr al'ndlī* (Ḥusayn Mu'nis, tarjamāt). Maktabat al-Thaqāfah aldynyih.
- Alḥifī, 'Abd-al-'Azīz. (1970). *Udabā' al-sujūn* (1st ed.). Dār al-Kātib al'rbī.



- Ibn Khāqān. (1989). *Qalā'id al-'iqyān wa-mahāsīn al-a'yān* (Ḥusayn Kharyūsh, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Manār.
- Ibn khllkān. (1971). wafayāt al-a'yān w'nabā' abnā' al-Zamān (Iḥsān 'Abbās, taḥqīq; T. 1). Dār Ṣādir.
- Khalil, Muḥammad. (N. D). *Miḥnat al-sijn fi shi'r al-mu'tamad ibn 'bbād: dirāsah fnyyih*, Jāmi'at al-Azhar.
- Rabābi'ah, Mūsā. (1995). Zāhirat al-Tajrīd fi namādhij min al-shi'r al-jāhli. *Dirāsāt al-'Ulūm al-Insāniyah*, (2), 735-760
- Raḥīm, Miqdād. (2012). *rithā' al-nafs fi al-shi'r al'ndlsī*, Dār juhynh.
- Ibn Zaydūn. (N. D). *dīwānih*, ('Alī 'bdal'zym, taḥqīq). Naḥdat Miṣr.
- Ibn Zaydūn. (1994). *dīwānih* (2nd ed). Dār al-Kitāb al'rbī.
- al-Sharīf, Aḥmad. (1979). *Ibn 'mmār 'asrihi wa-ḥayātuhu wa-shi'ruh* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah]. klyyih al-lughah al-'Arabiyah, Jāmi'at al-Azhar, al-Qāhirah.
- Alshqrīf, Marwah. (2016). tmny al-mawt fi al-shi'r al'ndlsī, *Majallat Markaz al-khidmah lil-Istishārāt al-baḥthiyah*, 18(53), 51-64.
- al-Ṣamad, Wāḍiḥ. (1995). *al-sujūn wa-atharuhā fi al-Ādāb al-'Arabiyah min al-'aṣr aljāhli ḥttā nihāyat al-'aṣr al'umwī* (1st ed.). alm'sssh aljām'yyh.
- Ḍayf, shwqī. (1955). *al-rithā'* (1st ed.). Dār al-Ma'ārif.
- Alṭwyyān, Munīrah. (2023). tjllyāt al-thabāt, wānksār al-dhāt fi shi'r Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb, *Majallat al'Imyyh Ikllyyih al-Ādāb*, (85), 131-210.
- Ibn 'bbād, al-mu'tamad. (1951). *dīwānih* (Aḥmad bdwī, wḥāmd 'Abd-al-Majīd, taḥqīq). al-Maṭba'ah al'myryyih.
- 'Bdaldā'm, Nawāl. (2020). *adab al-sujūn 'inda "Ayman al-'Atūm" min khilāl rwāyiyih: "ysm' wn ḥsyshā" wa "yā ṣāḥbi al-sijn"* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah]. klyyih al-Ādāb wa-al-lughāt, Jāmi'at Muḥammad Būḍyāf, al-Masilah.
- Al'bwḍī, Ḍiyā'. (1426). *al-binyah alsrdyyih fi shi'r al-ṣā'ālik* [Risālat dukṭurāh ghayr manshūrah]. klyyih al-Tarbiyah, Jāmi'at al-Baṣrah, al-'Irāq.
- Al'rfī, Walīd. (2020). shu'arā' fi muwājahat al-mawt: ḥkkām al-Andalus unamūdhajan, *Majallat al-Turāth al'rbī*, (156), 119-146.
- 'Umar, sī. (2018). musāhamah al-Barbar fi Najāḥ al-Manṣūr ibn Abi 'Āmir fi al-Andalus, *Majallat al-qirtās*, (10), 11-19.
- 'Awāṭīf, Naṣr, wqdwyih, y'qwbī. (2021). Athar al-sijn wa-al-usar fi shi'r rithā' al-dhāt fi al-'aṣr al'ndlsī: namādhij mukhtār. mjllh mawrūth, 9 (2), 336-347.
- Fāḍil, fṭḥī. (1996). *al-fitan wa-al-nakabāt alkḥāssh wa-atharuhā fi al-shi'r al'ndlsī* (1st ed.). Dār al-Andalus.
- Frrwkh, 'Umar. (2006). *Tārikh al-adab al'rbī* (4th ed.). Dār al-'Ilm.
- al-Qāḍī Muḥammad, al-Khabw, Muḥammad, wālsmāwī, Aḥmad, wāl'māmī, Muḥammad, w'byd, 'Alī, wbnkhwd, Nūr al-Dīn, wālṣrī, fṭḥī, wmyhwb, Muḥammad. (2010). *Mu'jam alsrdyyāt* (1st ed.). Dār Muḥammad 'Alī lil-Nashr, wa-Dār al-Fārābī, wm'sssh al-Intishār al'rbī, wa-Dār Tālah, wa-Dār al-'Ayn, wa-Dār al-Multaqā.
- Ibn Qutaybah. (1418). *'Uyūn al-akhbār*, Dār al-Kutub al'Imyyih.
- Karīm, Īmān, wa-'Uthmān, Rayyān. (2023). *adab al-sujūn fi al-Andalus-ābn Zaydūn anmwdhjan*- [baḥth takhruju ghayr manshūr]. klyyih al-Tarbiyah al'sāsiyyih, Jāmi'at Ṣalāḥ al-Dīn, al-'Irāq.



- Makhlūf, Basmah. (2014). *shī'r al-sijn 'inda al-mu'tamad ibn 'bbād : dirāsah fnyyih* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah]. Jāmi'at Muḥammad Khayḍar, kllyyih al-Ādāb wa-al-lughāt, al-Jazā'ir.
- Almqqrī, Aḥmad. (and). *Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb* (Iḥsān 'Abbās, taḥqīq). Dār Ṣādir.
- Ibn manzūr. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.), Dār Ṣādir Bayrūt.
- Yūsuf, Abū alḥjjāj. (1965). *diwānih* ('Abd Allāh Kannūn taḥqīq; 2nd ed.). Maktabat al'njlw almšryyih.
- Yūsuf, Āminah. (2015). *Tiqniyāt al-sard fī alnžryyih wa-al-taṭbīq* (2nd ed.). alm'sssh al-'Arabiyah.





The Use of Language and Movement in the Poetry of Mohammed Jabr Al-Harbi

Wafaa Bint Hadi Bin Zwaybin Al-Harbi*

wafah3864@gmail.com

Abstract:

This study examines the function of kinetic imagery in the poetry of Mohammed Jabr Al-Harbi, emphasizing its importance in contemporary literary criticism and its effectiveness in expressing the poet's intent with greater precision. Kinetic imagery facilitates dynamic interaction between the poetic self and the surrounding entities, objects, and events. The research aims to explore all dimensions of movement—both explicit and implicit—and to uncover the factors driving its prominence in Al-Harbi's poetry. Additionally, the study investigates the techniques employed by the poet to integrate movement and offers a detailed analysis of the types of imagery used, along with the meanings conveyed through these kinetic elements. It also delves into the linguistic aspects of kinetic imagery, illustrating how these elements diversify and expand, often carrying an inherent ambiguity. The findings reveal that Al-Harbi utilizes two primary methods to incorporate movement: the first relies on linguistic actions, while the second combines movement with natural sounds. His poetic expressions blend the physical with the abstract, with the meanings of kinetic actions varying across his work. Some actions reflect transition and change, others suggest continuity and persistence, and some convey power and intensity, among other interpretations.

Keywords: Language Usage, Movement Incorporation, Poetic Imagery, Linguistic Actions.

* Master Scholar in Literary Studies, Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Human Sciences, Qassim University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Harbi, Wafaa Bint Hadi Bin Zwaybin. (2024). The Use of Language and Movement in the Poetry of Mohammed Jabr Al-Harbi, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 313 -325.

© 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.



توظيف اللغة والحركة في شعر محمد جبر الحربي

وفاء بنت هادي بن زويين الحربي*

wafah3864@gmail.com

الملخص

يهدف البحث إلى دراسة الصورة الحركية في شعر محمد جبر الحربي؛ لما لها من أهمية في الدراسات النقدية الحديثة، ولقدرتها على التعبير بشكل أدق عن مراد الشاعر، فهي تجعل الذات في حالة من التفاعل الدائم مع ما حولها من الدوات والأشياء والأحداث، من هنا جاء الاختيار لهذه الدراسة التي تسعى إلى إبراز كل ما له علاقة بالحركة سواء أكان ذلك بشكل مباشر، أم غير مباشر، وكذلك الأسباب التي أدت إلى حضور الصورة الحركية عند الحربي، وأبرز الطرق التي يسعى الشاعر من خلالها إلى توظيف عنصر الحركة، ثم إيضاح نوعية الصور، وبيان الدلالات التي تضمنتها صور الشاعر الحركية، ثم بيان مكونات الصورة الحركية في جانبها اللغوي، وكيف أنها تتنوع وتتعدد، وأن الغموض يكاد يكون طابعها العام، وقد خلصت إلى أن الشاعر يعتمد في توظيف عنصر الحركة - على طريقتين اثنتين: الأولى عن طريق حركة مستمدة من أفعال اللغة، والثاني عن طريق الحركة الممزوجة بالصوت الصادر عن بعض مكونات الطبيعة، وأنه يزاوج في الأفعال الحركية بين الحسي والمعنوي، كما أن دلالات الأفعال الحركية تتنوع في نصوص الحربي فمنها ما يتصل بالانتقال والتحول، ومنها يرتبط بالاستمرار والمواصلة، ومنها ما له علاقة بالقوة الشدة، وغير ذلك.

الكلمات المفتاحية: توظيف اللغة، توظيف الحركة، الصورة الشعرية، أفعال اللغة.

* طالب ماجستير في الدراسات الأدبية - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغات والعلوم الإنسانية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحربي، وفاء بنت هادي بن زويين. (2024). توظيف اللغة والحركة في شعر محمد جبر الحربي، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 313-325.

© 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

إن للصورة الحركية أهميتها في الدراسات النقدية الحديثة، لما لها من قدرة على التعبير بشكل أعمق عن مراد الشاعر، فهي أقدر على التعبير عن ذاته؛ لأنها تجعل الذات في حالة من التفاعل الدائم مع ما حولها من الذوات والأشياء والأحداث، من هنا جاء اختيار عنوان هذه الدراسة (توظيف اللغة والحركة في شعر محمد جبر الحربي)، حيث تسعى إلى إبراز الصورة الحركية في عدد من نصوص الحربي الشعرية، ثم إبراز أثرها، في جمال النص الشعري، وثرائه.

وقد حرصت هذه الدراسة على إبراز كل ما له علاقة بالحركة سواء أكان ذلك بشكل مباشر، أم غير مباشر، وكذلك الأسباب التي أدت إلى حضور الصورة الحركية وسيطرتها في كثير من قصائد الحربي ومقطعاته، وأبرز الطرق التي يسعى الشاعر من خلالها إلى توظيف عنصر الحركة، ثم إيضاح نوعية الصور التي يوظفها الحربي بالاعتماد على الجانبين الحسي والمعنوي، وبيان الدلالات التي تضمنتها صور الشاعر الحركية، ثم بيان مكونات الصورة الحركية في جانبها اللغوي، وكيف أنها تتنوع وتتعدد، وأن الغموض يكاد يكون طابعها العام، وأخيراً النظر إلى الصورة الحركية من الزاوية الإبداعية، حيث التكرار، والتوازن بين الجمل، وتوظيف طائفة من المحسنات البديعية.

مدخل:

تعد الصورة الحركية من أهم العناصر الأساسية في بناء الصورة الفنية، فهي كبقية الصور (الصورة الحسية، واللونية، والذوقية، وغيرها)، التي تعتمد على عناصر متنوعة، وفي طليعتها عنصرا الزمان والمكان؛ لتكوين صور موحية عن طريق توظيفها في النص الشعري، وقد جاء في لسان العرب: "الحركة ضد السكون، وحركٌ يُحْرَكُ حَرْكَةً وَحَرْكًا، وَحَرَكَه فَتَحْرَكَ،...، وما به جِراك أي حَرَكَة" (ابن منظور، 2003: 10/495)، في المعجم الوسيط: "حَرَكَ (حَرَكَ) حَرْكًا، وَحَرَكَه حَرْكَةً خَرَجَ عَنْ سَكُونِهِ... الحَرَكَةُ (في العرف العام) انْتِقَالُ الْجِسْمِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ أَوْ انْتِقَالُ أَجْزَائِهِ كَمَا فِي حَرَكَةِ الرَّحَى..." (أنيس، وآخرون، 2004: 1/168).

وتعرّف الصورة الحركية بأنها: "تعبّر عن تجربة الشاعر النفسية ومواقفه من الأشياء المحيطة به، ووجود الفعل في الصورة يكفيها مؤونة البحث عن الحركة ويوقّر لها حركة أساساً قادرة على بث الحياة فيها" (البيطار، 2010، ص 123).

ومن نماذج الحركة التي نجدتها في المظاهر الكونية الطبيعة، التي ذكرت في القرآن الكريم، ما جاء في حركة الرياح، ونزول المطر التي تبرز قدرة الله -جل شأنه-، يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ٥٨ ﴾ [الفرقان: 48]، ويقول أيضا -جلّ في علاه-: ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحِشًا فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ٢٢ ﴾ [الحجر: 22].



وتعد الحركة سمة بارزة عند الشعراء في العصور المختلفة، فقد "أثروا نصوصهم الشعرية بالصور ذوات الدلالات والإيحاءات الحركية، حتى أن بعضاً منهم قد جعلوا قصائدهم تحمل تعبيرات حركية، فقد صوروا حركة الرياح والغيوم، والحل والترحال، وانتمهوا إلى تعاقب الأيام والفصول والسنين، وكذلك حركة الحيوانات، فوظفوها في أشعارهم" (محمد وهندي، 2019، ص 3).

وبناء على ذلك فالصورة الشعرية: "إذا خلت من عنصر الحركة، تكون قد تجردت من الجمال، والحركة بالنسبة للطبيعة من خصائصها المهمة وميزاتها الأساسية بحيث لا توجد ظاهرة فيها ثابتة غير متحركة، بل إن الحركة في كل ظاهرة تنتهي إلى تحول" (محمد وهندي، 2019، ص 3).

ومن هنا فإن هذا البحث سيتناول رصد (حقل الحركة) في لغة الشاعر محمد جبر الحربي، وكيفية استخدامه للأفعال والعبارات ذات الإيقاع الحركي، ثم يأتي بيان أثر اللغة في دعم الحركة، أو ما يسمى بـ (ديناميكية البناء اللغوي) (أحمد، 2010، ص 2)، فاللغة: "تنبؤاً مكانة مرموقة بين عناصر الصورة الفنية ووسائل تشكيلها، لأن التعبير الفني المتميز هو التعبير الذي يمزج الكلمات المختارة مزجاً يهبها النغمة المؤثرة والجرس الموحى والصورة المعبرة والحركة الدافعة لتبرز الفكرة بجمالها الفني المتكامل" (بو دوخة، 1986، ص 49).

فاللغة الشعرية "لغة انفعالية تتوجه إلى القلب، وتعتمد بشكل رئيسي على اللغة الموسيقية التي يمكنها هي الأخرى أن تثير انفعالات وإحساسات لا تحصى" (البستاني، 1986، ص 49)، فهي تشمل "كل مكونات العمل الشعري من ألفاظ وصور وخيال وعاطفة ومن موسيقى" (الورقي، 1993، ص 76)، وهذه الشمولية التي تحظى بها اللغة الشعرية، ساعدت في إبراز مقدرة الشاعر في أن "يقيم علاقات جديدة بين الألفاظ، وأن يستحدث استعمالات لغوية مبتكرة، تقود إلى مفهوم معنوي أو دلالة نفسية، ذات تأثير في المتلقي" (الصباح، 2016، ص 136).

وترى بشرى صالح أن مهمة اللغة الشعرية قد تغيرت، حيث تقول: "تغيرت مهمة اللغة الشعرية وطبيعتها فما عادت تعبيرية بسيطة وإنما أصبحت لغة إيحائية تستغل القدرات الكامنة في الأصوات والكلمات والتراكيب" (صالح، 1994، ص 80)، وإذا كان الشاعر يعاني من عواطف داخلية مضطربة، فإن اللغة تأتي لتنظم تلك العواطف؛ ولتخرجها عن طريق لغة شعرية تزخر بكلمات وجمل ساحرة، وعلى ذلك يجب أن تكون اللغة مرتبطة بتجربة الشاعر، وهذا يبين أهمية اللغة ودورها في صياغة العمل الأدبي (فضل الله، 2001، ص 16).

تجليات توظيف اللغة والحركة:

إنّ الحياة التي عاشها الحربيّ تقوم على الحركة والاختراب والتنقل بين البلدان، وكذلك فإنها تتصل بالاضطراب العاطفي الذاتي؛ سواء بالسلب أم بالإيجاب، لأنه مولع بالمظاهر الطبيعية التي تتسم -غالباً- بالحركة، مما جعل شعره يزخر بالصور التي تنبض بالحركة والحيوية، وذلك من خلال الصور الحسية،



والصور المعنوية، فهو يرسم صورته مستعينا بخياله، الذي يحاول من خلاله أن يبتكر صوراً غير معهودة؛ حتى يثبت فيها الحركة من خلال استخدامه لجملة من الأفعال الحركية، أو لصور تنبض بالحركة من خلال الحواس الخمس (الحسية) وأهمها البصر، والسمع. ولعل ذلك يتوافق مع ما ذكره محمد داوود، حين قال: "ولعل الرؤية (التمييز البصري) هي الوسيلة الأساسية الأولى - في الأعم الأغلب - في إدراك الحركة، وهذا لا يمنع أن تدرك الحركة أحياناً بواسطة (التمييز السمعي)، وذلك بسماع الصوت الناتج عن الحركة، كسماع وقع الأقدام... فالصوت المصاحب للحركة غالباً ما يدل عليها" (داوود، 2002، ص 38)، وانطلاقاً مما سبق، فإننا سنحاول رصد طرائق توظيف الأفعال الحركية، وتفاعلها مع اللغة الشعرية في نماذج متفرقة داخل المدونة الشعرية المدروسة. إن لفراق الحبيبة ألمه في النفس، وبالأخص حين تسترجع الذاكرة تلك المواقف التي تربط الحبيب بمحبوبته، فيتجدد الشوق، إلا أن الإنسان - أحياناً - يكابر ويحاول أن يتعالى على عواطفه، فيطلب من تلك الحبيبة الابتعاد بشكل غير مباشر، ولعل في المقتطف الآتي ما يدل على شيء من ذلك، حيث يقول الحربي (2020، ص 86-87):

لَا تَجِيبِي أَوْ ائِلْ لَيْلٍ
فَفِي أَوَّلِ اللَّيْلِ سَيِّدَتِي
أَنَا لَا يَدُورُ بِيَالِي
سِوَى أَوَّلِ الصُّبْحِ،
وَالذِّكْرِيَّاتِ الَّتِي أَنْتِ أَجَّجْتَهَا
فَهَلْ مَرَّ طَيْفٌ جَمِيلٌ
لَجَفْتُ بِهِ، ثُمَّ تَهْتُ...؟!
مَضَيْتُ،
وَلَمْ أَحْضَنْ الْوَرْدَ مُبْتَسِماً
فَكَيْفَ تَرَكْتِكِ وَالِدَفَّءَ
دُونَ حُرُوفِ اعْتِدَارٍ...؟!
لَا تَجِيبِي أَوْ آخِرَ لَيْلٍ
أَنَا أَكْتُبُ الْآنَ،
أَرْقُبُ وَهَجَ النُّجُومِ لَوْ قَتِ السُّطُوعُ

لقد جاء هذا المقطع الشعري في قصيدة بعنوان (اثنان وحُب)، وفيها يخاطب الشاعر محبوبته مستعيناً بلغة تمزج بين الرقة، وشيء من القسوة، وترصد حالة شعورية حسية مرتبطة بنوع من القلق،

وربما التوتّر، فهو لا يريدّها أن تأتي إليه في الليل؛ لأنه غير مستعد لرؤيتها، وهو في حالة من الاضطراب، حيث يسيطر عليه الحزن، وهذا ما يظهر في حوارهِ مع محبوبته، حيث نراه يطلب منها عدم الحضور في أول الليل ولا في آخره، وكأنه يرى في الليل فرصة ليخلو بذاته، مع أن الليل يمثل منطقةً لتلاقي العشاق، إلا أن الشاعر يطلب -على غير المعتاد- أن يكون تواصله ولقاؤه مع محبوبته في وقت آخر غير وقت الليل، ثم نراه يصرّح بأنّه في الليل يستعيد ذكرياته مع محبوبته، بحيث يصبح الليل مؤطرًا زمنيًا لاستعادة تلك الذكريات، التي أشعلتها تلك الحبيبة، خصوصًا أنه لم يظفر بوصفها، وهذا ما أكّد عليه بقوله:

فَهَلْ مَرَّ طَيْفٌ جَمِيلٌ

لَجِئْتُ بِهِ، ثُمَّ تَهْتُ..؟!

مَضِيْتُ،

وَلَمْ أَحْضِنِ الْوَرْدَ مُبْتَسِمًا

إن الأفعال (لجئت، تهت، مضيت) توجي بشيء من الألم النابع من فراق المحبوبة، فالشاعر حاول للحاق بحبيبته، ولكنه تاه، فما كان منه إلا أن مضى في سبيله مستسلمًا، ومتحسرًا على تلك اللحظات التي حُرِمَ فيها من احتضان "الوردِ مُبْتَسِمًا"، وفي هذا إشارة للمحبة حال إقبالها، حيث إن الابتسامة قد تدل على الإقبال والمحبة والارتياح، وفعل الحركة (مضى) (داوود، 2002، ص 140) "فعل انتقالي يدل على الذهاب" (داوود، 2002، ص 118)، وتتجلى فيه الصورة الحركية من خلال المغادرة والابتعاد.

ولعل اعتداد الشاعر بنفسه جعله يتساءل بقوله (فَكَيْفَ تَرَكَتِكِ وَالْيَفَاءَ)، وكأن البعد صادر منه، وليس من محبوبته، ومن ثم فهو يعزّز هذه الفكرة بقوله: (دُونَ حُرُوفِ اغْتِدَاً)، فهو تركها دون أن يعتذر لها عن هذا الترك، ثم يكرّس ما بدأه في أول المقتطف، من خلال تكرار الطلب بعدم المجيء ليلاً؛ لأنه يكتب، دون أن يحدّد ما يقوم بكتابته، فهل هو نص شعري؟ أم تدوين لتلك الذكريات، وما تضمنته من تواصل المحبوبة ولقائها؟

لقد تجلت الحركة في المقطع السابق من خلال حشد عدد من الأفعال الحركية المرتبطة بالانتقال والتحوّل، وهي تدور في فلك المجيء، والدوران، والتأجيج، والمرور، واللقاء، والتهيه، والمضي، والاحتضان، والترك، والكتابة، والمراقبة، ونحوها، وقد أضفى ذلك على النص شيئًا من الحيوية، التي ربما عكست ما يعتلج في وجدان الشاعر تجاه تلك الحبيبة.

وقد يأتي توظيف الحركة متناسقا مع التشكيل اللغوي، في صورة حركية حسية، تتلاحم مع مظاهر الطبيعة، وذكريات الطفولة السعيدة، ففي قصيدة بعنوان (سليبي)، نجد الحربي يقول:

كان أبي يأخذنا عبر جبال السروات،

فنصعدُ...



نصعدُ..

نصعدُ..

ثم هبوطاً للقاع نحط بمكة..

يعتمر أبي..

ونطوفُ صغاراً حول البيت،

((البيت.. البيت)) (داوود، 2002، ص 107).

يصف الشاعر تلك الرحلة مع والده لأداء فريضة العمرة، فيرصد بعينيه وهو طفل صغير تلك الجبال الشاهقة، فكأنه يستشعر تلك الحركات المتتابعة التي تصاحب حركة الارتفاع والارتقاء من خلال استخدامه كلمة (عبر) وهي من ألفاظ "الحركة الانتقالية المرتبطة بموضع محدد" (داوود، 2002، ص 328)، فسرعة العبور تبدو محدودة وثابتة؛ وذلك راجع إلى خطورة الصعود على تلك الجبال.

ثم يكتف الشاعر طاقة الحركة من خلال تكرر، "فعل الحركة الانتقالية المتجهة إلى أسفل" (داوود، 2002، ص 172)، في قوله: (نصعد) ثلاث مرات متتابعة، ولكنه أضاف الفاء في الفعل الأول (فنصعد) ولم يذكره في الفعلين المتتاليين؛ لأن الفاء حرف عطف يأتي للترتيب والتعقيب، فالشاعر استخدمه قبل الفعل (نصعد) لشدة تناسبه مع حركة الصعود المستمرة للجبال، حيث لم يكن هناك فارق زمني ملحوظ بين العبور، وسرعة الارتفاع والصعود من بينها، ثم يوظف الفعل (هبط) وهو "فعل الحركة الانتقالية المتجهة إلى أسفل" (داوود، 2002، ص 191).

فالحركة مستمرة لكنها تبدو هادئة وبطيئة في حركتها مع زمن العبور لتلك الجبال، وذلك يعود إلى أن (الهبوط) قد سبق بحرف العطف (ثم) الذي يدل على الترتيب والتراخي في الزمن، وهذا الحرف يوضح المدة الزمنية الطويلة -نسبياً- في وصولهم إلى مكة المكرمة، فالحركة رغم سكونها النسبي، جاءت متناسبة مع الثنائية التضادية بين فعل (الصعود)، الذي يدل على حركة سريعة وخاطفة، وفعل (الهبوط) الذي يدل على حركة سريعة تتحول إلى حركة بطيئة وسكون نسبي، وبانتهاء حركة الهبوط المتتالية يتضح لنا مدى حركية تلك الأفعال، وتفاعلها مع اللغة الشعرية.

ثم يواصل الشاعر رسم صوره، فيرسم صورة إيحائية متحركة، من خلال استخدامه الفعل (حط)، في قوله (نحط)، وهو "فعل حركة يدل على الحركة الانتقالية المتجهة إلى أسفل" (داوود، 2002، ص 191)، ثم يُختتم المقتطف الشعري، بتوظيف الفعل (نطوف)، وهو فعل يعبر عن "الحركة الانتقالية المنحنية" (داوود، 2002، ص 253)، في قوله: (ونطوفُ صغاراً حول البيت)، وهذه الصورة تهتز من خلال طاقة حركية دائرية منتظمة ومتفاعلة مع الحركة المتنوعة التي تتجلى في (العبور، والصعود، والحذر، ثم الهبوط، والاستقرار، والدوران بانتظام)، وقد أثر هذا التنوع الحركي في جمال النص وتماسكه.

وقد يرسم الشاعر صورة تتأسس على الحركة القوية، واللغة الحزينة المعبرة عن حال الشباب في الأوطان المسلوية من قبل العدو الغاشم، في قصيدة بعنوان (يمين الوقت) (الحربي، 2020، ص 304):

لَوْ قَالَ مُتَّكِيٌّ سَنَتَرَكُ أَمْرَنَا

وَرَمَى النَّهَارَ بَعْفُورًا

وَرَمَى الدِّيَارَ

يستحضر الشاعر أهم القضايا التي تدور في العالم العربي، وعلى رأسها الاحتلال من قبل العدو الغاشم الذي سلب كل ما في هذه البلدان المحتلة من ثروات وخبرات، وكذلك سلب همّة الشباب وجعلهم بلا طموح، حيث أصبح هاجسهم الوحيد كيف يكسبون قوت يومهم، وينامون دون خوف من الموت، والشاعر يستخدم الفعل (رمى) وهو "فعل الحركة الذي يدل على حركة انتقاله قوية" (داوود، 2002، ص 228).

فكأن الشاعر يرسم صورة مجازية تعبيرية مستعينا بالحركة القوية الصادرة عن الفعل (رمى)، ويقف الشاعر في حالة من التساؤل الممزوج بالذهول والدهشة حيال بعض الأشخاص الذين لا يدافعون عن قضاياهم، فقد تخلوا عن أوطانهم، لتصبح ذكرى منسية تقبع خلفهم، فهم لا يدافعون عنها، ولا ينطقون بكلمة الحق.

فالشاعر يتألم مما يرى ويسمع، فلا يجد إلا أن يواسي نفسه الحزينة والمتحسرة، بأن يكتب بقلمه الجريح، علّه يخفف تلك الحسرة العالقة في أعماقه، وتظهر الطاقة الحركية في (رمى) مكررة؛ لتبرز مدى فاعلية ذلك الانتقال الذي يتسم بالقوة والسرعة، ولعل في هذا ما يشيع الحيوية داخل النص من جهة، ويتفاعل مع الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر من جهة أخرى.

ويواصل الشاعر توظيف الفعل (رمى) في نص آخر، فيقول:

رَمَانِي مَنْ رَمَى قَبْلِي،

وَوَظَلَّ الْقَوْسُ فِي يَدِهِ

فَلَا نَدِيمًا..

وَلَا نَدِيمَ الَّذِي قَدْ جَاءَ مِنْ بَعْدِي، فَوَا كَيْدِي (داوود، 2002، ص 309).

يسير الشاعر على نهج الشعراء المعاصرين في حديثهم عن قضايا الوطن العربي التي تلامس أرواحهم المرهفة، وعواطفهم الصادقة، فهم يحاولون أن يصنعوا من هذا الألم المستقر في دواخلهم، قصائد وطنية خالدة على مرّ الأجيال، ولعل في الصورة التي حواها المقتطف السابق ما يعبر عن الحركة، وهي حركة تقترن مع الانفعال الداخلي لدى الشاعر، ذلك أن هذه الحركة تظهر من خلال التابع في (رَمَانِي) و(رَمَى) فهما فعلا يدلان على حركة انتقال شديدة القوة، وهي تتصل بالانفعال النفسي الذي يعاني منه الشاعر، ولذا نراه يقول: (رَمَانِي مَنْ رَمَى قَبْلِي، وَوَظَلَّ الْقَوْسُ فِي يَدِهِ، فَلَا نَدِيمًا..).

فالشاعر يوحي لنا في هذا المقطع بأن العدو الذي يوجّه إليه القوس ليقتله، قد فعل الفعل نفسه مع عدد من الأبرياء قبله، وكل ذلك بلا ندم وبلا أسف، والتصوير الحسي للحركة يبرز من خلال استخدام الشاعر لـ (من) الموصولية، أي أن من رمانى هو الذي رمى الأحرار من قبلي، ويواصل الشاعر في نهاية المقطع استعمال فعل الحركة (جاء) الذي "يدل على الحركة، والانتقال، والإياب والحضور" (داوود، 2002، ص 152)، مما أحدث تفاعلا وتلاحما، مع المحسن البديعي (الطباق) الذي يأتي بين (قبلي) و(بعدي) فهو يوضح التعاقب الزمني، ومن هنا فإن الشاعر يريد إيصال الحالة الشعورية التي تسيطر عليه من خلال توظيف اللغة توظيفاً يقوم على إظهار مشاعر الحسرة والوجع والندم على فقد الأعبة.

وقد يوظف الشاعر أفعال الحركة، في تشكيل صورة فنية واقعية حزينة، تتناول تلك الصراعات والحروب، من مثل قوله في قصيدة بعنوان (مقابلة):

مِنْ مَكَانٍ خَفِيٍّ،
يَخْضُرُ الْحَرَكِيَّ
يَدْفَعُ الْبَابَ،
يَنْتَرِعُ الْقَلْبَ،

ثُمَّ يَسْلِطُ أَعْوَانَهُ (الحربي، 2020، ص 201، 202).

نلاحظ في الأبيات السابقة أن معالم تشكيل الصورة الحركية تظهر من خلال "يَدْفَعُ الْبَابَ، يَنْتَرِعُ الْقَلْبَ"، فالطاقة الحركية التي تنبعث من "أفعال الحركة الانتقالية القوية" (داوود، 2002، ص 228)، التي في الفعلين (دفع) (الحربي، 2020، ص 105-168)، و(نزع) (الحربي، 2020، ص 66، 314، 335، 243)، اللذين يشتملان على شعور القوة القتالة في انتزاع قلوب الضعفاء، وبث الخوف والرعب فهم، وبهذا تظهر قدرة الشاعر في توظيف التشكيل اللغوي المماثل للأفعال الحركية، حيث جاءت اللغة قوية ومعبرة ومتناسبة مع ذلك الموقف الحقيقي الذي يضم أحداثا سريعة ومتعاقبة، تعبّر -من خلال الصورة الحركية- عن قوة الاحتدام مع العدو.

ونجد الشاعر يبوح بمشاعره الصادقة تجاه قضايا أمته الإسلامية، في قصيدة بعنوان (قَصِيدَةُ بِحُرْقَةِ الْقُسْفُورِ) يستهض فيها الهمم لتعود الأمة إلى المقدمة، كسابق عهدها، وينتهي الدمار، والخراب، ويحل الأمن والأمان في أصقاعها، يقول الحربي (2020، ص 162):

وَأَمَّا الْغِنَى فَيُرْوِحِي الْغِنَى
لَأَنِّي الْكَرِيمُ عَلَى بُخْلِكُمْ
دَفَعْتُ بِهَا رُوحَكُمْ لِلْفَنَاءِ

في المقتطف السابق يرسم الحربي صورة حركية تنبض بالقوة وسرعة الانتقال والتحول من خلال فعل الحركة (دفعت) الذي استعان به الشاعر؛ لإظهار مدى الأسى والتحسر على أولئك البخلاء الذين لا

يقدمون أرواحهم من أجل أوطانهم، فهو يفتدي أمته بروحه، وبكل غالٍ ونفيس، ولعله يُلاحظ أن الشاعر قد عمد إلى تشكيل لغوي متوافق -إلى حد بعيد- مع قوة حركة الدفع لتلك الأرواح الجاحدة لجميل الأوطان، ويظهر جمال اللغة الشعرية من خلال حالة التأزم والخيبة التي يعيشها الشاعر؛ نتيجة ما يحل بالأمتين العربية والإسلامية من تشرذم وشتات وفرقة، حتى صارتا مستباحتين للأعداء.

وفي قصيدة بعنوان (الخروج من دائرة الحزن)، يحشد الشاعر مجموعة من أفعال الحركة، ومن أهمها: الفعل (يدق)، والفعل (ترقص)؛ لتصبح الصورة الحركية نابضة بالحيوية والتحوّل:

تَمُدُّ الأَرْضُ نَحْوَ غَمَامَةٍ أُخْرَى،

لِتُمْطِرَ مَرَّةً أُخْرَى..

وَيَنْبُتُ أَلْفُ طِفْلٍ فِي الحُقُولِ

وَتَرْتَقِصُ الأَرْضُ اليَبَابُ

يَدُقُّ دَفً،

وَتَدُقُّ فَوْقَ الكَفِّ كَفً،

وَيُنْفِجِرُ الصَّوْتُ السَّحَابُ:

طِفْلٌ سَيُولَدُ مِنْ ثَنَائِنَا الحُزْنَ بِسَمَةِ (الحربي، 2020، ص 345).

فالشاعر يرسم صورة تحمل معاني التفاؤل في الزمن الحاضر، والدعوة إلى النهوض لمستقبل أفضل، وتظهر الصورة الحركية متنامية من خلال حشد الأفعال الحركية المرتبطة بالتحوّل، وهي أفعال تدور في فلك النمو والتطور (هطول الأمطار، والرقص، والدق، والانفجار، والولادة، ونحوها)، وقد أضفى ذلك على اللغة شيئاً من الحيوية التي مزجت بين الصوت والحركة، والتي تعكس الجانب النفسي للشاعر.

وهذه الأفعال تظهر في قوله: (تمد، تمطر، ينبت، ترقص، يدق، وتدق، ويفجر، سيولد)، فهي أفعال مضارعة، تجمع بين الحاضر والمستقبل القريب، وحين نقف عند الفعلين (يدق)، وهو فعل من "أفعال الحركة الموضوعية القوية" (داوود، 2002، ص 384)، و(يرقص)، وهو فعل من "أفعال الحركة الموضوعية الترددية" (داوود، 2002، ص 416)، نجد أن الحركة في (يدق) تبت قوة في الألفاظ المستخدمة، وكذلك الفعل (يرقص)، الذي يوحي بدلالة التشخيص، في تراقص الأرض ككائن حي، وهو ما ساعد الشاعر في إبراز اللغة الشعرية، وتوظيف طاقاتها لبث الحركة والحيوية في الجمادات.

وقد يوظف الشاعر مظاهر الطبيعة الجامدة، والأمكنة المصنوعة، عن طريق وصف درامي، حيث يقول:

عِنْدَ السِّدِّ رَأَيْتُ رِجَالًا تَعْلُوهُمْ هَالَاتٌ بِيضٌ،

وَنِسَاءً فِي كَتَفِ الجَبَلِ يُغَيِّنَ،

انْتَهَظَمُ الجَيْشُ..

تَعَالَتْ أَصْوَاتُ الرِّيحِ
كَانَتْ أَحْجَارًا تَعْلُو أَحْجَارًا تَعْلُو،
كَانَ الصَّخْرِيُّنُ، النَّارُ اتَّقَدَتْ فِي الْعَيْنَيْنِ، وَصَوْتُ اللَّيْسَوَةِ يَبْنَ
الصَّرَخَاتِ، الْأَيْدِي، السَّدِّ، النَّارِ، الصَّرَخَاتِ، الْهَالَاتِ الْبَيْضِ
الْتَحَمَتْ أَعْضَاءُ السَّدِّ (الحربي، 2020، ص 229-230).

فالبؤرة الدرامية تظهر في مكان محدد وهو السد، وهذه الصورة الحركية تدور أحداثها في هذا المكان، فالشاعر يصف كل ما فيه من مظاهر مختلفة، يمكن إدراكها بالحواس، من خلال توظيفها جملة من الأفعال من مثل (رأيت، يغنين، انتظم الجيش، تعالت أصوات، تعلو، يئن، وغيرها)، وتبدو الحركة أكثر حيوية وتنوعاً في توظيف فعل الحركة "علا: يعلو"، وهو من "أفعال الحركة الانتقالية المتجهة إلى أعلى" (داوود، 2002، ص 172)، وقد وظّفه الشاعر في صيغ صرفية مختلفة تناسب مع الألفاظ المستخدمة (تعلوهم، تعالت، تعلو).

وقد كرر الفعل في أربعة مواضع مختلفة، فالأول من خلال صورة بصرية متحركة (تعلوهم هالات بيض)، والثاني صورة سمعية متحركة (تعالت أصوات الرّيح)، ثم تعود صورة بصرية في الأخير (كانت أحجاراً تعلو أحجاراً تعلو)، فحركة الريح، وحركة الأحجار، وكذلك الصرخات، كلها ساعدت في دعم الحركة وجعلها أكثر حيوية، فهي تبرز القوة الصادرة عن ذلك المكان المصنوع/السد.

النتائج:

في نهاية هذه الدراسة التي تناولت توظيف اللغة والحركة في شعر محمد جبر الحربي، يمكننا أن نشير إلى عدد من النتائج، ربما كان من أهمها ما يأتي:

أولاً: يتبين من خلال دراسة الصورة الحركية في شعر محمد بن جبر الحربي أنه يوظف عنصر الحركة عن طريقين: الأول طريق الحركة المستمدة من أفعال اللغة، والثاني طريق الحركة الممزوجة بالصوت الصادر عن بعض مكونات الطبيعة كالرقص، والغناء، والتصفيق، وصوت البكاء، ونزول المطر، وحركة الرياح، وتلاطم الأمواج، وحفيف الأشجار، وتغريد العصافير، وغيرها.

ثانياً: زاوجت أفعال الحركة عند الشاعر بين الصور الحسية والصور المعنوية، لكن الحضور الأغلب كان للمحسوسات على حساب المعنويات.

ثالثاً: تنوّعت دلالات الأفعال الحركية في نصوص الحربي، بين أفعال تتصل بالانتقال والتحوّل، وأفعال تتصل بالاستمرار والمواصلة، وأخرى ترتبط بالقوة والشدة، ونحو ذلك.

رابعاً: تتباين مكونات الصورة الحركية عند الحربي في جانبا اللغوي، بين جمل فعلية وأخرى اسمية، وبين جمل خبرية وأخرى إنشائية، لكن صفة الغموض والرمزية تكاد تكون السمة العابرة لجميع نصوص الشاعر.

خامساً: اهتم الشاعر في صوره الحركية بالتكرار، وبالأخص تكرار الأصوات، وكذلك توازن الجمل، كما اهتم بالمحسنات البيديعية كالطباق والجناس والترصيع، ونحوها.



المراجع

- أحمد، محمد رفعت. (2010). *ديناميكية القرآن الكريم وجه من وجوه إعجازه*. دار اقرأ للنشر.
- انيس، إبراهيم، ومنتصر، عبد الحليم، والصوالي، عطية، وأحمد، محمد خلف الله. (2004). *المعجم الوسيط* (ط.4). مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية.
- البستاني، صبحي. (1986). *الصورة الشعرية في الكتابة الفنية الأصول والفروع* (ط.1). دار الفكر اللبناني للنشر والتوزيع.
- بودوخة، عيسى. (2016). *الصورة الفنية في النقد العربي بين القديم والحديث عيسى*. مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، (36)، 493-533.
- البيطار، هدية. (2010). *الصورة الشعرية عند خليل حاوي*. دار الكتب الوطنية.
- الحربي، محمد بن جبر. (2020). *الأعمال الشعرية الكاملة* (ط.1). النادي الأدبي بالرياض.
- داوود، محمد. (2002). *الدلالة والحركة: دراسة لأفعال الحركة العربية المعاصرة في إطار المناهج الحديثة* (ط.1). دار غريب للطباعة والنشر.
- صالح، بشرى موسى. (1994). *الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث* (ط.1). المركز الثقافي العربي.
- الصباح، عصام لطفي. (2016). *الصورة الفنية في شعر الوأواء الدمشقي* (ط.1). دار زهدي للنشر والتوزيع.
- فضل الله، محمد عبد الله. (2001). *الصورة الشعرية في شعر طرفة بن العبد [رسالة ماجستير غير منشورة]*، جامعة أم درمان الإسلامية.
- محمد، خديجة أدري، وهندي رشدي طلال لطيف. (2019). *الثنائيات الضدية الحركية في شعر حمد الدوخي*. مجلة آداب الفراهيدي، (36)، 1-27.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (2003). *لسان العرب* (عامر أحمد حيدر، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الورقي، السعيد. (1983). *لغة الشعر العربي الحديث مقوماتها الفنية وطاقتها الإبداعية* (ط.2). دار المعارف.

References

- Aḥmad, Muḥammad Rif'at. (2010). *Dināmikiyat al-Qur'ān al-Karīm wajh min Wujūh i'jāzihi*. Dār Iqra' lil-Nashr.
- Anīs, Ibrāhīm, wmntsr, 'Abd al-Ḥalīm, wālṣwālhy, 'Aṭīyah, wa-Aḥmad, Muḥammad Khalaf Allāh. (2004). *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (4th ed.). Majma' al-lughah al-'Arabīyah, Maktabat al-Shurūq alwlyh.
- al-Bustānī, Ṣubḥī. (1986). *al-Ṣūrah al-shī'riyah fī al-kitābah al-fannīyah al-uṣūl wa-al-furū'* (1st ed.). Dār al-Fikr al-Lubnānī lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Būdūkhah, 'Isá. (2016). *al-Ṣūrah al-fannīyah fī al-naqd al-'Arabī bayna al-qadīm wa-al-ḥadīth* 'Isá. *Majallat Jāmi'at al-Amīr 'Abd al-Qādir lil-'Ulūm al-Islāmīyah*, (36), 493-533.
- al-Bayṭār, Hadiyah. (2010). *al-Ṣūrah al-shī'riyah 'inda Khalīl Ḥawī*. Dār al-Kutub al-Waṭaniyah.
- al-Ḥarbī, Muḥammad ibn Jabr. (2020). *al-A'māl al-shī'riyah al-kāmīlah* (1st ed.). al-Nādī al-Adabī bi-al-Riyāḍ.



- Dāwūd, Muḥammad. (2002). *al-dalālah wa-al-ḥarakah : dirāsah li-af'āl al-Ḥarakah al-'Arabīyah al-mu'āširah fi iṭār al-Manāhij al-ḥadīthah* (1st ed.). Dār Gharīb lil-Tibā'ah wa-al-Nashr.
- Ṣāliḥ, Bushrā Mūsā. (1994). *al-Ṣūrah al-shi'rīyah fi al-naqd al-'Arabī al-ḥadīth* (1st ed.). al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- al-Ṣabāḥ, 'Iṣām Luṭfī. (2016). *al-Ṣūrah al-fannīyah fi shi'r alw'wā' al-Dimashqī* (1st ed.). Dār Zuḥdī lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Faḍl Allāh, Muḥammad 'Abd Allāh. (2001). *al-Ṣūrah al-shi'rīyah fi shi'r Ṭarafah ibn al-'Abd* [Risālat majistīr ḡhayr manshūrah], Jāmi'at Umm Durmān al-Islāmīyah.
- Muḥammad, Khadījah adry, wa-Hindī Rushdī Ṭalāl Laṭīf. (2019). al-Thunā'iyāt al-ḍiddīyah al-ḥarakīyah fi shi'r Ḥamad al-Dūkhī. *Majallat ādāb al-Farāhidī*, (36), 1-27.
- Ibn mnzwr, Muḥammad ibn Mukarram. (2003). *Lisān al-'Arab* ('Āmir Aḥmad Ḥaydar, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Waraqī, al-Sa'īd. (1983). *Lughat al-shi'r al-'Arabī al-ḥadīth muqawwimātuhā al-fannīyah wāqāthā al-ibdā'īyah* (2nd ed.). Dār al-Ma'ārif.





The Duality of Anxiety and Hope in Idris Jammaa's Poetry

Dr. Osman Mohammed Osman al-Hajj Kunna *

osmankunna@yahoo.com

Abstract

This research examines the interplay between anxiety and hope in Idris Jammaa's poetry and evaluates their influence on shaping his emotional character. A psychological approach was employed to analyze the connection between the underlying causes of anxiety and hope and their reflection in Jammaa's poetic works. The study focused on a sample of both his personal and national poems, which encapsulate his psychological and social experiences. The structure of the research consists of an introduction, a preface, and two main sections: the first section explores the theme of anxiety in Jammaa's poetry, while the second focuses on the theme of hope. The findings indicate that anxiety is a prevailing element in his emotional (*al-wajdaniya*) poetry, contributing to a sense of pessimism and isolation. In contrast, his national poetry conveys a sense of optimism for the future of his country, despite ongoing political struggles. The research further reveals that Jammaa's emotional response to nature varies: he adopts a pessimistic outlook when engaging with it subjectively, but expresses optimism when viewing it in relation to his homeland.

Keywords: Arabic Poetry, Emotional Character, The Phenomenon of Anxiety, The Phenomenon of Hope, Pessimism.

* Associate Professor of Literature, Criticism and Rhetoric, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, King Faisal University, Saudi Arabia.

Cite this article as: al-Hajj Kunna, Osman Mohammed Osman. (2024). The Duality of Anxiety and Hope in Idris Jammaa's Poetry, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 326-354.

© 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.



ثَنَائِيَّةُ الْقَلْقِ وَالْأَمَلِ فِي شِعْرِ إِدْرِيسِ جَمَاعَ*

د. عثمان محمد عثمان الحاج كنه*

osmankunna@yahoo.com

الملخص

يهدف البحث لاستكشاف ثنائِيَّةُ الْقَلْقِ وَالْأَمَلِ فِي شِعْرِ إِدْرِيسِ جَمَاعَ، وتحديد تأثيرهما في تكوين طابعه الانفعالي. واعتمدت الدراسة على منهج تحليلي استقرائي واستنباطي يركز على الجوانب النفسية للكشف عن العلاقة بين بواعث القلق والأمل وأثرها في شعر جماع، واستند البحث إلى عينة تتضمن مختارات من قصائده الوجدانية والوطنية التي عكست تجربته النفسية والاجتماعية، حيث تم تقسيم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومحورين رئيسيين؛ تناول الأول ظاهرة القلق في شعره، بينما تناول الثاني ظاهرة الأمل، وتوصلت الدراسة إلى أن القلق هو العامل المسيطر في أشعار جماع الوجدانية، مما أدى إلى تشاؤمه وعزله، في حين أظهر شعره الوطني تفاؤلاً بمستقبل بلده، بالرغم من صراعاته السياسية، كما أظهر البحث أن الشاعر كان يتفاعل مع الطبيعة بانفعال مختلف، إذ يكون متشائماً عند النظر إليها ذاتياً، ومتفائلاً عند ارتباطها بالوطن.

الكلمات المفتاحية: الشعر العربي، الطابع الانفعالي، ظاهرة القلق، ظاهرة الأمل، التشاؤم.

* أستاذ الأدب والنقد والبلاغة المشارك - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحاج كنه، عثمان محمد عثمان. (2024). ثنائية القلق والأمل في شعر إدريس جماع، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 326-354.

© 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:

تتناول الدراسة شعر الشاعر جماع، وتركز على التناقض بين قلق الشاعر على المستوى الشخصي وحلمه بمستقبل مشرق لوطنه. إن شعر جماع يعكس تأملاته الفلسفية حول الحياة والموت، بالإضافة إلى آماله وطموحاته الوطنية. هذا المزيج بين الشخصي والوطني يجعل شعره وثيقة أدبية تعكس حالة الشاعر النفسية ومواقفه الفكرية.

والدراسة تستكشف الكيفية التي جعلت شعر جماع يمثل نموذجاً فريداً في الشعر السوداني الحديث، حيث يتجلى فيه بشكل واضح التناقض بين القلق والأمل، خاصة في ديوانه "لحظات باقية"، الذي يعكس فيه الشاعر عمق انفعالاته ومشاعره المتناقضة.

إن أول من درس شعر إدريس جماع هو محمد حجاز مدثر في كتابه (جماع قيثاره الإنسانية والنبوغ)، ثم عبد القادر إدريس في رسالة دكتوراه عن جماع-حياته وشعره، وبعد ذلك عبد النبي جمعة رسالة دكتوراه بعنوان: الصورة الفنية في شعر إدريس جماع دراسة أدبية ونقدية، ومنها دراسة في أساليب التوكيد في بناء الجملة في شعر جماع للباحث لعمر محمد وآخرين، وتشكيل اللغة وبناء الأسلوب في شعر إدريس جماع لمحمد محجوب عبدالمجيد، وبحث دلالات الماء في شعر إدريس جماع للباحثة منيرة أحمد محمد الشيخ.

وتتمثل إشكالية البحث في السؤال الآتي:

كيف تتجلى ثنائية القلق والأمل في ديوان لحظات باقية؟

وقد انبثقت منه عدة أسئلة منها:

- كيف تفاعل جماع مع الطبيعة؟
- كيف استخدم الأساليب الفنية للتعبير عن القلق؟
- هل أثرت ثنائية القلق والأمل في شعره؟
- كيف نقل مشاعره المتضاربة وتجربته النفسية؟

ويهدف البحث إلى:

1. دراسة ثنائية القلق والأمل في شعر جماع.
2. الكشف عن العوامل التي أدت إلى بروز هذه الثنائية في شعره، سواء كانت عوامل ذاتية أم مجتمعية.
3. استكشاف الأساليب الفنية والتقنيات الشعرية التي استخدمها جماع للتعبير عن هذه الثنائية.
4. معرفة تأثير ثنائية القلق والأمل على المتلقي، وكيفية تفاعل الجمهور مع شعر إدريس جماع.

وتكمن أهمية البحث في:

1. إثراء الدراسات الأدبية المتعلقة بالشعر السوداني الحديث بشكل عام، وشعر إدريس جماع بشكل خاص.

2. فهم الأبعاد النفسية والاجتماعية التي يعبر عنها الشاعر من خلال ثنائية القلق والأمل.

3. إبراز التأثير الأدبي والفكري لإدريس جماع، وتقديم منظور نقدي جديد لأعماله الشعرية.

وتتمثل خطة تقسيم البحث في مقدمة وتمهيد ومحورين ثم الخاتمة، وقائمة المراجع: تتضمن المقدمة نبذة تعريفية عن الشاعر إدريس جماع، خلفيته الثقافية والشعرية، وأهمية شعره في الأدب السوداني. ويوضح التمهيد مفهوم القلق والأمل وأبعادهما النفسية والاجتماعية، وتأثيرهما في الأدب، مع تركيز خاص على السياق السوداني.

ويأتي المحور الأول "القلق في شعر إدريس جماع" لتحليل لأشعار جماع التي تعكس مشاعر القلق، وشرح أسباب هذا القلق سواء الذاتية أو الاجتماعية، مع إبراز الأساليب الفنية التي استخدمها الشاعر للتعبير عن القلق، مع أمثلة من القصائد.

أما المحور الثاني "الأمل في شعر إدريس جماع" فهو يتضمن استعراض القصائد التي تعبر عن الأمل والتفاؤل، خصوصًا في قصائده الوطنية، مع تحليل كيفية تفاعل جماع مع الطبيعة والوطن لإبراز الأمل.

تمهيد:

إدريس محمد جماع (1922-1980م)، شاعر سوداني، وُلد في حلفاية الملوك بالخرطوم بحري، ينتهي إلى أسرة سودانية عريقة ذات أصول دينية، وينحدر والده محمد جماع بن الأمين من سلالة ملوك العبدلاب، وهي سلالة تاريخية لها تأثير سياسي وثقافي في السودان (قاسم، 1996، ص 112).

بدأ مسيرته التعليمية في سن مبكرة، حيث حفظ القرآن الكريم في الخلوة. انتقل بعدها إلى المدرسة الأولية، ثم إلى مدرسة أم درمان الوسطى. ومع ذلك، اضطر لقطع دراسته في السودان بسبب ظروفه المادية. هاجر إلى مصر عام 1947م، حيث أكمل دراسته الجامعية في دار العلوم ثم حصل على دبلوم التربية (السكوت، 2015، ص. 92). عمل معلمًا في مدارس سودانية مختلفة. ساهم تنقله هذا في توسيع مداركه وتعميق تجربته الحياتية، مما أثر بشكل كبير على شعره (قاسم، 1996، ص 112).

تميز شعره بتنوع عواطفه، فمزج بين الحزن والأمل، والقلق والفرح. وقد استخدم لغة رقيقة وصورًا بديعة للتعبير عن تجاربه الحياتية ومشاعره الإنسانية (جماع، 1989م، ص 6).

تعرض لظروف نفسية قاهرة في حياته عزَّلتُه عن الناس حتى وفاته، كان -رحمه الله- كريم النفس رقيق المشاعر، بالغ الحساسية، لم يقف شعره عند وصف مشاعره نحو الطبيعة التي أجاد وصفها بل امتد لقضايا الوطن والأمة على النطاقين العربي والإسلامي، كما شهد بذلك ديوانه المطبوع "لحظات باقية" (جماع، 1989، ص 15)، لذلك كثرت الروايات والحكايات عنه وتناقشها النقاد والمعجبون، إلا أنها -وإن أصابت الحقيقة أو حادت عنها- إنما تعبر عن عظمة هذا المبدع وعن عشقه للجمال كقيمة إنسانية بعيدًا عن الدوافع الذاتية،



ومن أكثر الروايات المشهورة عنه ما زوي عنه حينما ذهب في رحلة علاجية إلى لندن، ففي صالة المغادرة بالمطار، لمَح من بعيد حسناء، فلم تمض دقائق حتى كتب فيها شعرا ينم عن تلقائية وعبقرية (الطاهر، 1998، ص 58)، إذ يقول (جماع، 1989، ص 15):

أعلى الجمال تغارُ منا؟ ماذا علينا إذا نظرنا؟
هي نظرةٌ تُنسي الوقارَ وتُسعدُ الروحَ المعنَا
دنيايَ أنت وفرحتي ومنى الفؤادِ إذا تمنا
أنتِ السماءُ بدتْ لنا واستعصمتْ بالبعدِ عنا

وحينما سمع الأديبُ المصريُّ العقادُ هذه الأبيات، سأل في دهشةٍ وولهُ عمّن نثر هذه الأبيات دُرّاً؟ فقالوا له شاعرٌ سودانيٌّ اسمه إدريس جماع، فسأل أين هو الآن؟ فأجابوه: في مستشفى التجاني الماحي، مصحّةً نفسيةً لمن أصابته قسوةُ الحياةِ بصلفِها، فعزف عنها واختارَ الجنونَ ليفرّ بخياله إلى دنيا أحبّ إليه من دنيانا، فقال: هذا مكانه دون أدنى شك، لأن من يشعر بهذه العبقرية، فهو مجنون (كمجنون ليلي)، لعمرى، إن هذا الكلام لا يقوله عاقل! (حنان عبدالعزيز -al-jazirah.com).

كما يُحكى عنه أنه عندما وصل إلى مكان علاجه بلندن أهرته عيون الممرضة التي تشرف على علاجه فأصبح ينظر إليها حتى أوجست منه خيفة، فأخبرت مدير المستشفى فأمرها أن تلبس نظارة سوداء، ففعلت وعندما رآها، أنشد يقول:

السَّيْفُ فِي الغِمْدِ لَا تُخْشَى بَوَاتِرُهُ وَسَيْفُ عَيْنَيْكَ فِي الحَالَيْنِ بَتَّارُ

وعندما أُخبرت الممرضة بما قاله عنها أجهشت بالبكاء، وبحسب بعض نقاد الأدب أن البيت من أبلغ أبيات الشعر في الغزل بالعيون في العصر الحديث، والروايات في ذلك الأمر كثيرة. (محمد بدوي almadayinpost.com)، هذا وقد أنكر كثير من الشعراء أن يكون الشاعر به لوثة جنون، ودليلهم على ذلك تلك الأبيات الغزلية.

ومن أبرز أعماله ديوان "لحظات باقية" الذي ترك فيه إرثاً شعرياً عميقاً، لكنه لم يلقَ اهتماماً كبيراً في الدوائر الأدبية العربية رغم مكانته البارزة في السودان، وقد توفي في 23 مارس من عام 1980م.

المحور الأول: القلق في شعر إدريس جماع

إن القلق حالة نفسية من الحالات التي تنتاب الإنسان بين الفينة والأخرى وفق أسباب مختلفة، فهو "حالة من التوتر الشامل، الذي ينشأ خلال صراعات الدوافع، ومحاولات التكيف" (فهبي، دت، ص 200)، ومن الطبيعي أن يشعر الإنسان بالقلق من حين لآخر، لأنه يمتك استعداداً عامّاً للقلق، وليأخذ حذره من

مخاطر الحياة، كما أن معظم القلق ينشأ نتيجة لتعرضه لتجارب صادمة في مراحل حياته الأولى بصورة خاصة فتظل كامنة في أعماق الذاكرة، (الرحيبي، يوليو 2017، ص 3)، خاصة إذا كانت مشاعره مرهفة. وقد يكون القلق المستمر المفرط، والتعارض مع الأنشطة اليومية علامات على اضطراب الشخصية، أو هو "ظاهرة لصراع مستمر في أعماق الشاعر" (الفيومي، 1985، ص 57).

يقول جماع عن مجموعته الشعرية: "ليست هي كل المستوى الذي أتطلع إليه ولكنها المدى الذي استطعت أن أبلغه في حياة مضطربة كالعاصفة، لا يستطيع الإنسان أن يصفو لها أو أن يتنفس في هدوء أو ينظر إلى الآفاق" (جماع، 1989، ص 16)، وقال عنه منير صالح: "إن أشياخك الأُول تلقيت عنهم فلسفة الحلم واليقظة، وتلقيت عنهم واقع الوجود واللاوجود، أخذنا عنهم بقدر معلوم، ولكنك رشفت الكأس حتى الثمالة، فاختلطت المرثيات في ناظريك، فأصبح الوجود كالعدم واليقين كالشك، والضحك كالبياء، والمسرة كالاكتئاب، والحلم كاليقظة، وحينذاك يصير التعقل كالجنون وتصير الأشياء المتجانسة غير متجانسة" (جماع، 1989، ص 7).

وسبب ذلك أنه حينما كان يجالس أصدقاءه، كانت مشاركته بالمشاهدة؛ لأنه كان يقنع بالمشاهدة التي تبعث الدهشة إلى عينيه الواسعتين القلقتين تألقاً تنعكس آثاره على وجهه الطفل، وتسهمويه المشاركة ولكنه كان ينفر من الواقع ليعيش في تصورات يضمها ديوان شعره (جماع، 1989، ص 6). وكان يتكى على الطبيعة ليفرغ إحساسه سواء أكان بالحنن أم بالخوف، ففي قصيدته "من دمي"، يعبر عن القلق بوصفه حالة نفسية متجذرة في أعماق نفسه، لتتأرجح بين الواقع والمثال، حيث يشعر الشاعر بالفجوة بين ما يطمح إليه وما يواجهه في الحياة اليومية، فيقول، (جماع، 1989، ص 19):

عندما تصدأ نفسي
لأفيس الفن وأبغى
لحُمها لحنني من الفجر
وأهـازيج رِيـاح
أجتلي وجّه الطيّعه
نشوة من ربيعـه
وأخضـان مريعـه
عاصِفَاتٍ ووَدِيعـه

يلجأ الشاعر إلى الطبيعة ساعياً إلى الهدوء والصفاء، إلا أنه يجد نفسه أسيراً لتناقضات نفسية عميقة. ففي الوقت الذي يتوق فيه إلى النقاء، يواجه صعوبة في التخلص من "صدأ" نفسه، مما يعكس حالة من عدم الاستقرار النفسي والبحث المستمر عن سلام داخلي بعيد المثال.

يشكل القلق لدى جماع حالة من عدم الاستقرار النفسي تعكسه علاقته المتوترة بالطبيعة. ففي الوقت الذي يلجأ فيه إلى أحضان الطبيعة طلباً للسكينة، يتحول هذا الملاذ إلى مرآة تعكس انعكاسات قلقه وأحزانه، مما يعمق لديه الشعور بالعزلة والضياع، يقول في نفس القصيدة:

شَارَكْتَنِي هَذِهِ الْأَكْوَانُ أَفْرَاجِي وَحَزَنِي
فِي هَنَائِي يَحْتَسِي الْعَالَمُ مِنْ نَشْوَةِ دَنِي
أَزْمُقُ الدُّنْيَا فَأَلْقِي بِسَمِّي فِي كُلِّ غُصْنٍ
وَإِذَا أَظْلَمَ إِحْسَاسِي وَنَالَ الْحُزْنَ مِثِّي
شَاعَ فِي نَفْسِي شُحُوبٌ وَسَرَى فِي كُلِّ كَوْنٍ

يشكل الشاعر والكون وحدة متكاملة تتفاعل فيها أحاسيسه مع مظاهر الطبيعة. ففي لحظات الفرح، تزدهر الحياة من حوله، وكأن الطبيعة تحتفي بسعادته. أما في لحظات الحزن، فيغرق في بحر من الكآبة، ويجد نفسه عاجزاً عن فصل أحزانه عن العالم الخارجي. هذا التداخل العميق بين النفس والكون يعكس حالة من القلق الرومانسي، حيث يشعر الشاعر بأن مشاعره تحمل القدرة على تشكيل العالم من حوله.

إن الشاعر يعيش في صراع مستمر بين عالم الواقع والحلم؛ فهو يجد نفسه أسيراً لقيود الواقع، ويتوق بشدة إلى عالم مثالي بعيد المنال. هذا التناقض يولد لديه شعوراً بالغربة والضياع، حيث لا يجد مكاناً يستقر فيه، فيقول (جماع، 1989، ص 19):

أنا من حَقِّي الحَيَاةَ طَلِيْقًا لَيْسَ إِلَّا لِأَنْفِي أَنْسَانُ
وَهِيَ عِنْدِي مَعْنَى يُجَلُّ وَيَسْمُو وَلَيْسَ شَيْئًا نَحْدُهُ الْأَزْمَانُ
وَإِذَا عِشْتُ فِي سَلَامٍ مَعَ النَّفْسِ فَمَا هَمَّخِي السُّرَى وَالْمَكَانُ

يتفاعل هنا مع الكون ويشير إلى أنه يشاطره مشاعره، وهذا يوحي بأن مشاعره ليست منعزلة أو فردية بل تمتد لتؤثر في المحيط من حوله، فيظهر سعادته وكيف أن هذه السعادة تجعل العالم من حوله يحتسي من نشوة دني (الدنيا)، وهذا تعبير مجازي يشير إلى أن سعادته تُشعر العالم بالفرح أيضاً. ثم يُلقي الشاعر بابتسامته في كل غصن، وهذا تعبير مجازي يشير إلى أن سعادته وحيويته تملأ الطبيعة والحياة من حوله، أما عندما يتحدث عن الحزن فيُظهر أن حزنه ليس مجرد حالة شخصية، بل ينعكس على الكون بأسره فالشحوب يسري في نفسه وينتقل إلى كل الكون، ويعبر هذا عن حساسيته العميقة وشعوره بأن مشاعره تتجاوز حدوده الشخصية إلى تأثيرها على الكون، ومن خلال حالة التأرجح بين الفرح والحزن يظهر القلق، وكيف يشعر أن مشاعره يمكن أن تؤثر في الكون، وتبرز نوعاً من عدم الاستقرار الداخلي، حيث تتأرجح بشكل حاد بين حالات الفرح الشديد والحزن العميق. هذا التأرجح يشير إلى وجود قلق داخلي يجعل مشاعره غير ثابتة وغير مستقرة.



يُمكن ربط الأبيات بظاهرة القلق من خلال تصوير حالة التوتر والتفاعل الحاد بين المشاعر الذاتية والعالم الخارجي، ما يعكس حالة نفسية مضطربة وغير مستقرة، كما تعكس نظرتة لحياته وإحساسه بوجوده وتأثيره في العالم على الرغم من القيود التي تحد من حريته، ويظهر كأنه يعيش بين عالمين: عالم مليء بالقيود والحدود، وعالم روي يتجاوز حدود الزمان والمكان، ما يبرز نوعاً من الصراع الداخلي والقلق حول معنى الوجود والاستمرارية، فيقول في قصيدة (من دمي): (جماع، 1989، ص 17-19):

صُورٌ أَحْيَا فِيهَا فِي عَالَمِي رَغْمَ قَيْوُودِي
لَحَظَاتٌ مِنْ حَيَاتِي أَوْدَعْتُ سِرَّ الْخُلُودِ
وَلَقَدْ تَعَبَّرُ أَعْمَارًا إِلَى غَيْرِ خُدُودِ
أَنَا مِنْ نَفْسِي إِلَى غَيْرِي يَمْتَدُّ وُجُودِي

هنا يبدأ بالتحدث عن "صور" يستخدمها ليعيش في عالمها، على الرغم من القيود التي تقيده، وتشير "الصور" إلى لحظات أو تجارب قد تكون خيالية أو رمزية تساعد على إيجاد معنى للحياة، رغم الظروف التي تحد من حريته، ما يعكس صراعاً داخلياً بين الرغبة في الحرية والإبداع والواقع المحدد بالقيود، بحيث أودعت "سر الخلود"، وهذا يعبر عن شعوره بأن بعض تجاربه الشخصية أو مشاعره لها تأثير أبدي أو خالد، ما يعكس رغبة في تجاوز الفناء والزوال والوصول إلى نوع من الخلود.

فيستمر في الحديث عن فكرة الاستمرارية والتجاوز، ويشير إلى أن الأعمار قد تمتد إلى ما لا نهاية، ما يبرز طموحاً إنسانياً لتجاوز حدود الزمن والوصول إلى حالة من الوجود المستمر، ويوضح فكرة أن وجوده ليس محصوراً في ذاته بل يمتد إلى الآخرين، وهذا قد يعكس إحساساً بأن الذات الحقيقية تتحقق من خلال التأثير على الآخرين، أو أن الوجود له قيمة تتجاوز الفرد نفسه.

ومن ثم يظهر القلق من خلال التوتر بين القيود التي يشعر بها الشاعر وبين رغبته في تجاوز هذه القيود والبحث عن الخلود والاستمرارية، فيبدو قلقاً بشأن الفناء والمحدودية، ويبحث عن معنى أعمق للحياة يتجاوز حدود الجسد والزمن، ويظهر القلق في فكرة أن وجوده يعتمد على امتداده إلى الآخرين، ما يعكس حاجة داخلية للشعور بالاستمرارية والتأثير والخلود.

وهنا يبدو الشاعر في حالة تأمل وجودي يتصارع مع الأفكار حول الزمان والمكان والمحدودية والخلود، هذا الصراع يعبر عن قلق داخلي حول معنى وجوده وكيف يمكن أن يكون لهذا الوجود قيمة تتجاوز حدود حياته المحدودة، ويواصل في نفس القصيدة قوله:

وَإِذَا مَا زَحَمْتُ نَفْسِي شُجُونٌ طَاغِيَهُ
وَتَرَامَتْ كَالسُّيُولِ انْقَلَبَتْ مِنْ رَأْيِيهِ

وَأَلْتَقَتْ عَارِمَةٌ جَيَّاشَةً فِي هَاوِيَةِ
فَعَرِّيفِي هُوَ أَصْدَاءُ شُجُونِ عَاتِيَةِ

يعبر هنا عن مشاعره الجياشة والمتلاطمة، وتظهر شدة الانفعالات التي تعتريه عندما تتراكم عليه الأحزان والشجون، ما يجعله في حالة اضطراب نفسي شديد، ويستخدم صوراً قوية للتعبير عن حجم وتأثير هذه المشاعر، ما يعكس حالة من القلق العميق وعدم الاستقرار الداخلي.

يبدأ بوصف حالة نفسية مضطربة حيث تشعر نفسه بأنها "مزحومة" بالشجون، ويصفها بأنها "طاغية"، ما يوحي بقوتها وسيطرتها عليه، ويظهر هنا نوع من القلق الذي يسيطر عليه، ويشعر بأن مشاعره الحزينة تفرض نفسها وتثقل عليه؛ ما يجعله في حالة ضيق وتوتر، ويشبه هذه الأشجان بالسيول الجارفة التي تنطلق بلا قيود من منحدر، هذه الصورة المجازية تعبر عن قوة المشاعر التي تجتاحه بشكل مفاجئ ودون سيطرة، ما يعكس شعوره بالعجز أمام هذه الشجون المتدفقة التي تتجاوز حدوده النفسية وتغمره بالكامل.

وتزداد الصورة قوة حينما يصف المشاعر بأنها "عارمة" و"جياشة" لتلقي في "هاوية". هذا التعبير يشير إلى أن هذه المشاعر ليست فقط قوية بل أنها مؤذية وتدفعه نحو هاوية من اليأس والحزن، مما يعمق من حالة القلق النفسي التي يعيشها، ويختم الأبيات بقوله: إن صوته أو صدى وجوده (العزيف) هو في الحقيقة مجرد أصدااء لتلك الشجون العاتية.

فالأبيات تُبرز ظاهرة القلق من خلال الصور القوية التي استخدمها للتعبير عن مشاعره، لينبع القلق من عدم قدرة الشاعر على السيطرة على مشاعره التي تتراكم وتتضخم إلى أن تصبح كالسيل الجارف الذي يدفعه نحو الهاوية، ويربط الشاعر بين صوته وأصدااء شجونه، ما يعكس شعوراً بفقدان الهوية الشخصية أمام هذه المشاعر القوية والمهلكة، كل هذه العناصر تشير إلى أنه يعاني من قلق وجودي عميق مرتبط بعدم الاستقرار العاطفي والخوف من الفناء أو الضياع في "هاوية".

ومن خلال قصيدته "مقبرة في البحر" يعبر جماع عن خوفه من الموت والعجز، مستخدماً صوراً شعرية مكثفة مثل "رقصة الدبّيح" للتعبير عن الألم والصراع من أجل البقاء، فيقول: (جماع، 1989، ص 89):

رَقَصَتْ رَقِصَةَ الدَّبِّيحِ مِنَ الطَّيْرِ وَمَادَتْ كَأَنَّ نَجْمًا يَخْرُ
وَفِي الْخِضَمِّ الْعَمِيقِ تَدْفِنُ صَرْعًا هَا فَهْمٌ فِي سَرِيرَةِ الْمَاءِ سِرُّ
وَمَالَ الْغَرِيقِ إِمَامَمَاتٌ أَوْ نَجَاةٌ وَفِي النَّجَاةِ الْأَسْرُ
كَلِمَاتٌ ذَاعَبَ النَّسِيمُ لَدَيْهِ خَالَهُ مُنْقِدًا لَهُ فَيْسِرُ

وَيَطْنُ النَّجَاةَ فِي الرَّبْدِ الطَّافِي فَيُدْنِيهِ مِنْهُ قَلْبٌ غِرُّ
كَيْفَ يَنْغِي النَّجَاةَ مِنْ قَبْضَةِ الْبَحْرِ وَفِي كُلِّ مَوْجَةٍ مِنْهُ قَبْرُ

يشعر الشاعر بآلام ومعاناة شديدة، ويقارن نفسه بطائر ذبيح يصارع من أجل البقاء. يستخدم صور البحر العاصف ليعبر عن خوفه من المجهول والمصير الغامض الذي ينتظر الجميع. يرى الشاعر أن الحياة أشبه بسجن، حيث لا مفر من المعاناة والقلق. وعلى الرغم من كل هذا، لا يزال يتشبث بأمل ضئيل في النجاة، ولكنه يدرك أن هذه النجاة قد تكون أسوأ من الموت نفسه. لأن هذه الحياة - كما وصفها - "حياة مضرية كالعاصفة، لا يستطيع الإنسان أن يصفو لها أو أن يتنفس في هدوء أو ينظر إلى الآفاق" (جماع، 1989، ص 16، واصل، 2023)، فيتمثل هذا المنظر في قصيدة "أنت إنسان" بقوله: (جماع، 1989م، ص 47):

وَإِذَا مَا سَقَطَ الطَّيْرُ الْجَرِيحُ وَهُوَ مَخْضُوبٌ عَلَى الْأَرْضِ طَرِيحُ
يَضْرِبُ الْأَرْضَ بِرَيْشٍ وَيَصِيحُ حَوْلَهُ زَعَبٌ مِنَ الطَّيْرِ تَنُوحُ
وَتَلَمَّسَتْ بِجَنَابَيْكَ الْجُرُوحَ فَبِحَقِّي أَنْتَ إِنْسَانٌ وَرُوحُ

الآبيات تعكس مشهداً مفعماً بالحزن والتعاطف الإنساني، حيث يسقط الطائر الجريح وهو يكافح من أجل الحياة، فصورة سقوط الطائر الجريح على الأرض، وقد غطت دماؤه (مخضوب) الأرض من تحته، واستخدام كلمة "طريح" يدل على الاستسلام التام للعجز والضعف.

فالمشهد يعبر عن حالة من الألم والمعاناة ويشير إلى نهاية محتملة للطائر، فيُظهر نوعاً من القلق الإنساني العميق الذي ينشأ من الشعور بالألم والمعاناة المرتبطة بمشهد الطائر الجريح الذي يحاول عبثاً الضرب بريشه على الأرض ويصدر صيحات الألم، والمحيطون به (الزغب من الطير) يشاركونه الحزن عبر النواح، هذا المشهد يعبر عن تأثير الألم الفردي على المحيطين به، ما يعكس نوعاً من القلق الجماعي والشفقة على حالة الطائر، وهو ما يثير مشاعر الخوف والقلق في نفس المتلقي.

ومن ثم يخاطب القارئ بشكل مباشر، قائلاً: إذا شعرت بمعاناة الطائر الجريح كما لو كانت جروحك، فإنك حقاً إنسان ذو روح مرهفة، ليعكس شعوراً عميقاً بالتعاطف الإنساني، ويشير إلى أن من يشعر بآلام الآخرين إنسان حقيقي، ما يعكس القلق الأخلاقي المرتبط بمسؤولية الإنسان تجاه معاناة الكائنات الأخرى.

ويحتمل أن يكون الطائر الجريح رمزاً للعجز والضعف الإنساني في مواجهة المصاعب والآلام، فالشاعر يشعر بالقلق من الفناء والعجز، ويفترض أن هذه المشاعر تتجاوز حدود الإنسان لتشمل كل الكائنات الحية، هذا الشعور بالعجز يولد حالة من القلق الوجودي حول مصير الكائنات والإنسان على حد سواء، يقول (جماع، 1989، ص 90):

صَاعِدًا أَرْسَلْتَهُ فَلَكُ تَكْرُرٌ خَائِفٌ يَحْسَبُ الضَّبَابَ دُخَانًا
فَأَيْنَ الْمَقْرُ أَيْنَ الْمَقْرُ شَبَحَ الْمَوْتَ مَائِلٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ

يبدأ هنا بوصف شخص "خائف"، ويتجلى الخوف في رؤيته للضباب وكأنه دخان متصاعد أرسلته عجلة الزمن أو القدر (فُلُكُ تَكْرُرٌ)، هذا التصوير يوحي بأن الخوف يجعل الإنسان يرى الأمور بصورة مشوهة؛ فبدلاً من أن يرى الضباب كظاهرة طبيعية يراه دخاناً ناتجاً عن كارثة أو حدث مأساوي، فيمثلان حالة من الغموض والشك ما يعكس القلق الداخلي الذي يعاني منه الشخص.

ويستمر في وصف حالة الرعب التي تسيطر على الشخص، حيث يبدو شبح الموت "مائلًا بين عينيه"، وكأن الموت قريب جداً ولا مفر منه، فتكرار العبارة "فأين المفر" يعكس اليأس والعجز الذي يشعر به، فهو محاصر بخوفه من الموت ولا يرى أي طريق للنجاة، والشخص يشعر وكأنه محاصر في دائرة مغلقة من الخوف والتوتر دون أمل في الهروب.

فيستخدم صوراً قوية للتعبير عن كيف يمكن أن يؤدي الخوف إلى تشويه رؤية الإنسان للعالم من حوله، هذا النوع من القلق يعكس خوفاً من الفناء وانعدام الأمان الذي يمكن أن يسيطر على حياة الإنسان ويؤثر على رؤيته لكل ما حوله، ولعلّ من أكثر قصائده تناقلاً هي التي نذب فيها سوء حظه، فيقول (2024):

إِنَّ حَظِّي كَدَقِيقٍ فَوْقَ شَوْكٍ نَنْزُوهُ ثُمَّ قَالُوا لِخُفَاةٍ يَوْمَ رِيحٍ أَجْمَعُوهُ
عَظْمَ الْأَمْرِ عَلِمْتُمْ ثُمَّ قَالُوا اثْرُكُوهُ إِنَّ مَنْ أَشْقَاهُ رَبِّي، كَيْفَ أَنْتُمْ تُسْعِدُوهُ؟

يعبر هنا عن إحساسه بسوء حظه، وأن كل جهوده تذهب هباءً، كالدقيق المنثور على الأشواك في يوم عاصف، وهو ما يتطلب جهداً غير مجدٍ لاستعادته، وهي صورة تبرز عبثية الجهد وبؤس المحاولة. ويظهر هنا القلق العميق لديه تجاه مستقبله، ويشعر بعدم الاستقرار وانعدام القيمة في مساعبه، والإحساس بأن جهوده لا تُقدّر، وأنها تضيع هباءً، وتمثل هذه الصورة معاناته في مواجهة الواقع، ويمكن ملاحظة أن هذا القلق لا يقتصر على شعوره الشخصي، بل يمتد ليعبر عن حالة من الخيبة الإنسانية العامة، حيث يصف محاولاته اليائسة لتحقيق إنجازات لا تكتمل بسبب قسوة الظروف، هذه النظرة السوداوية يوظفها قوله في (جماع، 1989، ص 117):

خُلِقْتُ طِينَةً الْأَمَى وَغَشَّيْتُهَا نَارٌ وَجِدٍ فَأَصْبَحَتْ صَلْصَالًا
ثُمَّ صَاحَ الْقَضَاءُ كُؤُونِي فَكَانَتْ طِينَةُ الْبُؤْسِ شَاعِرًا مِثَالًا
يَنْغَمِّي مَعَ الرِّيحِ إِذَا غَنَّتْ فَيُشْجِي حَمِيْلَهُ وَالْوَالِئَالَ
صَاعٌ مِنْ كُلِّ رِبْوَةٍ مِنْبَرًا يَسْكُبُ فِي سَمْعِهِ الشُّجُونَ الطِّوَالَ

يستحضر هنا صورة خلق نفسه من طينة الأسي، ثم يتحدث عن نار "الوجد"، التي تعني الشوق أو الحنين التي غشت هذه الطينة، فكلمة "غشتها" تشير إلى أن نار الشوق قد أحاطت بطينة الأسي وأضفت عليها من صفاتها، والنتيجة كانت تحول الطينة إلى "صلصال"، وهو الطين الجاف الذي يصدر صوتاً عندما يُطرق عليه، ما يشير إلى حالة الصلابة والانكسار في الوقت ذاته.

وينتقل إلى لحظة الخلق أو التكوين، حيث يتدخل "القضاء"، وهو القدر أو الإرادة الإلهية، بالأمر "كوني"، ليكون الشاعر المولود من "طينة البؤس"، فيصبح "شاعراً مثلاً" فكلمة "مثلاً" تعني الشاعر النموذجي أو المثالي الذي يمثل حالة إنسانية عامة وهو نموذج من الحزن والمعاناة والوجدان المتقدم.

ثم يتحدث عن علاقته بالطبيعة فيتغنى مع الرياح إذا غنت أي أنه يتناغم مع عناصر الطبيعة، ويشاركها ألحانها وصوتها، حيث يتسبب غناؤه في إثارة الحزن والألم في "الخمائل والتلال"، فرمزية الرياح تمثل الحرية والتغيير، بينما "التلال والخميلة" تمثل الثبات، وهنا يعبر عن أن وجوده كفنجان حساس يجعله في تفاعل مستمر مع الطبيعة، ولكنه أيضاً يكون مصدر شجن وحزن لها.

وأخيراً يخلق "منبراً" من كل ربوة، ليصعد إلى الأماكن العالية ويعبر عن مشاعره وأحاسيسه، "يسكب في سمعه الشجون الطوالاً"، أي أنه يعبر عن مشاعره الحزينة والممتدة بلا نهاية وينقلها للآخرين، ويستخدم لغة غنية بالصور الشعرية والرموز للتعبير عن حاله بوصفه نتاجاً للمعاناة والوجد، فالشعر عنده ليس مجرد كلمات، بل هو تعبير عن معاناة داخلية تمتد لتشمل الطبيعة والبشرية ككل. فيقول عن نفسه: (جماع، 1989، ص 117):

هُوَ طُفْلٌ شَادَ الرِّمَالَ قُصُورًا وَهِيَ أَمَالُهُ وَدَكَّ الرِّمَالَ
هُوَ كَالْعُودِ يَنْفُحُ الْعِطْرَ لِلنَّاسِ سِ وَيَفْتَى تَحْرُقًا وَاشْتِعَالًا

فصورة الطفل يبني قصوراً من الرمال، إشارة إلى خيال الأطفال وأحلامهم التي تبدو عظيمة ومرتفعة رغم أنها مبنية من مادة هشة لا تصمد أمام الوقت أو الظروف "شاد الرمال قصوراً"، هذا العمل يتطلب خيالاً كبيراً لكنه في النهاية غير مستدام، فهو "دك الرمالاً" أي أنها تنهار بسهولة مثلما تنهار الأحلام في وجه الواقع، فالرمل يرمز للهشاشة والزوال، بينما القصور ترمز للطموح الكبيرة والأحلام العالية و"الطفل" يرمز للنقاء والبراءة، لكن هذه البراءة مهددة بواقع صعب، فهو يشير إلى القلق الذي يعيشه والطموح العالي والهشاشة الفعلية للواقع.

ويصف جماع الشاعر أو الإنسان بأنه كالعود (خشب العطر) الذي ينفح العطر الجميل للناس، فالعود يمثل الشخص الذي يعطي الآخرين أجمل ما لديه (العطر)، ويتفاني في العطاء حتى يفنى "تحرقاً واشتعالاً"، فالشخص الذي يمنح الآخرين العطر (الخير والجمال) يحترق ويفنى في سبيل ذلك، ويشير هنا

إلى القلق الداخلي للشخص الذي يضحى بنفسه من أجل الآخرين، وهو يعلم -رغم جمال العطاء- أن الثمن هو الفناء الذاتي والاحتراق.

ويعبر عن حالة القلق المرتبطة بالصراع بين الطموح والهشاشة، فالطفل الذي يبني قصورًا من الرمال يعبر عن قلق تجاه الحلم الذي يتلاشى، والشخص الذي ينفخ العطر للناس كالعود يعبر عن القلق تجاه التضحية التي تؤدي إلى الفناء، فيربط الشاعر القلق بالأمل والتضحية، وكيف أن الحياتين الفردية والشعرية تنطويان على صراع دائم بين الرغبة في الإنجاز والخوف من الزوال. وهذا يدل على أن الشاعر كان لديه عالمه الخاص الذي يختلف عن حوله حيث يقول في قصيدة (لحظات الحياة)، (جماع، 1989، ص 118):

لَحَظَاتُ الْحَيَاةِ لَحْنٌ يُغَيِّبُهُ	شُعُورِي عَلَى حُطَى الْأَزْمَانِ
غَيْرَ أَنِّي لَا أَسْمَعُ الْيَوْمَ إِلَّا	نَغْمًا فِي مَتَاهَةِ الْأَحْزَانِ
وَنَمَاءَ الْوُرُودِ عِنْدِي كَالْأَزْهَامِ	رِحْوُلِ التَّابُوتِ وَالْأَكْفَانِ
جَفَّ عَنِّي نَفْسِي النَّدَى وَتَلَمَّسْتُ	تُ هَشِيمًا مِنْ ذَابِلَاتِ الْأَمَانِ

فيبدأ بتصوير الحياة كلحن متواصل، حيث يعتبر كل لحظة من لحظات الحياة جزءًا من هذا اللحن الذي "يغنيه" شعوره أو إحساسه، فاستخدامه لكلمة "خطى الأزمان" يشير إلى مسيرة الزمن المستمرة، وكيف تتدفق الحياة مثل أغنية لا تتوقف وترمز "لحظات الحياة" إلى التجارب الإنسانية المتنوعة، و"اللحن" يعبر عن مجموعة هذه التجارب التي تصاحب المرء على مدى الحياة، وهناك شعور بتداخل الزمن والشعور الإنساني في خلق هذا اللحن المستمر.

وهنا يعبر عن تحول مفاجئ في رؤيته للحياة؛ فبينما كانت تبدو كـ "لحن" غني بالأصوات المتعددة، أصبح اليوم لا يسمع إلا "نغمًا" واحدًا، هذا النغم عالق في "متاهة الأحزان"، والشاعر يستخدم كلمة "متاهة" للدلالة على حالة من الضياع والارتباك، ما يعكس الحالة النفسية الصعبة التي يمر بها. ويرمز "النغم" إلى الحالة النفسية السائدة، و"متاهة الأحزان" تعبر عن فقدان البوصلة وسط الآلام والهموم، ما يبرز حالة القلق والتشتت النفسي، ثم يصف نماء الورد، الذي عادة ما يرمز إلى الجمال والحياة، ويرى هذا النماء كالأزهار المحيطة بـ "التابوت والأكفان"، ويستدعي الشاعر صورة الموت والجنائز، ليعكس شعوره بأن الجمال والنمو قد فقدوا معانيمهما الحقيقية وأصبحتا مرتبطتين بفكرة الموت والفناء، ما يشير إلى رؤية متشائمة للحياة، حيث يتحول كل جمال إلى تذكير بالموت والعدم.

وأخيرًا يتحدث عن الجفاف الذي أصاب روحه أو "نفسه" حيث "الندى"، الذي يرمز إلى الحياة والانتعاش قد جفَّ عنها، ولم يبقَ له سوى "هشيم" من الأماني الذابلة. و"الهشيم" و"ذابلات الأماني" تشير

إلى الأمان التي أصبحت يابسة وغير محققة، حيث يرمز "جف الندى" إلى فقدان الحيوية والحياة، و"هشيم ذابلات الأمان" يعبر عن خيبة الأمل وفقدان الأمل والطموح، فيعكس الشاعر حالة من القلق الشديد تجاه الحياة وزمنها المتدفق، فالأبيات تكشف عن قلق عميق متجذر في رؤية الشاعر للحياة كمسيرة من الحزن والضيق، ما يعكس صراعه النفسي مع قضايا الوجود، والفناء، وفقدان الأمل.

وفي هذا السياق يظهر الشاعر جماع كمن يرى العالم من خلال عدسة القلق والاضطراب الداخلي، ما يضيف إلى شعره بعداً فلسفياً، وإنسانياً عميقاً، فهو أسيرٌ للجمال، وله فيه نظرته الخاصة، وتعبيراته المميزة، التي جعلته يبدع أجمل القصائد التي تغنى بها الراحل والغادي، ففي قصيدة «ربيع الحب» روى تجربة حب فاشلة وقال (جماع، 1989، ص 129):

فِي رِبْعِ الحُبِّ كُنَّا	نَتَسَاقِي وَنُعْزِي
نَتَنَاجِي وَنُنَاجِي الطَّيْرَ	مِنْ عُمْرِي لِعُمْرِي
إِنَّا طَيْفَانِ فِي حُلْمٍ	مِ سَمَاوِي سَرْتُونَا
وَاعْتَصَرْنَا نَشْوَةَ العُمُرِ	رَ وَلَكِنْ مَا ارْتُونَا
إِنَّهُ الحُبُّ لَا تَسْأَلُ	وَلَا تَعْتَبُ عَلَيْنَا
كَانَتْ الجَنَّةُ مَسْرَانَا ^(*)	فَضَاعَتْ مِنْ يَدَيْنَا
ثُمَّ ضَاعَ الأُمْسُ مِنَّا	وَأَنْطَوَتْ بِالقَلْبِ حَسْرَةَ

تعبّر الأبيات عن حالة من الحنين والشوق إلى الحب المفقود، وتستدعي ذكريات لحظات سعيدة تحولت إلى حسرة وحزن، من خلالها يمكننا أن نرى تجلي القلق والشعور بالأسى تجاه ما كان وما ضاع، فيعود الشاعر بذاكرته إلى "ربيع الحب"، حيث كانت الأيام مفعمة بالسعادة والحيوية، فاستخدام "نتساقى ونغني" و"نتناجي ونناجي الطير" يعكس حالة من السعادة والانسجام مع الطبيعة والحب، وهي لحظات تبدو كأنها خالية من القلق، لكن طبيعة الحنين إلى الماضي تلمح إلى شعور بالقلق من الحاضر أو المستقبل.

فيستخدم الشاعر تعبير "طيغان في حلم سماوي" ليعبر عن حالة الحب كشيء أشبه بالحلم أو الخيال الجميل الذي يبدو غير حقيقي أو بعيد عن الواقع، فعبارة "واعتصرنا نشوة العمر ولكن ما ارتونا" تشير إلى قلق مستمر وعدم الاكتفاء؛ فبالرغم من أنهم عاشوا لحظات جميلة وملئية بالنشوة، فإن هذه اللحظات لم تشبع حاجتهم للحب والفرح، فهناك إشارة إلى أن الحب كان حلماً ممتعاً ولكنه غير مكتمل، ما يعكس نوعاً من الحزن والقلق حول فقدان تلك النشوة أو الشعور بأن السعادة لم تكن كاملة.

* وردت كلمة "مأوانا" بدلا من "مسرانا".

ثم يقول: "إنه الحب لا تسأل ولا تعتب علينا"، ما يعكس حالة من القلق الممزوج بالأسف والاعتذار عما حدث، وكأن هناك شيئاً خارجاً عن إرادتهم أدى إلى فقدان هذا الحب، الذي وصفه بقوله: "كانت الجنة مسرانا فضاعت من يدينا" فيعبر عن إحساس بفقدان الجنة، أو لحظات السعادة، وهنا يظهر القلق من فقدان ما كان جميلاً وتحول إلى شيء بعيد أو مستحيل.

وأخيراً يتضح الشعور بالفقدان والحسرة. فـ"ضياح الأمس" يشير إلى تلك اللحظات السعيدة التي لم تعد موجودة الآن، وأنها انطوت على نفسها لتتحول إلى "حسرة" في القلب، فيظهر القلق بشكل واضح من خلال الإحساس بالحسرة والندم على ما ضاع وما لم يعد من الممكن استعادته. لأنها لحظة من لحظات التأمل في الحاضر على ضوء الماضي، والشعور بأن الزمن قد أخذ معه أجمل ما كان لديهم، وهنا يظهر القلق في عدة أشكال: قلق الحنين والندم، وقلق الفقدان، وقلق الزمن والمستقبل.

ومن ثم فالأبيات تعبر عن رحلة عاطفية من السعادة والحب إلى الفقدان والندم، ما يعكس حالة إنسانية غنية بالتجارب والمشاعر المتناقضة، حيث يمتزج الفرح بالحزن والذكريات بالقلق.

المحور الثاني: الأمل في شعر إدريس جماع

الأمل هو الشعاع الذي يجعل الفرد يعبر عن كل ما يرجو أن يصل إلى ما يرغب فيه في الحياة، وهو عند علماء النفس: "اتجاه أو ميل عاطفي، يتضاد مع اليأس أو القنوط، ويعتبره البعض عاطفة مشتقة تقوم على الرغبة في تحقيق هدف بعينه، مع وجود درجة من اليقين بأن هذه الرغبة ستجد سبيلها للتحقق، ما يضيف على الواقع أفقاً من المتعة التي يبعثها تحقق الأمل" (طه، وآخرون، د.ت، ص.62).

فالأمل حيوية وحركة ورغبة في الحياة، وتطلع إلى المستقبل، وهو يحقق سكينه وطمأنينه في النفس، وانسراحاً في الصدر، ويدعم الرغبة في الإقبال على الحياة والتفاعل الحقيقي مع أحداثها (حجازي، 2020، ص3252)، ويؤدي الأمل إلى السعادة والرضا والتفاؤل، وهي قيم إيجابية تدعو إليها الأديان. ولما كان الإنسان مرتبطاً بوطنه، فإن السوداني يشعر بحب شديد تجاه بلاده، وهذا الحب يمنحه القدرة على التعبير عن مشاعره بعمق وشدة، كما يفعل الشعراء المبدعون (عبدالمجيد، 2015، ص51-52).

يشمل ديوان الشاعر العديد من المواضيع المتعلقة بالأمل، والتي تتسم بالتنوع والعمق. فوطنيته مثلاً، ليست مجرد حب للوطن بل هي ثورة وانفعال قويان، وكأنها بركان يثور، أو مرجل يغلي؛ فيستطيع الشاعر نقل هذه الحرارة والانفعال للقارئ بحيث يشعر وكأنه يشارك الشاعر هتافه وغضبه، فيقول (جماع، 1989، ص 25):

قُلُوبٌ فِي جَوَانِهَا ضِرَامٌ يَفُوقُ النَّارَ وَقَدًّا وَأَنْدِلَاعًا
يَظُنُّ العَسْفُ يُورِثُنَا انْصِياعًا فَلَا وَاللَّهِ لَنْ يَجِدَ انْصِياعًا

وَلَا يُوهِي عَزَائِمَنَا وَلَكِنْ يَزِيدُ عَزِيمَةَ الْحُرِّ انْدِفَاعًا
سَنَاخُدُ حَقَّنَا مَهْمَا تَعَالَوْا وَإِنْ نَصَبُوا الْمَدَافِعَ وَالْقَالَعَا
وَإِنْ هُمْ كَتَمُوهُ فَلَيْسَ يُخْفَى وَإِنْ هُمْ ضَيَعُوهُ فَلَنْ يُضَاعَا

هنا القلوب مشتعلة بالعزم والشجاعة، مشهًا إياها بالنار التي تفوق أي نيران أخرى في حرارتها واندلاعها، فالنار رمز للعزيمة والإصرار، وتعكس أملاً كبيراً وإصراراً قوياً على الصمود في وجه التحديات مهما كانت، فيصف الظلم والاستبداد الذي يعتقد الظالمون أنه سيجبر الناس على الخضوع والانصياع، لكنه يؤكد بثقة أنه "لن يجد انصياعاً"، ما يعكس رفضاً قاطعاً للاستسلام ويؤكد أن الظلم والاستبداد لا يمكن أن يُضعف عزائمهم بل على العكس، فإنه يزيدهم قوة وإصراراً واندفاعاً للمطالبة بحقوقهم، وهنا يظهر الأمل في استمرار المقاومة حيث يتحول القهر إلى قوة دافعة تزيد من العزيمة.

إن شعر الشاعر جماع يشع بروح التحدي والصمود والأمل. فهو يثق بأن العدالة ستنتصر في النهاية مهما طالت المدة، وأن الحقوق ستسترد. ويعتبر الشاعر الأمل سلاحاً قوياً لمواجهة الظلم، فهو يحفز على المقاومة والصمود. هذا الأمل ينقل طاقة إيجابية للقارئ ويعزز ثقته بأن المستقبل سيكون أفضل.

فشعره يرتبط بوطنه ارتباطاً وثيقاً، وهو يحمل راية المجد والأمل لمستقبل زاهر لوطنه، وعن الأمل والطمح يقول في قصيدة (نشيد قومي): (جماع، 1989، ص 20):

هَذَا صَوْتُ يُنَادِينِي نَعَمْ، لِيَبِيكَ أُوْطَانِي
دَمِي، عَزْمِي، وَصَدْرِي كُلُّهُ أَضْوَاءُ إِيمَانٍ
سَأَرْفَعُ رَايَةَ الْمَجْدِ وَأُبْنِي خَيْرَ بُيُوتَانِ
هَذَا صَوْتُ يُنَادِينِي تَقَدَّمَ، أَنْتَ سُودَانِي

تعبّر الأبيات عن مشاعر وطنية قوية تتجلى في نداء الوطن والدعوة للاستجابة له بكل عزم وحماس، وتُظهر شعوراً عميقاً بالانتماء والوطنية، وعن إيمانه بقدرة أبناء وطنه على بناء المستقبل وتحقيق المجد وتمتلى الأبيات بروح الأمل والطمح نحو غدٍ أفضل.

يبدأ الشاعر بتلبية نداء الوطن، حيث يتحدث عن "صوت" يناديه من أعماق قلبه ويحثه على الاستجابة "لبيك أوطاني"، ويعكس رغبته القوية في تلبية نداء الوطن، فكلمة "نعم" و"لبيك" تُظهران حماساً وإيجابية تجاه دعوة الوطن.

ويؤكد أن كل ما لديه -من دمه وعزمه وصدوره- مفعم بالإيمان والأمل، هذه العبارات ترمز إلى أنه مستعد للتضحية من أجل وطنه، وهو مليء بالثقة في القدرة على تحقيق الأهداف الكبرى، ما يعكس إيماناً وأملاً راسخين.

كما عبر عن طموحه الواضح في رفع راية المجد لوطنه وبناء مستقبل أفضل، هنا "رفع راية المجد" ترمز إلى العزة والكرامة، بينما "بناء خير بنیان" يشير إلى الأمل في تحقيق التقدم والازدهار، ويظهر هذا البيت الحلم الكبير الذي يسعى لتحقيقه والأمل الذي يدفعه إلى العمل لتحقيق ذلك.

وتشير عبارات "سأرفع راية المجد" و"أبني خير بنیان" إلى طموح لا حدود له وإيمان قوي بإمكانية تحقيق المستقبل المنشود، فالأبيات توحى بأن الأمل ليس مجرد شعور داخلي بل هو دافع للعمل والبناء، وأن أبناء الوطن قادرون على بناء مستقبل أفضل.

يختتم الشاعر قصيدته بدعوة إلى الوحدة الوطنية والاعتزاز بالهوية السودانية. ويشجع على العمل الجاد والتقدم من أجل رفعة الوطن. ويربط بين الأمل والفخر بالهوية الوطنية، مما يعزز الثقة بقدرة السودان وشعبه على تحقيق أهدافهم.

ويكرر الشاعر هذا الفخر بالانتماء للسودان ليخلق حماسًا وتفاعلاً لدى القارئ، ويزيد من حبه لوطنه (بوعلاوي، 2021، ص 688)، وقد جاء في معجم البابطين أن شعر جماع تعبير صادق عن وجدانه ووجدان أمته، فقد وصف فيه مختلف المشاعر الإنسانية فرحًا، وألمًا، وحزنًا، كما وصف فيه ثورة الوطني الغيور على حرية وطنه وكرامة أمته (2024)، ولذلك متى جماع نفسه بأمانٍ شقى لعل أبرزها أن يغدو وطنه قويًا بجنده وعلمه وثقافته، يقول في نفس القصيدة:

سَأْمُثِي رَافِعًا رَأْسِي	بِأَرْضِ النُّبْلِ وَالطُّهْرِ
وَمِنْ تَقْدِيسِ أَوْطَانِي	وَحُبِّي فِي دَمِي يَجْرِي
وَمِنْ ذِكْرِي كِفَاحِ الْأُمِّ	سِي مِنْ أَيَّامِهِ الْعُرِّ
سَأَجْعَلُ لِلْعَالَا زَادِي	وَأَقْضِي رَحْلَةَ الْعُمْرِ
هُنَا صَوْتُ يُنَادِينِي	تَقَدَّمَ، أَنْتَ سُودَانِي
فَيَا وَطَنِي سَلِمْتَ، غَدًا	نُحَقِّقُ مُشْرِقَ الْأَمَلِ
سَتَجْعَلُ أَرْضَنَا خُلْدًا	بِهَيْجًا وَارِفَ الظُّلِّ
فَيَا سَمِكِ يَعْملُ الصَّانِدِ	عُ وَالْفَالِاحِ فِي الْحَقْلِ
وَإِنْ تُبْدَلْ جُهُودُ فَتَى	فَخَيْبُكَ غَايَةُ الْبَدْلِ

تعكس الأبيات حبه العميق لوطنه وإيمانه القوي بمستقبل أفضل فهي مليئة بروح الأمل والطموح، حيث يتعهد الشاعر بالسير على طريق الكرامة والتفاني في خدمة الوطن، مستلهمًا ذلك من تاريخه المجيد ومن قوة الانتماء للوطن، ويبدأ الشاعر بإظهار اعتزازه بوطنه، ويصف مشيه برأس مرفوع في "أرض النبل

والطهر"، ما يعكس فخره بوطنه وقيمه، باستخدام تعابير مثل "النبيل" و"الطهر" تشير إلى اعتقاده بأن وطنه يمثل الخير والنقاء، ما يعزز شعور الأمل في مستقبل مشرق.

يشير الشاعر إلى تاريخ النضال والكفاح الوطني كمنبع إلهام وأمل له ولشعبه، مؤكداً على قدرة الوطن على تحقيق العزة والكرامة. ويعبر عن عزمه على العمل الجاد لتحقيق أهداف الوطن الكبرى، ويؤكد أهمية الوحدة الوطنية والتقدم من أجل بناء وطن قوي ومزدهر. ويتطلع إلى مستقبل مشرق لوطنه، حيث يسوده السلام والرخاء، ويربط بين اسم الوطن والعمل الجاد والمثابر، مؤكداً أن كل جهد يبذل من أجل الوطن سيؤتي ثماره.

وهو يشدد على أهمية العمل الجماعي والتعاون لتحقيق الأهداف الوطنية. فيرى أن العمل الجاد والتفاني هما السبيل لتحقيق العزة والمجد للوطن. يقول (جماع، 1989، ص 21):

مَضَى عَهْدٌ، مَضَى لَيْلٌ	وَشَقَّ الصُّبْحُ أَسْتَارًا
فَلَا ذُلٌّ وَلَا قَيْدٌ	يُكْبَلُتْ وَأَلَا عَارًا
نَصُونُ لِأَرْضِنَا اسْتِقْلًا	لَهَا وَنَعِيشُ أَحْرَارًا
هُنَا صَوْتُ يُبَادِينِي	تَقَدَّمْ، أَنْتَ سُوْدَانِي

هذه الأبيات تعبّر عن فرحة الشاعر بانتهاء عهد الظلم والقيود وبزوغ فجر الحرية والاستقلال، فيعبر عن روح الأمل في مستقبل أكثر إشراقاً وحرية، حيث يؤكد الإصرار والحفاظ على استقلال الوطن والعيش بكرامة.

فيبدأ بوصف انتهاء عهد الظلام والليل (المجاز عن الظلم والاضطهاد)، وبزوغ الفجر الذي شقّ ستائر الليل، ويشير إلى التغيير والتحول من حالة القهر إلى حالة الأمل والتفاؤل بالمستقبل، باستخدام تعابير مثل "مضى ليل" و"شق الصبح" مما يعكس التفاؤل الكبير بأن زمن الظلم انتهى وبدأت مرحلة جديدة من النور.

ويؤكد الشاعر فيها أن العهد الجديد لن يكون فيه ذل ولا قيود تكبل الناس، ولن يكون هناك أي عار يلوث الكرامة، ليعكس الأمل في حياة مليئة بالحرية والكرامة والاعتزاز بالوطن، ما يعزز الشعور بالتفاؤل بالمستقبل، وليعكس روح المسؤولية والوطنية والإصرار على عدم العودة إلى قيود الماضي.

إن الشاعر يشعر بوطنية عميقة وتفاؤل كبير بمستقبل مشرق للسودان. فيرى أن أيام الظلم قد ولت وأن فجر الحرية والاستقلال قد أشرق. فالأمل عنده هو القوة الدافعة التي تدعوه للعمل من أجل وطنه والعيش بحرية وكرامة. وهو يؤمن بأن نضال الشعب السوداني من أجل الاستقلال قد أثمر وأن المستقبل يحمل معه فرصاً جديدة للتقدم والازدهار.



كتب الدكتور عون الشريف قاسم قائلاً: «لقد كان شعر جماع تعبيراً أصيلاً على شفافيته الفائقة التي رسمت لنا الكلمات وأبرزت بجلاء حسه الوطني» (حامد إبراهيم- raya.com)، ففي القصيدة التي ألقاها في حفل تكريم المجاهدين الذي سجنهم الإنجليز بالسودان في أيام اشتعال الحركة الوطنية لتحرير البلاد، يقول (جماع، 1989، ص 25):

سَنَاخُدُ حَقْنَا مَهْمَا تَعَالَوْا وَإِنْ نَصَبُوا الْمَدَافِعَ وَالْقَالَعَا
وَإِنْ هُمْ كَتَمُوهُ فَلَيْسَ يُخْفَى وَإِنْ هُمْ ضَيَّعُوهُ فَلَنْ يُضَاعَا
طَغَى فَأَعَدَّ لِلْأَحْرَارِ سِجْنًا وَصَيَّرَ أَرْضَنَا سِجْنًا مِشَاعَا
هُمَا سِجْنَانِ يَتَّفِقَانِ مَعْنَى وَيَخْتَلِفَانِ ضَيْقًا وَاتِّسَاعَا

تعكس الأبيات روح المقاومة والإصرار على استعادة الحقوق، حتى في وجه الطغيان والقهر، ويظهر الشاعر التحدي والثقة في استرداد الحقوق مهما كانت العقبات، ويعبر عن الأمل في استعادة الحرية والتغلب على الظلم، ويعبر عن العزم والإصرار على استرداد الحقوق، مهما كانت التحديات والعقبات، حتى لو استخدم الظالمون أقوى الأسلحة والتحصينات، ويشير إلى أن الحقوق لا يمكن أن تُسلب إلى الأبد، وأن الاستمرار في النضال هو السبيل الوحيد لاستعادتها.

فالشاعر يعبر عن أمل كبير في استعادة الحرية والحقوق من الظالمين. ويصف الوطن بسجن كبير نتيجة للطغيان والقمع، ولكنه يؤمن بأن هذا الوضع مؤقت. ويشدد على أهمية المقاومة والصمود في وجه الظلم، ويؤكد أن الأمل هو القوة الدافعة التي ستقودهم إلى النصر في النهاية رغم وصفه للوضع القاسي والظلم الذي يعيشه الناس، إلا أن الأمل في التحرر والتغيير يظهر بوضوح. فالشاعر يعكس تفاؤلاً بإمكانية تجاوز هذا القهر واستعادة الحرية، ما يعزز من روح الإصرار والمثابرة، فالأبيات تعبر عن روح المقاومة والإصرار على استعادة الحقوق في مواجهة الطغيان والظلم حتى في ظل الظروف القاسية، فالأمل يظهر هنا كقوة دافعة للمثابرة في النضال والتحدي، ويعزز من الإيمان بأن الظلم لن يدوم وأن الحرية ستتحقق في النهاية؛ لذلك يحرض الأحرار لإشعال نار الثورة ويدعوهم للجهاد، فيقول (جماع، 1989، ص 26):

أَشْعَلُوهَا فَلَنْ نَهْوُونَ وَلَيْكُنْ بَعْدَ مَا يَكُونُ
صَيْحَةُ الْحُرِّ صَيْحَةٌ تَتَدَاعَى لَهَا السُّجُونُ
فِي قُلُوبِ الشَّابِّ نَا رُوفِي عَزْمِهِ أَتُونُ

هنا يظهر تصميم وإصرار الأحرار على مواجهة الظلم والتحديات، فالشاعر يسلط الضوء على روح المقاومة والثقة في القدرة على تغيير الوضع الراهن من خلال القوة الداخلية والإصرار، ويدعو إلى إشعال نار

المقاومة وعدم الاستسلام مهما كانت الظروف، فتعبير "فلن نهون" يشير إلى الإصرار على عدم الانكسار والضعف، ويشير البيت إلى الاستعداد لمواجهة الصعوبات والظلم، مهما كانت النتائج، ويشير إلى أن صرخة الأحرار ستؤدي إلى انهيار القيود والسجون، ما يعكس الأمل في أن صوت الحق والحرية سيكون له تأثير قوي على الطغاة والظالمين، وإيمان بأن المقاومة والصوت القوي للأحرار يمكن أن يزعزع الأنظمة القمعية ويحرر السجون.

كما يعبر عن القوة الداخلية والإصرار لدى الشباب، ف"نار" و"أتون" يرمزان إلى الحماسة وإلى الطاقة والإصرار والقدرة على التحمل والاستمرار في النضال، ويتمثل الأمل في أن الطاقة والروح القتالية للشباب ستؤدي إلى تحقيق التغيير المنشود وبناء مستقبل أفضل لأنهم يمتلكون القوة اللازمة لتحقيق ذلك. كما نجد في شعره وصلاً جميلاً بين السودان وأمه العربية والإسلامية، فتناول الجزائر ومصر وفلسطين، واقتحم قضايا التحرر في العالم (2024)، فيقول في قصيدة (صوت الجزائر)، (جماع، 1989، ص 53):

يَهْتَرُ وَقَعْلُكَ فِي الْمَشَاعِرِ يَا صَوْتُ أَحْرَارِ الْجَزَائِرِ
لَحْنٌ إِذَا مَسَّ الشُّعُورَ فَكُلُّ مَنْ فِي الْأَرْضِ شَاعِرُ
صَوْتُ تَجَمَّعَ فِي انْبِعَاثِ دَوِيَّتِهِ صَوْتُ الضَّمَامِيزِ

الآبيات فيها تأثير عميق وصوت قوي يعبر عن حرية وثقافة الجزائر، حيث يتميز بالصوت المميز للأحرار الذي يلمس القلوب ويجمع المشاعر، كما يشير إلى تأثير الصوت المميز للأحرار في الجزائر على المشاعر والأحاسيس، هذا الصوت يسبب اهتزازاً عاطفياً في القلوب، ما يعكس قوة تأثيره وجاذبيته، فيشير إلى أهمية هذا الصوت كرمز للحرية والإلهام.

ويعبر عن أن اللحن الذي ينقله هذا الصوت يلمس كل مشاعر الناس ويجعلهم يشعرون كالشعراء. وإلى قدرة الصوت على إلهام وتوجيه الإبداع والحنين في النفوس، ما يعزز الأمل في أن الفن والموسيقى يمكن أن يلعبان دوراً كبيراً في تحفيز المشاعر والتغيير.

ويضيف إلى أن هذا الصوت يعبر عن ضمائر الناس ويجمعهم في نداء واحد، ف"انبثاث دويته" يعكس الانتشار الواسع لهذا الصوت وتأثيره العميق الذي يعبر عن القيم والمبادئ المشتركة ويحفز الأمل في الوحدة والتضامن.

فالأبيات تعبر عن الأمل في أن الصوت الثقافي والفني يمكن أن يكون له تأثير قوي على المشاعر والأحاسيس، وعن تقديره لهذا الصوت الذي يلهم ويحفز الناس، ما يعكس الأمل في أن الثقافة والفن يمكن أن يساهما في تحقيق التغيير الإيجابي.

ويقول في قصيدة (نسمة الحرية): (جماع، 1989، ص 27):

وَالْيَوْمَ آمَالَ الْبِلَادِ تَجَمَّعَتْ
هَنْفَتْ تُطَالِبُ بِالْجَلَاءِ وَعَزُّهُهَا
لِتَرُدَّ لِلْوَطَنِ الْعَزِيزِ كَرَامَةً
لَا حَتَّ تَبَاشِيرُ الْخَلَّاصِ وَأَشْرَقَتْ
وَرُؤَى الْغَدِ الْمَأْمُولِ تُطْرِبُ أُمَّةً
عَانَتْ مِنَ الْمُحْتَلِّ وَأَسْتَعْمَارِهِ
وَتَوَحَّدَتْ فِي الْبَرْكَانِ وَذَارِهِ
مُتَدَافِعُ كَالسَّيْلِ فِي تَيَّارِهِ
دَيْسَتْ وَتَمَسَّحَ وَصَمَّةَ عَارِهِ
وَضَاءَةٌ كَالْفَجْرِ فِي أَنْوَارِهِ

تعكس الأبيات حالة من التفاؤل والأمل في مستقبل البلاد التي تجمعت وتوحدت في البرلمان، نتيجة إصرار الشعب على تحقيق الاستقلال واستعادة كرامة الوطن حينما هتف بالجلء، فالشاعر يصف كيف أن الأمل والعزيمة تجمعا في المطالبة بالاستقلال عن الاستعمار، ويشبه عزم الشعب بتدفق السيل الذي لا يمكن إيقافه، ما يعكس القوة والحماسة في السعي لتحقيق التغيير، ثم يبين أن الأمل في استعادة كرامة الوطن بعد أن تم تدميرها وتلطixها بالعار، فيظهر الأمل في تصحيح الأوضاع واستعادة الاحترام والكرامة للوطن. ثم لاح الخلاص و"أشرفت وضاءة الفجر في أنواره" فأصبح الأمل بالخلاص واضحا، وأن الفجر الجديد أضاء السماء بعد فترة من الظلام، فتعبير "كالفجر" يعكس الأمل في بداية جديدة ومشرقة، ويشير إلى الرؤية المستقبلية المأمولة التي تثير الفرح والتفاؤل لدى الأمة التي عانت من الاستعمار، فالأمل في الغد الأفضل يعزز من روح الأمة ويشجعها على الاستمرار في النضال.

فالشاعر يربط الأبيات بوحدة الشعب وتطلعاته نحو مستقبل أفضل. إذ يرى أن الوحدة الوطنية هي الأساس لتحقيق الأهداف المشتركة وبناء برلمان قوي. ويقول:

فَالْيَوْمَ يَطْرِبُ كُلُّ حُرٍّ فِي النَّهْرِ
هُوَ عَيْدُنَا الْمَأْمُولُ عَيْدُ كِفَاحِنَا
رُغَمَ الْفُرُوقِ وَرَغَمَ بُعْدِ دِيَارِهِ
فَلِكُ الْمُصَفِّدِ مِنْ قِيُودِ أَسَارِهِ
هُوَ عَيْدُنَا بَلْ كُلُّ شَعْبٍ عَيْدُهُ

الشاعر يصف العيد بأنه احتفال عالمي بالحرية والكرامة. فيربط بين فرحة العيد والنضال الذي أدى إلى تحقيقه، معربًا عن الأمل في مستقبل مشرق. ويشدد على أن هذا العيد ليس مقتصرًا على شعب معين، بل هو انتصار لكل الشعوب التي تسعى للتحرر. ويرى في العيد تحررًا حقيقيًا من القيود، وهو بداية لمستقبل واعد.

ويربط الأبيات بظاهرة الأمل من خلال تكرار فكرة الكفاح والحرية والانعتاق من القيود، فهو يرى أن العيد ليس مجرد مناسبة للاحتفال، بل هو فرصة لرؤية نتائج الكفاح وتطلع إلى تحقيق الأمنيات والآمال،

فاستخدامه لكلمات مثل "المأمول"، "المرجو"، و"فك القيود" يرسخ الإحساس بالتفاؤل تجاه المستقبل، ويعكس إيمانه بأن النضال والمثابرة سوف يثمران نتائج إيجابية ويحققان الحرية المنشودة. ويقول جماع في محاولة بث الطاقة الإيجابية في الأجواء:

شَعْبٌ يُغَيِّي يَوْمَ عِيدِ فَخَارِهِ بِأَجَلٍ لَحْنٍ رَنَّ فِي قَيْثَارِهِ
لَحْنٌ يَفِيضُ حَمَاسَةً فَكَأَنَّهَا تَتَنَاطَرُ النَّيِّرَانُ مِنْ أَوْتَارِهِ
غَنَى بِهِ الْحَادِي فَكَأَنَّ نَشِيدَهُ وَشَدَا بِهِ الْعَرَافُ فِي مِزْمَارِهِ

ويواصل التعبير عن الفخر الوطني والفرح بإنجازات الشعب مستخدماً صوراً موسيقية قوية تملؤها الحماسة والحيوية، ويظهر الأمل في صورة احتفال جماعي يعبر عن فخر الشعب بكفاحه وانتصاراته. فيبدأ بوصف الشعب الذي يحتفل بعيد مليء بالفخر والاعتزاز، فيستخدم صورة "القيثارة" للتعبير عن الإحساس بالموسيقى والاحتفال، وكأن لحن الفخر رنَّ في آذان الجميع، هذه الصورة توحى بأن الأمل ينبع من الفخر الجماعي والاحتفاء بالإنجازات.

ثم يصف اللحن بأنه مليء بالحماسة لدرجة أن النيران تتناثر من أوتار القيثارة، هذه الصورة المجازية تبرز الحماس القوي الذي يشعر به الشعب، وكأن النيران رمزٌ للطاقة والتحفيز والأمل المتجدد الذي يدفعهم للمضي قدماً، وكيف أن هذا اللحن يمثل فخر الشعب وقد أصبح نشيداً يغنيه الجميع، وهذا يعزز فكرة الأمل الجماعي، ما يرمز إلى الوحدة والتماسك والاعتزاز بالإنجازات الوطنية.

ويربط الشاعر الأبيات بظاهر الأمل حيث عبر عن الأمل من خلال استخدام الصور الموسيقية المليئة بالحيوية والحماسة، فاللحن الذي "يفيض حماسة" يعكس طاقة متدفقة من التفاؤل والرغبة في المستقبل، والنيران التي "تتناثر من أوتاره" ترمز إلى الشغف والعزيمة، ما يعزز الأمل في الوحدة والقدرة على مواجهة التحديات بروح جماعية.

ويظهر الأمل أيضاً في الاحتفال بيوم الحرية وأن الشعب يحتفل بإنجازاته التي تحققت بفضل تضافر جهوده وإصراره، كما يقول في قصيدة (نشيد العلم السوداني): (جماع، 1989، ص 30)

أَنْتِ حُرٌّ فَامْشِي حُرًّا تَحْتِ حَفَقِ الْعَلَمِ
كَالْمَتَى أَنْتِ طَلِيْقُ كَأَنْبِعَاثِ النَّعْمِ
أَنْتِ حُرٌّ فَامْشِي حُرًّا صَاعِدًا فِي الْقَمَمِ
نَاثِرًا قَيْدَكَ أَشْهَاءَ طَلِيْقِ الْقَدَمِ
أَنْتِ حُرٌّ فَامْشِي حُرًّا تَحْتِ حَفَقِ الْعَلَمِ



يعبر عن الحرية باعتبارها قيمة عليا يدعو إليها، ويربطها بشكل مباشر بفكرة الأمل في المستقبل، ويتكرر استخدام لفظ "أنت حر" بشكل متكرر لتعزيز الإحساس بالحرية والتحرر من القيود، ما يعكس تفاؤل الشاعر بالمستقبل الذي يتمتع فيه الجميع بالحرية والكرامة.

فبدأ بالنداء إلى الإنسان الحر، داعيًا إياه للمشي بحرية تحت العلم الوطني، فالعلم هنا يرمز إلى الوطن والسيادة، ويبين أن الأمل يتحقق عندما يسير الإنسان بحرية تحت راية بلده، ما يعكس إحساسًا عميقًا بالانتماء والفخر.

ويشبه الإنسان الحر بالأمال (المثى) وبالنغم الذي ينبعث بحرية وجمال، هذا التشبيه يعبر عن التفاؤل ليصبح الإنسان الحر متحررًا تمامًا، مثل لحن موسيقي جميل ينبعث بلا قيود، ما يبرز الأمل في حياة مليئة بالسعادة والحرية، ويستمر بتشجيع الإنسان على أن يمضي بحرية ويتجه نحو القمم، التي ترمز إلى الطموح والنجاح. هذه الدعوة للصعود نحو القمم تحمل في طياتها رسالة أمل بأن الحرية تفتح الأبواب لتحقيق الطموحات والوصول إلى أعلى المراتب.

ثم يدعو الشاعر الإنسان إلى أن ينثر قيوده ويُحطمها، ويعيش بحرية مطلقة، حيث "طليق القدم" يعني خلو القدم من القيود، ما يعزز فكرة التحرر من كل العوائق التي تعترض طريقه نحو الأمل والمستقبل الأفضل، ليتجلى الأمل من خلال الدعوة المتكررة للحرية والتحرر من القيود، فالشاعر يستخدم صورًا مثل "خفق العلم"، "انبعاث النغم"، و"صاعدًا في القمم" للتعبير عن الأمل في حياة مفعمة بالحرية والكرامة والطموح.

وإذا كان بعض الشعراء الرومانسيين ينطلقون من منطلق (الإنسانية)، في العطف على البشر وخدمتهم، ك(فكتور هوجو) الذي يقول: "ليس في عقلي سوى فكرة هي خدمة الإنسانية... لقد دافعت عن صغار الناس وبؤسائهم.. إني لأتعجل الغد العظيم لإنسانية خير من هذه" (هلال، 1986، ص 66)، فإن جماع يقول إن شعره يحب الإنسان وينفعل للطبيعة وليس هو ردة فعل لاتجاه أو تأكيدًا لآخر، فيقول (جماع، 1989، ص 17):

هَلْ سَأَلْتَ الزُّنْبُقَ الْفَوَّاحَ	عَنْ سَائِرِ الْعَيْبِرِ
مِثْلَهُ أُرْسَلْتُ شِعْرِي	إِنَّهُ فَايُضُّ شُعُورِي
إِنَّهُ أَهَاتُ أَحْزَانِي	وَأَنْغَمُ سُورِي
إِنَّهُ أَنْفَاسُ رُوجِي	وَاخْتِلَاجَاتُ ضَمِيرِي

الشاعر يستخدم زهرة الزنبق كرمز لشعره. ويربط بين عطر الزنبق وصدق مشاعره التي يعبر عنها في شعره. فالزنبق بالنسبة له هو مصدر إلهام، وشعره هو انعكاس لروحه وأحاسيسه المتناقضة، من الفرح إلى الحزن. هذا الربط بين الطبيعة والشعر يعكس عمق عواطف الشاعر وأصالته. فيبدأ الشاعر بسؤال استنكاري، مستخدماً الزنبق الفواح كرمز للرائحة الجميلة التي تعبر عن مشاعره وشعره، ويمثل الزنبق الجمال والنقاء، والسؤال عن "سبر العبير" يعكس رغبة في استكشاف الجوانب الجميلة والعميقة في حياته فالأمل يظهر من خلال هذا السؤال الذي يدعو إلى البحث عن الجمال حتى في أكثر الأماكن بساطة.

ثم يقارن شعره بالزنبق الفواح، ويصفه بأنه "فيض شعوري"، أي تدفق طبيعي وصادق من المشاعر، هذا التشبيه يظهر أن الشاعر يجد الأمل والجمال في قدرته على التعبير عن مشاعره من خلال الشعر، ويعزز الفكرة بأن الشعر يمكن أن يكون انعكاساً لأعمق الأحاسيس وأكثرها نقاءً. وبعد ذلك يصف شعره بأنه يحتوي على "آهات أحزانه" و"أنغام سروره"، ما يعبر عن عمق تجربته الإنسانية وتنوع مشاعره بين الحزن والفرح. ويبرز الأمل هنا في قدرة الشاعر على تحويل الألم والفرح إلى كلمات وشعر، ما يدل على أن التعبير عن المشاعر يمكن أن يكون مصدراً للراحة والأمل، ليتعمق أكثر في وصف شعره معتبراً إياه "أنفاس روحه" و"اختلاجات ضميره"، ما يشير إلى أن الشعر هو انعكاس للجوهر الداخلي للشاعر وروحه وضميره، وهنا يظهر الأمل في أن التعبير الفني مثل الشعر، يمكن أن يكون وسيلة للتعبير عن الحقيقة الداخلية والبحث عن معنى أعمق للحياة.

فالزنبق يمثل الأمل في العثور على الجمال والنقاء في العالم من حولنا، حتى وسط الألم والحزن ليصبح الشعر وسيلة للتعبير عن هذه الأحاسيس بصدق وشفافية، ما يوفر للشاعر ولكل من يقرأ شعره نافذة للتعبير والتواصل والتفاهل، يقول متغنياً بالوطن (جماع، 1989، ص 23):

عَزَفَ السُّودَانُ لِحُنَّا خَالِدًا	مِنْ صَدَى الْفَرْحَةِ فِي رَفْعِ الْعَلَمِ
وَأَفْقُنَا فِي سَنَى الصُّبْحِ عَلَى	طَرَبِ الْعِيدِ وَتَجَسِيدِ الْحُلْمِ
وَمَشَى الشَّعْبُ طَلِيْقًا دَاخِلًا	رَحْبَةَ التَّارِيخِ فَالْقَيْدُ انْحَطَمَ
بَعَثَتْ فِيهِ حَيَاةً حُرَّةً	وَسَمَتْ فِيهِ وَقَالَتْ: لَا تَنَمُ
هَذِهِ النَّفْحَةُ مَهْمَا حُبِسَتْ	فِي تَسْرِي مَعَ أَنْفَاسِ النَّسَمِ

في هذه الأبيات يعبر عن فرحة الشعب السوداني بتحقيق الحرية والاستقلال، ويربط هذه الفرحة بالأمل بالمستقبل المشرق، ويتجلى الأمل من خلال صور الحرية والانبعاث والمضي قدماً نحو المستقبل، والشاعر يستخدم الموسيقى والفرحة والرموز الوطنية مثل العلم للتعبير عن هذا الأمل الجماعي.

فيبدأ الشاعر بالحديث عن "الحن خالد" يعزفه السودان، ما يشير إلى فرحة دائمة وعميقة تمثلت في رفع العلم الوطني الذي يرمز للتحرر والسيادة، ويعبر عن لحظة تاريخية تتسم بالفخر والانتصار، ويتحدث عن "طرب العيد" و"تجسيد الحلم"، حيث يرتبط الأمل هنا بالاستيقاظ على ضوء الصباح الجديد الذي يرمز إلى بداية مرحلة جديدة مليئة بالإمكانات و"تجسيد الحلم" يعبر عن تحقيق الأماني التي طال انتظارها، ما يعزز من الشعور بالأمل في مستقبل مشرق.

كما يصور الشعب السوداني وهو يمشي بحرية ويدخل في صفحات التاريخ بعد أن تحطمت القيود، فهذه الصورة تعبر عن الأمل في مستقبل حر حيث الشعب يتقدم بخطوات ثابتة نحو بناء تاريخه ومجده الخاص، دون أي قيود تمنعه من ذلك.

إلى أن يختتم بالحديث عن "النفحة" التي تمثل روح الحرية والأمل، ويشير إلى أنها "تسري مع أنفاس النسم" أي أنها تستمر وتتدفق مع كل نسمة هواء، مهما حاول البعض حبسها، هذه الصورة تعكس أن الأمل والحرية لا يمكن أن يقيدا، بل هما متجذران في الروح ومتدفقان في الحياة.

فاستخدامه للصور الموسيقية (الحن الخالد)، والصور الحركية (مشى الشعب طليقًا)، وصور الطبيعة (أنفاس النسم)، يعزز الشعور بأن هذا الأمل مستمر، يتجدد مع كل لحظة، ويظهر أن هذا الأمل ليس مجرد شعور عابر بل هو جزء من الهوية الجماعية للسودان، كما يتضح في "تجسيد الحلم" و"رحبة التاريخ". يقول (جماع، 1989، ص 27):

فَالْيَوْمَ يَطْرِبُ كُلُّ حُرٍّ فِي النَّبْرِ رُغْمَ الْفُرُوقِ وَرَغْمَ بُعْدِ دِيَارِهِ
هُوَ عَيْدُنَا الْمَأْمُولُ عَيْدُ كِفَاحِنَا وَبِدَايَةُ الْمَرْجُوِّ مِنْ أُنْتَارِهِ
هُوَ عَيْدُنَا بَلْ كُلُّ شَعْبٍ عَيْدُهُ فَكُلُّ الْمُصَقَّدِ مِنْ قِيُودِ أَسَارِهِ

تعبّر الأبيات عن فرحة عظيمة بعيد الكفاح والتحرر الذي ينعم به الشعب، ويجسد هذه الفرحة بوصفها شعورًا عامًا يمتد ليشمل كل من يناضل من أجل حريته وكرامته، ويتضح الأمل من خلال التركيز على الإنجاز الجماعي والنضال من أجل التحرر من القيود، ويظهر بوضوح أن هذا العيد ليس مجرد احتفال، بل هو علامة على بداية مرحلة جديدة مليئة بالأمل.

يشير الشاعر إلى يوم من الفرحة العام يجمع كل من يكافح من أجل الحرية في كل مكان، بغض النظر عن الاختلافات بينهم. هذا الفرحة المشترك هو نتيجة نضالهم المشترك، وهو يوحدهم ويؤكد أهمية الحرية والكرامة.

ويصف هذا العيد بأنه "المأمول" ويعتبره عيد الكفاح والنضال، مشيرًا إلى أنه ليس مجرد نهاية لمسيرة الكفاح بل بداية "المرجو من إثماره"، هنا يظهر الأمل في أن النضال والكفاح سيثمران نتائج إيجابية، وأن هذا العيد يمثل الخطوة الأولى في تحقيق تطلعات وأحلام الشعب نحو مستقبل أفضل.

الشاعر يوسع الاحتفال بالحرية ليشمل جميع الشعوب المكافحة. فيرى أن هذا العيد هو انتصار لكل شعب تمكن من التحرر من الاستعباد، معرِّبًا عن إيمانه بأن الحرية حق أساسي لكل الشعوب. فيربط بين العيد وبداية جديدة مليئة بالأمل والتفاؤل، مؤكدًا على أهمية الكفاح المستمر لتحقيق هذا المستقبل المشرق.

ويعبر عن الأمل في الوحدة والتضامن بين الشعوب المختلفة التي تسعى للتحرر، مشيرًا إلى أن الفرح بالحرية هو فرح مشترك يمكن أن يجمع كل الأحرار في العالم. ففكرة "فك المصعد من قيوده" تعزز الشعور بأن الأمل يمكن أن يتحقق بالتضامن والكفاح الجماعي، وأن العيد يمثل بداية لتحقيق هذا الأمل المشترك، ويقول (جماع، 1989، ص 32):

بَعْدَ مَوْجٍ لَا يُحْيِيهِ السَّنَى أَدْرَكَ الزَّرْقُ شُطَّانَ الْمُنَى
وَمِنَ الشُّطَّانِ هَبَّتْ نَسْمَةٌ وَآلَى حُرِّيَّةٍ أَفْضَتْ بِنَا
طَرَبٌ طَاغٍ وَجِسٌّ مَفْعَمٌ وَأَنَا شَيْدٌ تَدُوِّي كُلُّنَا
وَبَدَا بَيْنَ عَيْوَنِ نَرَّةٍ وَأَنَا شَيْدٌ تَدُوِّي كُلُّنَا

هنا يعبر الشاعر عن رحلة طويلة وشاقة، حيث يشبه الحياة بالموج العاتي الذي لا يمكن إحيائه بالنور (السنى)، ثم يأتي الأمل ليظهر في صورة زورق يصل إلى "شطآن المنى" أو شواطئ الأمانى، حيث تهب نسائم الحرية. ويتضح الأمل في الأبيات من خلال الانتقال من مشهد الصعوبات والعقبات إلى مشهد الفرح والاحتفال والحرية المستقبلية المشرقة.

يبدأ الشاعر بالحديث عن "موج لا يحييه السنى"، ما يشير إلى صعوبات وتحديات تبدو غير قابلة للتغلب عليها، لكن الزورق الذي يمثل الجهد والكفاح، يصل في النهاية إلى "شطآن المنى"، أو شواطئ الأمانى. ثم يتحدث عن نسائم تأتي من الشواطئ، تحمل معها بشائر الحرية هنا، وتمثل "نسمة" الحرية الأمل الجديد الذي ينتشر بسرعة وسلاسة، وكأنها ربح تحمل معها وعودًا بمستقبل أفضل وحياة حرة، ويظهر الأمل في الانتقال إلى وضع أفضل، حيث الحرية متاحة وتملأ الأجواء.

وهكذا يظهر الأمل في الأبيات من خلال التحول من مشهد البحر الهائج والصعوبات إلى مشهد الوصول إلى "شطآن المنى" التي تمثل الأمانى المتحققة. فيشير الشاعر إلى أن الأمل في الحرية والفرح يأتي بعد

مشقة وكفاح، وأنه من الممكن الوصول إلى تلك الشواطئ المأمولة بعد رحلة مليئة بالعقبات، كما تظهر نسمات الحرية كمؤشر لبداية جديدة، تعطي الأمل بأن الغد سيكون أفضل، مليئاً بالجمال والإنجازات. فالاحتفال الجماعي والفرح المتدفق يعبران عن التفاؤل العميق والشعور بالأمل الذي يملأ قلوب الجميع. والشاعر يؤكد أن الحلم ممكن، وأن الأمل هو الدافع الذي يحرك الناس نحو مستقبل أفضل، وينبه إلى خطورة النكوص، ويقول إن الحرية ليست حلية نزين بها جيدنا أو شعارا نرفعه أو علما يخفق، بل إنها التزام صارم وعمل شاق، والحديث موجه لسانة البلاد فيقول:

وَهِيَ لَيْسَتْ جِلِيَّةً نَلْبَسُهَا بَلْ حَيَاةٌ لَبِنِي أُمَّتِنَا
وَالَّذِي سَالَ دَمٌ مِنْ أَجْلِهِ إِنَّهُ أَقْدَسُ قُدْسٍ عِنْدَنَا

فيبدأ الشاعر بتوضيح مفهوم الحرية بوصفها ليست مجرد زينة أو مظهر خارجي. إنها "حياة" كاملة تهدف إلى بناء الأمة، ويربط الشاعر الحرية بمفهوم البناء والتطور، ما يعكس الأمل في مستقبل أفضل للشعب والوطن، وهنا يظهر الأمل في أن الحرية ليست شيئاً سطحياً بل هي أساس كل جهود البناء والتنمية والتقدم.

ويشير إلى أن ما سُفكت الدماء من أجله، وهو الحرية، يعد "أقدس قدس" للشعب. ويظهر الأمل في هذا البيت من خلال تأكيد أن الحرية تستحق كل تضحية، وهي قيمة سامية ومقدسة لا يمكن التخلي عنها. والأمل هنا يتجلى في الإيمان العميق بأن الحرية غاية سامية تستحق النضال من أجلها. فالأمل يظهر من خلال الإصرار على البناء والتعمير، ما يعزز من فكرة أن الحرية ليست مجرد مطلب مؤقت، بل هي حياة كاملة تتطلب العمل الجاد والتضحيات.

النتائج:

أهم نتائج الدراسة، هي:

1. تبين أن القلق كان له تأثير واضح في قصائد جماع الوجدانية، حيث انعكس في شكل تشاؤم وعزلة، مما أثر في مشاعره وانفعالاته، وفي تجربته النفسية العميقة ومواقفه تجاه الواقع الاجتماعي.
2. أظهرت قصائد جماع الوطنية تفاعلاً بمستقبل بلاده، على الرغم من التحديات والصراعات السياسية التي شهدتها الوطن، إذ أعرب عن تفاؤله بمستقبل وطنه رغم التحديات السياسية.
3. أظهر جماع تفاعلاً مختلفاً مع الطبيعة؛ حيث يكون متشائماً عند النظر إليها بشكل ذاتي، ومتفائلاً عندما ترتبط بالوطن، ما يعكس تعقيد تجربته النفسية.

4. استخدم جماع أساليب فنية متعددة، مثل الرمزية والصور الشعرية، للتعبير عن القلق والأمل، مما أضاف عمقًا وجمالًا لأعماله.
5. أثرت ثنائية القلق والأمل في شعر جماع بشكل كبير على الجمهور، حيث نجح في نقل مشاعره المتضاربة وتجربته النفسية بصدق وإحساس.
6. تأثر بالمدرسة الرومانسية التي برز الكثير من سماتها في شعره، كما مزج بينها وبين التيار الواقعي.

المراجع:

- جماع، إدريس محمد. (1989). *لحظات باقية: قصائد لم تنشر من قبل* (ط.4). دار الفكر.
- حجازي، رمزي السيد. (2020). ثنائية اليأس والأمل في شعر حمد حجي (ت1989)، *مجلة اللغة العربية بالمنوفية*، 35(2)، 3243-3347.
- السكوت، حمدي. (2015). *قاموس الأدب العربي الحديث*، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الطاهر، عماد الدين الطاهر الشيخ. (1998). *الرومانسية في الشعر السوداني (1950-1975)* [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الجزيرة، حنتوب.
- طه، فرج عبد القادر، وأبو النيل، محمود السيد، وقنديل، شاكر عطية، ومحمد، حسين عبد القادر، وعبد الفتاح، مصطفى كامل. (د.ت). *معجم علم النفس والتحليل النفسي*، دار النهضة العربية.
- عبدالمجيد، محمد. (2015). تجليات الوطن في شعر إدريس جماع، *مجلة الموقف الأدبي*، 51(529)، 60-51.
- فهى، مصطفى. (د.ت). *الصحة النفسية، ودراسات في سيكولوجية التكيف*، مكتبة الخانجي.
- الفيومي، محمد إبراهيم. (1985). *القلق الإنساني، مصادره تياراته، علاج الدين له* (ط.3). دار الفكر العربي.
- قاسم، عون الشريف. (1996). *موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن* (ط.1). شركة أفروقراف.
- هلال، محمد غنيمي. (1986). *الرومانتيكية*، دار العودة.
- بو علاوي، محمد. (2021). آليات التشكيل في شعر إدريس محمد جماع، *مجلة مقامات*، 10(1)، 682-699.
- واصل، عصام. (2023). رواية (بلاد القائد): دراسة في ضوء سيميائية العواطف، *مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية*، 33(33)، 893-924، <https://doi.org/10.55074/hesj.vi33.840>

Arabic References

- Jammā', Idrīs Muḥammad. (1989). *Laḥazāt bāqiyah : qaṣā'id lam tunsharu min qabla* (4th ed.). Dār al-Fikr.
- Ḥijāzī, Ramzī al-Sayyid. (2020). thunā'iyat al-ya's wa-al-amal fi shi'r Ḥamad Ḥajjī (t1989), *Majallat al-lughah al-'Arabiyah bi-al-Minūfiyah*, 35(2), 3243-3347.
- Alrḥyby, Sūf Abū al-Qāsim. (2017). al-qalaq fi shi'r 'Alī al-Fazzānī, *al-Majallah al-Libiyah*, Kulliyat al-Tarbiyah al-Marj, Jāmī'at Banghāzī.
- al-Sakkūt, Ḥamdi. (2015). *Qāmūs al-adab al-'Arabi al-ḥadīth*, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.



- al-Ṭāhir, 'Imād al-Dīn al-Ṭāhir al-Shaykh. (1998). *al-rūmānsīyah fī al-shī'r al-Sūdānī (1950-1975)* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah], Qism al-lughah al-'Arabīyah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at al-Jazīrah, Ḥantūb.
- Ṭāhā, Faraj 'Abd al-Qādir, wa-Abū al-Nīl, Maḥmūd al-Sayyid, wa-qindīl, Shākir 'Aṭīyah, wa-Muḥammad, Ḥusayn 'Abd al-Qādir, wa-'Abd al-Fattāḥ, Muṣṭafā Kāmil. (N. D). *Mu'jam 'ilm al-nafs wa-al-taḥlīl al-nafsī*, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.
- 'Abd-al-Majīd, Muḥammad. (2015). Tajalliyāt al-waṭan fī shī'r Idrīs Jammā', *Majallat al-Mawqif al-Adabī*, (529), 51-60.
- Fahmī, Muṣṭafā. (N. D). *al-Ṣiḥḥah al-nafsīyah, wa-dirāsāt fī Saykūlūjiyat al-takayyuf*, Maktabat al-Khānjī.
- al-Fayyūmī, Muḥammad Ibrāhīm. (1985). *al-qalaq al-insānī, maṣādiruh tayyārātuh*, 'ilāj al-Dīn la-hu (3rd ed.). Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Qāsim, 'Awn al-Sharīf. (1996). *Mawsū'at al-qabā'il wa-al-ansāb fī al-Sūdān wa-ashhar Asmā' al-A'lām wa-al-amākin* (1st ed.). Sharikat afrwqrāf.
- Hilāl, Muḥammad Ghunaymī. (1986). *al-rwmāntykyh*, Dār al-'Awdah.
- Bū 'Allāwī. Muḥammad. (2021). āliyat al-tashkīl fī shī'r Idrīs Muḥammad Jammā', *Majallat Maqāmāt*, 10(1), 682-699.
- Wasel, Esam. (2023). Novel Belad Al-Qaied (The Commander's Country) A study in light of the semiotics of emotions. *Humanities and Educational Sciences Journal*, (33). <https://doi.org/10.55074/hesj.vi33.840>





Prosodic and Rhyme Irregularities in the Poetry of Elia Abu Madi: A Stylistic Study

Dr. Abdulraouf Al-Abdullatif* 

mwaffag22@yahoo.com

Abstract:

This research investigates the prosodic and rhythmic irregularities in the poetry of Elia Abu Madi, aiming to identify and analyze the deviations in meter and rhyme. It explores whether these irregularities indicate a lack of technical skill or reflect the poet's deliberate attempt to achieve rhythmic diversity and innovate in his use of meter and rhyme. The study systematically examines this phenomenon across three dimensions: prosody, rhyme, and impermissible poetic necessities. The research is structured into an introduction, a preface, and two main sections. The first section, "Meter and Rhyme in the Poetry of Elia Abu Madi," discusses the nature of his metrical and rhythmic patterns, supported by comprehensive statistical analysis of his entire poetic corpus. The second section, "Irregularities of Meter and Rhyme," categorizes and examines the types of prosodic and rhythmic irregularities, addressing Taha Hussein's observation regarding Abu Madi's disregard for strict metrical and rhythmic forms. The findings confirm the prevalence of these Irregularities across all three dimensions and suggest that the poet prioritized clarity of meaning over adherence to traditional metrical and rhythmic conventions.

Keywords: Prosody, Poetic Necessity, Poetry Defects, Rhyme.

* Assistant Professor of Literature, Criticism and Rhetoric, Department of Arabic Language, College of Arts, King Faisal University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Abdullatif. Abdulraouf. (2024). Prosodic and Rhyme Irregularities in the Poetry of Elia Abu Madi: A Stylistic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 355 -378.

© 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.



الانتهاكات العروضية والقافية في شعر إيليا أبي ماضي: دراسة أسلوبية

د. عبدالرؤف عبداللطيف*

mwaffag22@yahoo.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الانتهاكات العروضية والقافية عند الشاعر إيليا أبي ماضي، وبيان العيوب في الوزن والقافية التي وقع فيها الشاعر ودلالاتها على ضعف الشاعر أو قصده للتنوع الإيقاعي والتجديد في الوزن والقافية أو غير ذلك، من خلال إحصاء هذه الظاهرة في جميع شعره على ثلاثة مستويات، هي: الوزن العروضي والقافية والضرورات الشعرية غير المقبولة. وقد قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين: الأول هو الوزن والقافية في شعر إيليا أبي ماضي، وفيه تحدثت عن طبيعة الأوزان والقوافي عنده داعماً ذلك بالإحصاءات الشاملة لمجموعته الشعرية الكاملة، والثاني هو الانتهاكات في الوزن والقافية عنده، وفيه درست انتهاكاته العروضية والقافية بأنواعها وتناولت مقولة طه حسين في الشاعر وقلة احتفائه بالوزن والقافية في شعره، وقد أثبتت الدراسة وجود هذه الظاهرة عند الشاعر على المستويات الثلاثة، وأنه لا يكثر بها ما دام المعنى واضحاً.

الكلمات المفتاحية: الوزن العروضي، الضرورة الشعرية، عيوب الشعر، القافية.

* أستاذ الأدب والنقد والبلاغة المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: عبدالرؤف، عبداللطيف، (2024). الانتهاكات العروضية والقافية في شعر إيليا أبي ماضي: دراسة أسلوبية، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 378-355.

© 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

الوزن والقافية هما الركنان المميزان للنصوص الشعرية؛ فهما أصل في الشعر فرع في النثر، والخروج عنهما أو قلة إتقان الشاعر لهما يؤثر في جمال القصيدة، ويحرم القارئ والسماع من المتعة الموسيقية لهذين العنصرين الضروريين في الشعر، ليجد نفسه في النهاية مضطراً لأن يلوي عنق اللغة أو الإعراب لتستقيم موسيقى القصيدة، هذا إذا لم يفعل الشاعر ذلك بنفسه منتكهاً قواعد العربية لتعويض الخلل أو متجاوزاً شروط الوزن والقافية بحجة تقديم المعنى وصحته على القيد الموسيقي (حسب تعبير بعضهم)، وقد كثرت الانتهاكات العروضية عند بعض الشعراء، وبخاصة في فترة الثورة على نظام القصيدة الخليلية ومحاولات التجديد الشكلي للقصيدة، ومن هؤلاء الشاعر المهجري إيليا أبو ماضي الذي تناول الدكتور طه حسين بالنقد اختياراته العروضية والقافية؛ ولذا خصصت هذا البحث لدراسة هذه الظاهرة دراسة أسلوبية عند هذا الشاعر.

إن دراسة الانتهاكات العروضية وأثرها في الشعر وانعكاساتها على المعنى ثم دلالاتها على القوة اللغوية أو الضعف عند الشاعر واهتمامه بالجانب الصوتي فيما يكتب- قليلة في أدبنا العربي؛ ما خلا بعض الإشارات ضمن دراسات صوتية لبعض الشعراء، ومن ذلك:

دراسة بعنوان "البنية الإيقاعية في شعر فدوى طوقان" لمسعود وقاد، ودراسة أخرى بعنوان "التشكيل الأسلوبي في الشعر المهجري الحديث" لمحمد الأمين شيخة، وثالثة بعنوان "ظاهرة الانزياح في شعر البارودي" للدكتور عبدالرحمن بن أحمد السبت.

وهناك دراسات صوتية وأسلوبية خاصة بالشاعر إيليا أبي ماضي، منها دراسة بعنوان "دراسة صوتية لقصيدة إيليا أبو ماضي (كم تشتكي)" وهي رسالة ماجستير مقدمة من الباحثتين: شيخ زوينة ولوعيل إلهام، ورسالة أخرى بعنوان "البنيات الأسلوبية في الخطاب الشعري عند إيليا أبي ماضي" للباحث قرني السعيد، وثالثة بعنوان "الأصوات ودلالاتها في شعر إيليا أبو ماضي، قصيدة فلسفة الحياة أنموذجاً" للباحثة رزيقة عبادلية، وغيرها كثير، غير أن هذا البحث يتميز بما يلي:

- شموله المجموعة الكاملة لشعر إيليا أبي ماضي.
- اعتماده الإحصاء العددي للانتهاكات العروضية والقافية في هذه المجموعة، واستخلاص بعض النتائج من ذلك.
- بيان أنواع الانحرافات اللغوية والنحوية الناتجة عن ضرورة الوزن والقافية، وكذلك الزخافات القبيحة أو الكسور في الوزن والعيوب في القافية التي وجدت عنده.



- مناقشة الاعتراضات التي ذكرها الدكتور طه حسين في حديث الأربعاء عن قلة اكتراث هذا الشاعر بسلامة الوزن في شعره.

وقد جاء هذا البحث في تمهيد مبحثين وخاتمة، على النحو التالي:
التمهيد: تناول الحديث عن دور الوزن والقافية في الإيقاع والخروج عليهما فيما يسمى بالضرورات الشعرية بأنواعها.

المبحث الأول: الوزن والقافية في شعر إيليا أبي ماضي، تحدثت فيه عن طبيعة الأوزان والقوافي عنده مدعماً ذلك بالإحصاءات الشاملة لمجموعته الشعرية الكاملة.

المبحث الثاني: الانتهاكات في الوزن والقافية عند إيليا أبي ماضي، وفيه درست انتهاكاته العروضية والقافية بأنواعها وتناولت مقولة الدكتور طه حسين في الشاعر وقلة احتفائه بالوزن والقافية في شعره. خاتمة البحث: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، ثم المصادر والمراجع.

تمهيد:

الوزن والقافية هما المحرك والموجه للشاعر نحو اختيارات معينة دون غيرها؛ فقد قيل إن الوزن أعظم أركان الشعر وأولها به خصوصية (القيرواني، 1981: 134/1)، ولكي يكون وزناً مثالياً يجب أن يتحقق فيه شرطان: أولهما أن يكون معنى البيت تاماً مستوفياً، لم يضطر الشاعر بسبب الوزن إلى نقصه أو الزيادة فيه أو قلبه، وثانيهما أن يأتي المعنى في عبارة ذات ترتيب، لم يضطره الوزن إلى تأخير ما يجب تقديمه أو تقديم ما يجب تأخيرها، وأن تكون الأسماء والأفعال مستقيمة كما بنيت، ولم يدفع الوزن إلى تغييرها بالزيادة أو النقص (ابن جعفر، د.ت، ص 165).

وبحسب مهارة الشاعر في تحقيق ذلك يكون تميزه؛ فهو إن وقع في هنة عروضية كما قال المتنبي (ت نحو 354هـ) (العكبري، د.ت، ص 287) (الطويل):

تفكره علم ومنطقه حُكم وباطنه دين وظاهره ظرف

قيل إنه خرج عن الوزن؛ لأنه لم يعي عن العرب مفاعيلن في عروض الطويل في غير التصريح (الجرجاني، د.ت، ص 467)، وإن التزم بالوزن واضطره ذلك إلى إقحام كلمة في غير موضعها، كما في قول المتنبي (العكبري، د.ت: 50/1) (الطويل):

فلا فضل فيه للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شعوب

قيل إنه حشا البيت بما أفسد المعنى؛ لأن الإنسان إذا علم أنه لن يموت فلا فضل لشجاعته وصبره، أما الكرم فبالعكس (الخفاجي، 1402، ص 150)، بل إن الحشو الذي لا يفسد المعنى مما يؤخذ على الشاعر، ففي قول الحطيئة (ت نحو 45هـ) (المرزباني، 1995، ص 115) (الطويل):

ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأي والبعد

قيل إن ذكر النأي فضل لا داعي له (المرزباني، 1995، ص 115)، وما ذاك إلا لأجل الضرورة التي يقتضيها الوزن، وقد تدفع القافية الشاعر إلى انحراف نحوي أو غيره نتيجة التزام المجري وهو حركة الروي المطلق، كما أخذ على الفرزدق قوله (المرزباني، 1995، ص 136) (الطويل):

وعض زمانٌ يا بن مروان لم يدع من المال إلا مسحًا أو مجلفُ

فقد أتعب الفرزدق النحاة وشغلهم بطلب حيلة تسمح برفع كلمة القافية ولم يأتوا بشيء مقنع، حتى قال الزمخشري عنه إنه بيت: "لا تزال الركب تصطك في تسوية إعرابه" (الزمخشري، 2009، ص 659). وربما كان الجهل بالأوزان الشعرية طابعًا يطبع بعض الشعراء، وبخاصة المحدثين؛ ولهذا كان العلم بالعروض من أهم محاور ثقافة الشاعر اللغوية؛ إذ "تكشف تطبيقات قدامى نقادنا عن أن شاعرًا قديمًا أو محدثًا لم يستطع أن يعمق ثقافته العروضية تعميقًا ينجو بها من سهام العائنين، غير أن قدامى الشعراء أعذر من المحدثين؛ لأنهم قلما وجدوا من يدلهم على المثالب، أما المحدثون فلا عذر لهم فيما يثلب ثقافتهم العروضية. وفيما يشين أشعارهم من هنوات الأوزان والقوافي، بعد أن تراكمت ملاحظات النقاد المحذرة من المثالب الهادية إلى الصواب" (ربيع، 1997، ص 72).

وهذه الثقافة يجب أن تكون مستمدة من القراءة والحفظ والإصغاء إلى ما ينشد من أشعار، وليس بدراسة الأوزان والعلل والزحافات وعيوب القافية دراسة نظرية فقط (ربيع، 1997، ص 72)، وللطبع بهذا أوثق الصلة "فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن عن تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحدق به، حتى تعتبر معرفته الاستفادة كالطبع الذي لا تكلف معه" (العلوي، 1985، ص 41، والقبرواني، 1981: 1/134).

والوزن والقافية يشكلان بعدا واحدا للبنية الصوتية في الشعر، وهو البعد القاعدي الذي ذكره الدكتور صلاح فضل في تقسيمه للبنية الصوتية إلى بعدين "أحدهما البعد القاعدي كنظام، وهو المتمثل في الأوزان العروضية ويخضع بشكل مباشر لنموذج التكرار الحرفي الصارم الذي لا تقلل التنويعات الزحافية من رتابته، وتتولى القافية دعمه وتأكيده. والبعد الثاني هو مجموعة الحروف والكلمات اللغوية الفعلية التي تنفذ هذا النظام في كل بيت وقصيدة.... ويتضمن توافقات الأصوات وقيم الموسيقى الداخلية الكامنة فيها" (فضل، 1981، ص 210).

وهذا البحث يدرس سلامة الأوزان في شعر إيليا أبي ماضي من الانتهاكات أو وقوعه فيها، والحد الذي يجعل من هذه الانتهاكات ظاهرة في شعره وأسباب ذلك.

والقافية شريكة الوزن في الاختصاص بالشعر (القيرواني، 1981: 151)؛ ولهذا كانت دراستها من أهم الدراسات لأسلوب الشاعر، خاصة بعد حصول التغيير والتجديد والتنوع عليها بشكل أوسع مما حصل للوزن بعد أن "ظلت الغالبية العظمى من الشعر العربي متحدة القافية، وظل ذوق نقاد العرب مُؤثراً هذه الوحدة، واجداً فيها جمال الأسلوب، وكمال الموسيقى" (بدوي، 1996، ص 345، 346)، وقد أدت هذه الرغبة في التغيير إلى انتهاك الشاعر للنظام القفوي في كثير من الأحيان.

فيدرس هذا البحث التزام الشاعر أو قلة التزامه بالقافية، وحروفها وحركاتها، وما وقع فيها من عيوب، وبخاصة المؤثر منها على الإيقاع الموسيقي للقصيدة، ومدى ذلك في مجموع شعره. كما يدرس البحث الضرورات الشعرية المقبولة والقبيحة وانتشارها في شعره، والأخطاء اللغوية والنحوية والصرفية التي ألجأ إليها الوزن، ودلالة ذلك على ضعف في علوم اللغة أو تحرر منها قصداً، وعلاقة هذه الانتهاكات باهتمام الشاعر بثقافته أو عدمه.

ويدرس كثرة الزحاف ونوعه لدى الشاعر؛ إذ منه ما هو مقبول وما هو مردول، يقول ابن سلام الجمحي (ت نحو 232هـ) في عيوب الشعر (الجمحي، د.ت: 68/1 - 70): "والزحاف أهونها، وهو أن ينقص الجزء عن سائر الأجزاء، فينكره السمع وينقل على اللسان. وهو في ذلك جائز. والأجزاء مختلفة فمنها ما نقصانه أخفى، ومنها ما نقصانه أشنع. قال الهذلي (ت نحو 27هـ)، (الطويل):

لعلك إما أم عمرو تبدلتُ سواك خليلا شاتي تستخيزها

فهذا مزاحف في كاف (سواك) وهو خفي ومن أنشده:

لعلك إما أم عمرو تبدلت خليلا سواك شاتي تستخيزها

فهذا أفضح؛ وذلك لأن القبض في فعولن حسن وفي مفاعيلن قبيح، والزحاف وإن كان من النوع المقبول فإن كثرت عيب في الشعر (ابن جعفر، د.ت، ص 178، 179).

ويرجع إدراك ذلك لذوق القارئ، "وليس المقصود بالذوق هنا الإحساس الساذج بما هو حسن أو قبيح. وإنما المقصود به الحاسة الفنية التي يكتسبها الشاعر أو الناقد من كثرة حفظه لنصوص الشعر، وممارسته الطويلة لإنشاده وسماعه... وهذا لا يتهيأ إلا لمن وهبه الله مع هذه الحاسة الفنية طبعاً صافياً وأذناً موسيقية، يحسن معاً الجمال الصوتي والتناسب النغمي واللحني بين الإيقاعات أو التفاعيل" (موافي، 1994، ص 93).



المبحث الأول: الوزن والقافية في شعر إيليا أبي ماضي

نبذة عن الشاعر:

هو إيليا بن ضاهر أبو ماضي، من كبار شعراء المهجر، ومن أعضاء الرابطة القلمية فيه، ولد في قرية المحيدثة ببلبنان سنة 1889م، وسكن الإسكندرية سنة 1900م وهاجر إلى أمريكا في سنة 1911م، أصدر جريدة (السمير) في نيويورك، توفي في بروكلن سنة 1975م (الزركلي، 1999: 35/2).

الأوزان في شعره:

بلغ عدد قصائد المجموعة الكاملة لأشعار إيليا أبي ماضي 279 قصيدة، وعدد أبياتها 8414 بيتا ما بين تام ومجزوء، استخدم فيها الشاعر معظم البحور الخليلية، ولم يخرج عن تفاعيلها، وجاء توزيع القصائد والأبيات على بحور الشعر كالتالي:

البحر	مجموع القصائد	نسبة القصائد	مجموع الأبيات	نسبة الأبيات	عدد القصائد التامة	عدد الأبيات التامة	عدد القصائد المجزوءة	عدد الأبيات المجزوءة
الكامل	98	35.3%	3028	36%	85	2685	13	343
الرمل	29	10.4%	1184	14.1%	15	472	14	712
البسيط	35	12.5%	874	10.4%	29	690	6	184
الخفيف	31	11.1%	852	10.1%	28	735	3	117
الطويل	26	9.3%	779	9.25%	26	779	-----	-----
السرعي	19	6.8%	512	6.1%	17	493	2	19
الوافر	14	5%	405	4.8%	11	327	3	78
المتقارب	14	5%	361	4.3%	14	361	-----	-----
الرجز	5	1.8%	142	1.7%	3	56	2	86
المتدارك	2	0.7%	84	1%	2	84	-----	-----
المنسرح	2	0.7%	67	0.8%	2	67	-----	-----
المديد	2	0.7%	64	0.7%	1	48	1	16
المجتث	1	0.35%	50	0.6%	-----	-----	1	50
الهزج	1	0.35%	12	0.15%	-----	-----	1	12
المقتضب	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
المضارع	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
المجموع	279	100%	8414	100%	233	6797	46	1617

أما معدل عدد الأبيات في القصيدة الواحدة من كل وزن، ونسبة استخدام الشاعر للتام والمجزوء في البحر الواحد، ونسبة استخدامهما للمجموع العام للأبيات فهو كما يلي:

البحر	معدل الأبيات في القصيدة الواحدة	نسبة الأبيات التامة لمجموع أبيات البحر	نسبة الأبيات المجزوءة لمجموع أبيات البحر	نسبة الأبيات التامة للمجموع العام من التام	نسبة الأبيات المجزوءة للمجموع العام من المجزوء
الكامل	30.9 بيتا	88.7%	11.3%	39.5%	21.2%
الرمل	40.8 بيتا	39.9%	60.1%	6.9%	44.1%
البسيط	25 بيتا	79%	21%	10.2%	11.4%
الخفيف	27.5 بيتا	86.3%	13.7%	10.8%	7.2%
الطويل	30 بيتا	100%	----	11.5%	----
السرير	27 بيتا	96.3%	3.7%	7.2%	1.2%
الوافر	29 بيتا	80.8%	19.2%	4.8%	4.8%
المتقارب	25.8 بيتا	100%	----	5.3%	----
الرجز	28.4 بيتا	39.5%	60.5%	0.9%	5.3%
المتدارك	42 بيتا	100%	----	1.2%	----
المنسرح	33.5 بيتا	100%	----	1%	----
المديد	32 بيتا	75%	25%	0.7%	1%
المجتث	50 بيتا	----	100%	----	3.1%
الهنج	12 بيتا	----	100%	----	0.7%
المجموع	----	----	----	100%	100%

ويظهر من ذلك أن الشاعر لم يخرج في أوزانه عن بحور الخليل (ت نحو 175هـ)، وإن كان قد نوع في بعض القصائد بين البحور، كما يظهر ولعُه ببحر الكامل الذي كان منتشرًا في القديم وتؤكد انتشاره في الحديث إذ تقدم على الطويل الذي كان يحتل المرتبة الأولى قديماً (أنيس، 1988، ص 202)، فنسبة الأبيات من هذا البحر تزيد على الثلث، ولعل تقبل الأذان لهذا الوزن وكونه طيعاً قابلاً للتلحين هو سبب تربيته على عرش البحور عند أبي ماضي، يليه الرمل وهو بحر محبوب في عصرنا الحاضر (أنيس، 1988، ص 202)، ثم البسيط والخفيف في مرتبة واحدة تقريباً ثم الطويل فالسرير، ثم بقية البحور بنسب متقاربة تصل في النهاية إلى قصيدة يتيمة في كل من المجتث والهنج.

ويظهر كذلك أن الشاعر أهمل النظم على بحري المقتضب والمضارع، وهما بحران أنكرهما الأخفش (ت نحو 215هـ) وأنكر أن يكونا من أوزان العرب (مصطفى، 1974، ص 82)، وبهذا يجري الشاعر على المشهور مما ورد عن العرب من أوزان.



وقد بلغ استخدام الشاعر للمجزوء من الأبيات في شعره بناء على الجدولين الماضيين 19.2%، ومن القصائد المجزوءة 16.5%، بينما الأبيات التامة بلغت 80.8%، ونسبة القصائد التامة 83.5%، وهذا يعني أن الأبيات المجزوءة تشكل خمس الديوان، وهي نسبة كبيرة تنم عن رغبة الشاعر في إثراء النغم والإيقاع في قصائده؛ لأن الأوزان القصيرة غالباً هي قصائد أقرب إلى الغناء والرقص من غيرها. أما عن طول النفس لدى الشاعر فيظهر أن قصائده طويلة نسبياً إذ يبلغ المتوسط العام للقصائد من جميع البحور 31 بيتاً، فإذا ما عرف أن من بين قصائد الشاعر 48 قصيدة لا يجاوز عدد أبيات كل قصيدة منها 10 أبيات، ظهر أن للشاعر قصائد طويلاً، بلغت أقصاها 284 بيتاً وهي (الطلاسم)، وإذا ما عرف أن هذه القصيدة كانت من المجزوء تبين أن طول نفس الشاعر في المجزوء أكبر من التام. وأخيراً يمكن القول إن الشاعر محافظ من حيث الوزن على ما سنه العرب من أوزان؛ إذ لم يخرج منها على امتداد قصائده، وإنه ينزع إلى الإكثار من النظم على المجزوء من الأوزان، وهو في ذلك ذو نفس طويل.

القوافي في شعره:

قبل الحديث عن القوافي وحركاتها وحروفها وكثرة بعضها وقلة الآخر، لا بد من القول بأن شعر أبي ماضي يمكن تقسيمه من هذه الناحية إلى قسمين يجب الفصل بينهما، الأول هو القصائد موحدة القافية، أي التي لزمتم رويًا واحداً تبع الشاعر فيها منهج القدماء في شروطهم، والقسم الثاني القصائد متنوعة القافية التي حاول الشاعر فيها التجديد والتنوع في القوافي، سواء في ذلك ما كان على شكل موشح أو ما جاوزه لصور أخرى.

فقد التزم قافية موحدة في 238 قصيدة من الديوان، بنسبة 85.3% من المجموع العام للقصائد، وبعدها أبيات بلغت 6563 بيتاً، بنسبة 78%، ويظهر من هذا أن الشاعر أميل إلى نهج المحافظين منه إلى التجديد في القوافي.

ويمكن تصنيف هذه القصائد من حيث حركاتها إلى ما يلي:

حركة الروي	عدد القصائد	نسبة القصائد	عدد الأبيات	نسبة الأبيات
الكسرة	94	39.5%	2693	41%
الفتحة	71	29.8%	2036	31%
الضمة	48	20.2%	1346	20.5%
السكون	25	10.5%	488	7.5%
المجموع	238	100%	6563	100%



يظهر من الجدول السابق أن الشاعر يميل إلى الكسر بدرجة كبيرة، إذ تزيد على خمسي الأبيات في شعره، وربما دل ذلك على أنه يميل إلى خطاب المؤنث؛ لدلالة الكسرة عليه غالباً (أنيس، 1994، ص 148). كما يظهر تدني استخدامه للقوافي المقيدة، وهذه نزعة قديمة؛ إذ لا يجاوز استخدامها في القديم 10% (أنيس، 1988، ص 260)، ويلاحظ أن نفس الشاعر يكاد يكون واحداً في جميع حركات الروي، إذ تصل نسبة عدد الأبيات في القصيدة الواحدة إلى 28.5 بيتاً سواء كان الروي مكسوراً أم مضموماً أم مفتوحاً، أما المقيد فنسبته 19 بيتاً للقصيدة، وهذا دليل على ميل الشاعر للمطلق من القوافي. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن القوافي المقيدة تختلف ثقلاً وسهولة، وهذا الأمر يعود لشئيتين: 1- نوع الصوت، فإذا كان من الحروف التي ينحبس الهواء أثناء النطق بها، كانت أثقل من الحروف التي يجري الهواء عند خروجها.

2- طبيعة القافية المقيدة، فالروي المردوف أخفها، ثم يليه المؤسس، وأثقلها الذي يسبق بحرف صحيح، وقصائد الشاعر أتت من الأول بنسبة 76%، والباقي من النوع الثالث، أما الثاني فلم تأت عليه أية قصيدة، وفي ذلك كله دليل على ميل الشاعر إلى التخفيف والتطريب في قصائده، وأخيراً فكثرة الروي المطلق في شعره، أي بنسبة (90%) تؤكد رغبته في وصل الكلام بعضه ببعض؛ لأن حركة الروي تشكل همزة الوصل بين الأبيات.

وعن حظ الحروف من الاستخدام رويًا في قصائده، يظهر التالي:

الحرف	عدد القصائد	نسبة القصائد	عدد الأبيات	نسبة الأبيات
الراء	37	15.5%	1277	19.5%
النون	32	13.5%	908	13.8%
الميم	26	10.9%	671	10.3%
اللام	23	9.7%	749	11.4%
الذال	23	9.7%	688	10.5%
الباء	22	9.2%	518	7.9%
الهاء	16	6.7%	366	5.6%
الهمزة	14	5.9%	351	5.3%
الياء	8	3.4%	226	3.4%
التاء	7	3%	145	2.2%
القاف	7	3%	189	2.9%
الكاف	5	2.1%	102	1.5%
السين	5	2.1%	97	1.4%
العين	5	2.1%	131	2%

الحرف	عدد القصائد	نسبة القصائد	عدد الأبيات	نسبة الأبيات
الهاء	4	%1.6	38	%0.6
الجيم	2	%0.8	60	%0.9
الفاء	1	%0.4	12	%0.2
الألف	1	%0.4	35	%0.6
المجموع	238	%100	6563	%100

ومن ذلك يظهر أن الشاعر لم يستخدم الثاء والحاء والذال والزاي والشين والصاد والضاد والطاء والظاء والغين والواو في روي أية قصيدة من قصائده، ومعظم هذه الحروف قليلة الاستخدام قديماً (أنيس، 1988، ص 248)، وهذا يؤكد نزعتة للتقديم في ذلك.

وبملاحظة أكثر الأصوات استخداماً عند أبي ماضي وهي الراء والنون والميم واللام والذال والباء والتي تصل نسبتها مجموعة إلى 73.4%، يتبين أن مصدر الروي عند الشاعر هو أدنى الجهاز الصوتي، وأن الأصوات الذلقية (اللام والنون والراء) هي أكثر ما يتوجه إليه الشاعر في قوافيه 44.7%، وهي نسبة قريبة من النصف، فإذا ما عرف أن هذه الأصوات من أوضح الأصوات الساكنة في السمع؛ لتوسطها بين الشدة والرخاوة (أنيس، 1992، ص 63، 64)، ظهر أن الشاعر يميل إلى الوضوح الصوتي ويؤثره على غيره.

أما القصائد منوعة القافية فبلغت 41 قصيدة، بنسبة 14.7% من قصائد الديوان، وعدد أبياتها 1851 بيتاً، بنسبة 22%، توزعت بين البحور التامة والبحور المجزوءة، فالتامة منها 25 قصيدة بنسبة 61% والمجزوءة 16 قصيدة بنسبة 39%، أي أن الشاعر يميل مع التنوع في القوافي إلى البحور المجزوءة؛ رغبة في تعويض النقص الموسيقي الذي يحصل بالانتقال من قافية لأخرى، بالكثافة الموسيقية التي يحدثها قصر الأبيات.

وقد اتبع الشاعر في هذه القصائد أشكالاً متعددة، فلم يكتف بالتنوع في القوافي بل نوع أحياناً في البحور، محاولاً التجديد في شكل القصيدة، ومن ذلك تتضح رغبة الشاعر في التجديد، فهو وإن لم يجدد في البحور والتفاعيل المعروفة، فقد حاول إخراج القصيدة في قالب جديد يكسر به المألوف والمتعارف عليه، وهو بهذا يشكل حلقة وصل بين القديم والجديد.

يظهر من ذلك أن الشاعر من المحافظين في قوافيه؛ لتحقق شروط القافية في معظم ما كتب، سوى ما وقع فيه من عيوب، وهذا ما يدرسه المبحث القادم.

المبحث الثاني: انتهاكات الوزن والقافية في شعر إيليا أبي ماضي

عند الحديث عن انتهاكات الشاعر في مجال الوزن، لا بد من معرفة مدى إلمامه بعلم الأوزان، إذ يُتهم أبو ماضي بضعف الذوق الموسيقي وعدم معرفة العروض، ورداءة اللغة كذلك، وذلك في رأي الدكتور طه

حسين (ت نحو 1973م)؛ ففي حديثه عن ديوان الجداول لأبي ماضي يقول (حسين، 1981: 195/3، 196): "ولست أزعج أن لغة الشاعر رديئة أو منكرة، ولكنها تقارب الرداءة أحيانا حتى توشك أن توغل فيها إيغالاً... ولعل الشاعر نفسه أنس الضعف في لغته، ولعله حاول أن يصلحه فلم يستطع، ولعله لما استيأس من هذا الإصلاح لم يجد بدا من أن يتخذ هذا الضعف مذهباً، ومن أن يدافع عنه دفاعاً، ويذود عنه ذيادة، فقال في فاتحة الديوان الذي أريد أن ألم به في هذا الحديث:

لست مني إن حسبت الشعر ألفاظاً ووزناً
خالفت دربك دربي وانقضى ما كان ممّاً
فانطلق عني لثلاثتني هما وحرزنا
واتخذ غيري رفيقاً وسوى دنياي مغنى

فمن المحقق أن الشاعر لا يقول شيئاً في هذا الكلام؛ لأن الشعر لا يستقيم ولا يوجد ولا يمكن تصويره بغير الألفاظ والوزن. وآية ذلك أن الشاعر نفسه قدم لنا في ديوانه هذا ألفاظاً موزونة ولم يقدم لنا كلاماً منشوراً في غير وزن".

ثم يقول (حسين، 1981: 198/3، 199): "فأما إذا قصدنا إلى نقد الديوان من جهة ألفاظه وأوزانه فنحن بعيدون كل البعد عن مثل هذا الرضا، ونحن مضطرون إلى كثير من التحفظ، وإلى كثير من السخط، وإلى كثير من الضحك أحياناً... فالشاعر لا يحفل بالموسيقى، لا في وزنه، ولا في قوافيه، ولا في ألفاظه، ولعل أوزان الشعر تختلط عليه أحياناً فيلائم بينها ملاءمة لا تستقيم، فقصيدة الطين التي كنا نثني منذ حين على معانيها وحسن تصويرها للمساواة، من أردأ الشعر العربي قافية وأنباه عن السمع والذوق، ولعل عنوانها كان يحتاج إلى شيء من الذوق. ولكن انظر إلى مطلع القصيدة:

نسي الطين ساعة أنه طين حقيق فصال فيها وعربد

فهو كما ترى قد اختار الدال الساكنة قافية لهذه القصيدة، وسكون الدال ثقيل ينقطع عنده النفس، فإذا طال وتكرر في قصيدة غير قصيرة ضاق به السامع ضيقاً شديداً... وانظر إلى هذا البيت:

وأرى للنمال ملكاً كبيراً قد بنته بالكدح فيه وبالكد

ألمست ترى أن قافية هذا البيت توشك أن تكون رطانة أعجمية؟".

وفي حديثه عن ضعف الذوق عند أبي ماضي في اختيار الأوزان والعبث بالموسيقى والخلط بين البحور يقول (حسين، 1981: 200/3): "ومن المظاهر المؤلمة لضعف الذوق الموسيقي عند الشاعر قصيدة (الأشباح الثلاثة)، فبي من جيد الشعر إذا نظرت إلى معناها وأغراضها وفلسفتها. أراد الشاعر أن يصور فيها أطوار الحياة من الطفولة والشباب والشيخوخة..... ولكنه اختار لها وزناً قلماً يقصد إليه الشعراء وهو

البحر المتدارك. فاقراً معي هذه الأبيات، فستلاحظ ما فيها من الضعف الموسيقي الذي يدعو إلى الضحك حين يجب الاعتبار، وستلاحظ في الوقت نفسه شيئاً من فساد النحو عند الشاعر يغنيننا عن أن نضرب لك الأمثال مما في الديوان من خطأ لا يحتمل من شاعر مجيد:

ما بالك منك مشا كمداً	قم نلعب في فيء الشجر
ونمز الأغصن والعمدا	ونذود الطير عن الثمر
أو نصنع خيلاً من قصب	أو طيارات من ورق
ومدى وسيوفا من خشب	ونجول ونركض في الطرق

فكل هذه الأفعال قد وقعت في جواب الأمر، ومن حقها أن تجزم. ولكن الشاعر لا يحفل بهذا الحق، وليته أعرض عنه إعراضاً تاماً فرفعها كلها والتمس لنفسه علة عند أصحاب العلل من النحويين، ولكنه جزم حين استقام له الوزن على الجزم ورفع حين استقام له الوزن على الرفع، فأخضع النحو للعروض، أو قل لم يحفل بالنحو ولا بالعروض".

وأخيراً يقول (حسين، 1981: 200/3، 201): "فأما إذا أردت العبث الذي لا حد له بالموسيقى الشعرية فاقراً قصيدة (المجنون) فستري أنها جنون كلها. أراد الشاعر أن يتخذ لها الرجز وزناً وأن يلعب في قوافيها بعض اللعب، وأن يفرق بين كل جماعة من أبيات الرجز بيتين من الهزج. وظاهر بعد ما بين هذين البحرين طولاً وقصراً وهدوءاً واضطراباً. ولكن الشاعر قد يكون عمد إلى ذلك عمداً ليحكي جنون المجانين! على أنك لا تستطيع أن تمضي في القصيدة حتى ترى الشاعر قد اختلط عليه الأمر بين الهزج ومجزوء الكامل، فأحدث هذا في القصيدة اضطراباً لا حد له. ومصدر هذا كله أن الشاعر لا يحسن علم الألفاظ والأوزان، ولا يريد أن يحفل بالألفاظ والأوزان، وهو مع ذلك يريد أن يقول الشعر. ولست أدري كيف يستقيم هذا للعقل؟ ولكنني حائر حقاً في أمر هذا النحو من الشعر وهذا الفريق من الشعراء. قوم منحوا طبيعة خصبة، وملكات قوية، وخيالاً بعيد الأماد، وهم مهيبون ليكونوا شعراء مجودين، ولكنهم لم يستكملوا أدوات الشعر، فجهلوا اللغة أو تجاهلوا، ثم اتخذوا هذا الجهل مذهباً".

وقد نقلت هذه الفقرات من كلام الدكتور طه حسين بالرغم من طولها لأهميتها وتعلقها الشديد بما يخص الوزن والقافية عند هذا الشاعر.

ولقد حاول بعض الكتاب الدفاع عنه، ورد هذه التهم، وعدوا الأخطاء اللغوية والعروضية هنات طفيفة لا تنقص من قدر الشاعر وامتلاكه زمام اللغة والوزن (برهومي، 1993، ص 33-35). ولا ينبغي أن أتجاوز هذا الموضوع هنا قبل أن أسجل رأيي فيما قاله طه حسين؛ إذ إنني وإن كنت أتفق معه في بعض ما قاله - أرى أن قوله هذا فيه مبالغة، ولكن قبل النظر في صحة هذه التهم أو عدم

صحتها، لا بد من مساءلة الديوان نفسه، وإعادة النظر في انتهاكات الشاعر العروضية والقافية، وكثرة التجائه للضرورات الشعرية المقبول منها وغير المقبول.

انتهاكات الوزن:

فأما عن الانتهاكات في الوزن فقد حاولت أن أحصرها لدى الشاعر في نوعين، الأول ما يمثل كسرا عروضيا واضحا، والثاني ما كان زحافا قبيحا يشكل نشازا في السمع، وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد الكسر الواضح، والجدول التالي يبين عدد ومواضع الزحافات القبيحة في شعره:

م	اسم القصيدة	الصفحة	البحر	البيت ومواضع الزحاف القبيح
1	أنت	44	الخفيف	لو تشائين كنت أرفه حالا أولست قديرة أن تشائي
2	الشاعر في السماء	58	البسيط	لكنني لم أزل حزينا مكتئب الروح في العلاء يا أيها الشاعر المعنى حيرني داؤك العياء
3	مصراع حيين	60	الكامل	فابك معي فربما نفع البكا إن الليالي لا تدوم على الصفا
4	السجينة	62	الطويل	أيا زهرة الوادي الكئيبة إنني حزين لما صرت إليه كئيب
5	الرجل والمرأة	84	البسيط	كن لكم سببا في كل مكرمة وكنتم في شقاء المرأة السببا زعمتم أنهن حاملات نبى ولو أردن لصبرن الثرى ذهبا
6	الرزء الأليم	159	البسيط	أها ولو نفعت أه أأ شجن لم يبتغ غيرها عند الأسى عضدا
7	حديث موجة	191	الكامل	وامش بنا في كل لحن فاتن كالماء يجري في الغصون طهوره
8	الأسرار	200	الكامل	باد ويعجز خاطري إدراكه وفتنتي بالظاهر المتواري
9	أم القرى	201	الكامل	وامش على ضوء الصباح فإن خبا فامش على ضوء الهلال الساري
10	في القطار	220	الوافر	فلم ندر وجنح الليل داج أبرقا ما ركبنا أم قطارا
11	الذئاب الخاطفة	224	الكامل	إن تخرجوا الرئبال في عرينه يذر السكوت ويركب الأخطارا أشفق علي ولا تنس وعودك لي فإن ما بي لو بالصخر
12	بائعة الورود	235	البسيط	لانفطرا
13	قطرة الطل	241	الرمل	يكفيك أني فيك خنت إمرأتي ولم يخن قلبها عهدي ولا خفرا إن ترزهرة ورد فوقها للطل قطرة
14	لم يبق غير الكاس	252	الكامل	وتركمتها لائنين غر ساذج ومشعوذ كذبذب دساس
15	العنقاء	261	الكامل	وحطمت أقداحي ولما أرتوت وعففت عن زادي ولما أشبع
16	وداع وشكوى	269	الكامل	قيل اعشقوها قلت لم يبق لنا معها قلوب كي نحب ونعشقا
17	عام 1910 م	274	الكامل	فيم على النيل النحوس ولم يكن دون الخليج ولا الفرات تدققا



يا هذه كم تشحذين غراره أوما خشيت حده يؤذيك	الكامل	279	أخت البلجيك	18
لم تعلم الحسنة أن قتلها من لم تر أبدا سواه جميلا	الكامل	322	وردة وإميل	19
فامش بعقلك فوقها متفهما أن الملاحه ملك من يتفهم وأشرب بسر الحصن سر شبابه وارو أحاديث المروءة عنهم	الكامل	324	كم تشتكي	20
إلام تمنع الدستور مصر وقد كانت تفوز به سيام	الوافر	333	مصر والشام	21
لم تراع قط ذا صلة لا ولم تشفق على رحم	المديد	341	فتنة 13 أبريل	22
ولست أعجب أن لم تشتك. ألما إن الجمادات لا تشكو من الألم	البسيط	345	نقد	23
يا صاح لا خطر على شفتيك أن تتلمم والوجه أن يتحطما	الكامل	349	ابتسم	24
واله بورد الروض عن أشواكه وانس العقارب إن رأيت الأنجما	الكامل	350	كن بلسما	25
تركت النجم بعدك مستهاما فإن تسه سها أو نمت ناما	الوافر	353	بلادي	26
لم أر كاليأس يغري بالبكاء	الرمل	360	أمة تفتى وأنتم تلعبون	27
توزع السحر شطرا في مغارسها وأخر في لحاظ الخرد العين وتمشى في الأرض دارا فدارا قسمعت دويه ورنينه يا ابنة الفجر من أحبك ميت ولأنيت بمثل هذا مهينه وإذا الحارسان ناما عياء ورأيت أصحابه يتركونه قبل أن يسدل الحجاب عليه. ويوارى عنك فلا تبصرينه وإذا الساعة الرهيبه حانت ورأيت حراسه يحملونه وإذا ما وقفت عند السواقى وذكرت وقوفه وسكونه وإذا ما مشيت في الأرض يوما ووطئت سهوله وحزونه وذكرت مواقف الوجد فيه عندما كنت بالهوى تغرينه حيث كنت وكان يسقيك طورا من هواه وتارة تسقينه ولحظت من الكواكب صدا ونفارا وفي النسيم خشونة فغضبت على الليالي البواقى وحننت إلى الليالي الثمينه الحشد ملء الدار لـكن لم ير أحدا سواها فلا يشتك غيري البؤوس فإنني ضمننت الرزايا واحتكرت العواديا	البسيط	389	ميامي فلوريدا	28
	الخفيف	407	ابنة الفجر	29
	الكامل	422	حكاية حال	30
	الطويل	439	دموع وتهيدات	31

إذا المرء لم يسع لخير بلاده يكن كالذي في ضرها بات ساعيا

وهذا الجدول يبين عدد ومواضع الكسور العروضية في شعره:

م	اسم القصيدة	الصفحة	البحر	البيت وموضع الكسر العروضي
1	مصراع حبيبين	60	الكامل	فدنا يطارحها تحية عاشق ويقول أهلا بالحبيب الذي أتى
2	شكوى فتاة	67	الرمل	قل لأهل الأرض لا تخشوا الردى إنه مشغول في طلي
3	أمنية لإلهة	68	المتقارب	تشاركني سائر الإلهات لذاذاتها ونساء البشر
4	الطلاسم	95	الرمل	وهي في جسعي دم يسري فيه ويمور قد انتظت هذي القطارات في الثرى كأن الثرى جيد وتلك لها
5	أنا وهي	125	الطويل	عقد ألا حبذا يا صاحبي الموت ههنا إذا لم يكن من تذوق الردى بد
6	كل من عليها فان	154	الطويل	وما كاد يرق الدمع حتى جرى به غد عندما يا ليتنا لم نرغدا أقسمت ما اهتز فوق الطرس لي قلم إلا جعلت له دمعي البتيت
7	الرزء الأليم	159	البسيط	مددا
8	الخطب الفادح	173	الكامل	يرجوك أنك جابر كسره فإذا فقدت فكسره لا يجبر
9	أم القرى	201	الكامل	غفرانك اللهم ما أنا كافر فلم تعذب مهجتي بالنار
10	الشاعر والأمة	225	الرمل	مر يوما فرأى أشيخا جلسوا يبكون عند المقبرة قال ما لكم ما خطبكم أي كنز في الثرى أو جوهرة
11	طبيبي الخاص	232	الرمل	أوشكوا أن يحسبوني صنما لوراوا الأصبانم تخفي كدرا
12	بائعة الورود	235	البسيط	وأقبلت نحوه تغلي مراجلها كأنها بركان نار وانفجرا
13	ضيف ثقيل	255	الطويل	فأزعجني مرأه حتى كأنما رسول الردى قد جاء ينعي لي نفسي
14	عبد الحميد بعد إعلان الدستور	268	الطويل	تفرق عنك المفسدون وطالما رموا الشعب بالتفريق خوف التفريق
15	الماهدون في المهجر	327	الكامل	هؤلاء دود الأرض أحسن وأجل في نظر الحياة وأفهم
16	تحية الدستور العثماني	340	الطويل	أبى الجيش إلا أن تكون مؤيدا وتأبى سوى تأييد جيش سالم
17	بين مد وجزر	346	الكامل	يا صاحبي أطلقني من سجن الرؤى أنا تائه أنا جائع أنا ظامي يا صاحبي أطلقني من سجن النهى أنا تائه أنا جائع أنا ظامي
18	أنا إمام الدين هاموا	348	البسيط مخلع	لو تعرف الشمس ما للهوى لم تبين لطرف من السقام
19	الشاعر والكأس	358	الخفيف	هي في صمتها تضئ وهو في صمته يضام
20	إلى الله راجعون	410	البسيط مخلع	هات اسقني الخمر جهرا ولا تبال بما يكون

21	المساء	411	الكامل	سلى بماذا تفكرين سلى بماذا تحلمين
22	جرجي زيدان	424	الطويل	بم سمر الإخوان في كل ليلة وصاحهم في اللحد غير مسامر
23	لقاء وفراق	433	البسيط	رقت حواشها واخضر جانبها وأجمل الأرض ما رقت حواشها تلك الليالي لا أرجو تذكرها خوف العناء ولا أخشى تناسها

انتهاكات القافية:

أما عن الانتهاكات القافية فقليلة، وقد شملت سناد التوجيه (اختلاف حركة ما قبل الروي المقيد) مثل قوله (الطويل) (1999، ص 265):

وما أنت إلا كالأباريق كلها تراب مهين قد ترقى إلى خَرْف
أرى لك أنفا شامخا غير أنه ترفع أثواب الغبار وما أنف
وقوله (الخفيف)، (1999، ص 163):

ألك النهر؟ إنه للنسيم الرطب درب وللعصافير مورد
وهو للشهب تستحم به في الصيف ليلا كأنها تتبرد
كما شملت سناد الحدو، وقد ورد ذلك مرة واحدة في قوله (الكامل)، (1999، ص 390):

يا شاعري قل للألى هجرؤني أنا ما نسيتمكم فلا تنسوني
ما بالكم طولتم حبل النوى يا ليت هذا الحبل غير متين
فالواو في قوله (فلا تنسوني) ليست حرف مد؛ لانفتاح ما قبلها، إلا إن نطقت (فلا تنسوني)، وحينئذ يكون
الشاعر قد وقع في خطأ لغوي واضح.

والخلاصة أن الشاعر في كثير من مواضع شعره يحترم ما فرضه القدماء من شروط، إلا أنه يمكن
تسجيل بعض الخصائص الأسلوبية في القوافي لديه، منها:

- 1- وقوعه في سناد الردف وسناد التوجيه، وقد تقدم ذكرهما.
- 2- وقوعه في الإيطاء.
- 3- لزومه في بعض القصائد لما لا يلزم، وذلك في التزام الردف بالياء أو الواو في جميع القصيدة، فمن
الأول قصائد الغدير الطموح (6 أبيات) ويا قائد القوم (26 بيتا) ومن اشتهى الخمر فليزرع دولها (16 بيتا) ويا
أنشودتي انطلقني (17 بيتا) ولقاء وفراق (42 بيتا) وأخيرا فلوريدا (33 بيتا)، ومن الثاني قصيدة كلوا واشربوا
(25 بيتا)، ولا شك أن هذا الالتزام يكثف الإيقاع في القافية، ويمنحه بعداً آخر.

الضرورات الشعرية:

والضرورة الشعرية عند أبي ماضي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام هي:

1- الضرورات المعروفة والمسموح بها عند العروضيين، كصرف الممنوع ومنع المصروف وقطع الموصول ووصل المقطوع، وترك المهموز وهمز المقصور، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله (الكامل)، (1999، ص 42):

والعجب داء لا ينال دواؤه حتى ينال الخلد في الدنيا

وقوله (البسيط)، (1999، ص 175):

من ليس يسخو بما تسخو الحياة به فإنه أحمق بالحرص ينتحر

وقوله (الوافر)، (1999، ص 206):

حوى في شعره عبث ابن هاني وزاد عليه فلسفة المعري

وقوله (الطويل)، (1999، ص 216):

كأني وقد أطلقت نفسي من العنا ملوك لي الأغصان والعسكر المجر

وقد وردت تلك الضرورات في الديوان كله 231 مرة.

2- ضرورات تغير من بنية الكلمة دون تغيير في المعنى، كتسكين حرف متحرك داخل الكلمة أو ترك إعراب الاسم أو الفعل لأجل الوزن، كقوله (الكامل)، (1999، ص 51):

رؤيا منام رب حلم في الكرى فيه تلوح حقائق الأشياء

.....

كادت تطل عروقه من جلده وتطل معها شهوة لدماي

وقوله (السريع)، (1999، ص 79):

لا تسألوا العاشق عن قلبه قد ضاع بين الضحك واللعب

وقوله (المديد)، (1999، ص 90):

لا ينجي الشاة من سغب أن في أرض السها عشباً

ومن ذلك أن الشاعر يكثر من تسكين المنقوص كثرة مفرطة، تميز أسلوبه الإيقاعي، سواء كان هذا المنقوص فعلاً أم اسماً، كقوله من قصيدة واحدة (الكامل)، (1999، ص 208):

خلت الليالي في تتابعها تزري بها عندي فلم تزر
قالوا الكنيسة خير تعزية لمن ابتلي في الحب بالهجر
فندرت أن أقضي الحياة بها وقصدها كيما أفي نذري
والشمس ساطعة ولامعة تكسو حواشي النهر بالتبر
فترك نصب الليالي، وحواشي، وسكن ابتلي مع أن حقها البناء على الفتح، وترك نصب أقضي، وأفي،
وقد ورد مثل هذه الانتهاكات 241 مرة في مجموعته الشعرية.

3- ضرورات لا يقبلها الذوق ولا اللغة، كجزم المرفوع ونصب المجزوم، أو تغيير بنية الكلمة بحيث
يتغير المعنى أو إضافة حرف لها يخرجها عن النطق المتعارف عليه.

وقد حاولت أن أحصي هذه الأبيات التي من هذا النوع، فخرجت بالجدول التالي:

م	اسم القصيدة	الصفحة	البحر	البيت	نوع الضرورة
1	1931م	85	المتقارب	ليطرب من شاء أن يطربا فلست بمستمطر خلبا	نصب المجزوم
2	1914	168	الرمل	حلق الغربي فوق السموات ولبثنا نندب الرسم المحيل	حذف حرف من الكلمة
3	الخطب الفادح	173	الكامل	لو كان لي قلب لقلت له ارعوي إني بلا قلب فإني أزر	إضافة الياء للأمر
4	فلنعش	179	الرمل	إعبي ما شئت يا دنيا بنا وتحكم ما تشأ يا قدر	جزم مرفوع
5	عبد الحميد بعد إعلان الدستور	268	الطويل	تفرق عنك المفسدون وطالما رموا الشعب بالتفريق خوف التفرق	تغيير البنية الصرفية للكلمة
6	سقوط أرضروم	282	البسيط	لا تحفظ الدرع منها جسم لابسها ولا ينجي الحصون الصخر والرمل	تحريك يغير المعنى
7	كتابي	317	الطويل	وديني كدين الغيث إن سح لم يُبل أروى الأفاحي أم سقى الشوك والدقلى	تغيير يغير المعنى
8	قف يا قطار	394	الكامل	فأجبتها بلسان معتذر لم تجن أنت ولا جنيت أنا	حذف ياء المخاطبة
9	قف يا قطار	394	الكامل	من لا يشيد بماله أترا أو يستفيد بماله مننا ويعيش مثل العنكبوت يعش في الناس مذموما وممتنا	جزم جواب الشرط وترك فعله دون جزم

10	يا أنشودتي انطلقى	432	البسيط	هذا هو العيد قد لاحت مواكبه يا قلب هلل لها يا شعر حبيها	إضافة الياء لفعل مبني على حذفها
11	عصر الرشيد	443	الكامل	قادوا الجيوش فكل سهل ضيق ورؤموا المعاقل فهي أرض داحية	تغيير البنية الصرفية

فمن خلال هذه الانتهاكات العروضية التي بلغت 73 انتهاكا ما بين كسر عروضي وزحاف غير مقبول، أي ما يعادل انتهاكا عروضيا كل 115 بيتا، ومن خلال الضرورات التي يلجأ إليها الشاعر والتي بلغت في مجموعها 484 ضرورة بما يعادل مرة كل 17 بيتا، منها 11 ضرورة غير مستساغة، ومن خلال عدم اكتراث الشاعر بظهور الحركات الإعرابية على أواخر الكلمات وبالذات الفتحة على الأسماء والأفعال المنقوصة، وعدم حذف حرف العلة من الفعل المجزوم في كثير من الأحيان، من ذلك كله يتبين ما يلي:

1- أن الشاعر يتساهل في سلامة اللغة ما دام المعنى واضحا.

2- أن الهنات في الوزن العروضي عند الشاعر كثيرة، وهذا يسم قصائده بالخلل الموسيقي، وقد يدل ذلك على أنه لا يعرف الأوزان إلا بشكل سطحي، أو أنه لا ينقح قصائده، أو ربما أنه أراد التجديد ورأى في التحلل من قواعد اللغة والشعر سمة تجديدية، والذي أرجحه هنا هو الاحتمال الأول؛ وهو أن الشاعر لا يعرف الأوزان معرفة كافية، ولا ريب أنه لا يُشترط في الشاعر أن يكون له معرفة بالأوزان. وكل ما تقدم يؤكد ما اتهمه به الدكتور طه حسين، غير أنه يجب الوقوف عند بعض ما قاله بشيء من التأنى، فمن ذلك:

1- قول الدكتور طه حسين بأن الشاعر يدافع عن ضعفه في اللغة والعروض بقوله (الرمل):

لست متي إن حسبت الشعر ألفاظا ووزنا
خالفت دربك دربي وانقضى ما كان منا
فانطلق عني لثلا تقنتني هما وحننا
واتخذ غيري رفيقا وسوى دنياي مغنى

وما أفهمه أن هذا ليس دفاعا عن ضعفه في اللغة والوزن، وإنما يريد الشاعر أن يقول بأن الشعر ليس ألفاظا ووزنا فحسب، وإلا لكانت المنظومات العلمية شعرا، فهي ألفاظ موزونة، ولا يعني أن الألفاظ والوزن ليسا مهمين في الشعر.

2- حديثه عن ثقل الدال الساكنة إذا وقعت رويًا ليس على إطلاقه، فالثقل في قصيدة الطين ناشئ عن كون الدال غير مردوفة، وقد ورد للشاعر ثلاث قصائد ساكنة الدال في الروي مع وجود الردف ولم تحمل أي ثقل (أبو ماضي، 1999، ص 166-171).

3- حديثه عن قصيدة (المجنون) حيث قال إن الشاعر جمع بين بحرین متباعدين في الطول والقصر والهدوء والاضطراب وهما الرجز والهزج، وأنه اختلط عليه الأمر بين الهزج ومجزوء الكامل، فأما عن تباعد البحرین فهذا واضح، وأما عن خلطه بين الهزج ومجزوء الكامل فغير صحيح، إذ تبدأ القصيدة بقوله (الرجز، الوافر)، (أبو ماضي، 1999، ص 308):

أطار عني النوم صوت في الدجى كأنه دمدمة الشلال

يصرخ والريح تردد الصدى في أذن الفضاء والتلال

يا ليل قف هنيئة قبالي

تر البرايا وأزّ الليالي

أنا الشادي أنا الباكي أنا العاري أنا الكاسي

أنا الخمرة والذن أنا الساقى أنا الحاسي

وهكذا إلى نهاية القصيدة، فالبيتان الأخيران ظاهرهما أنهما من الهزج، ويبدو أن البيتين اللذين توقف عندهما الدكتور طه حسين واعتقد وجود الخلط بسببهما هما قوله بعد عدة أبيات (الوافر)، (أبو ماضي، 1999، ص 309):

كأن الليل يوثقه بأغلال وأمّراس

ويضربُ جسمه العاري بسوط الظالم القاسي

بسبب تحول بعض تفاعيله من (مفاعيلن) إلى (مفاعلتن)، وهذا ينقله إلى مجزوء الوافر وليس مجزوء الكامل كما ذكر الدكتور طه حسين، وإذا كان أهل العروض يقررون أن أي قصيدة على وزن الهزج إذا تحرك الخامس في إحدى تفاعيلها - ولو في تفعيلة واحدة من القصيدة - فإن ذلك ينقل وزنها من بحر الهزج إلى مجزوء الوافر، وتعد جميع التفاعيل الأخرى معصوبة الخامس (مصطفى، 1974، ص 108)، فإذا كان الأمر كذلك فإن الشاعر لم يخلط بين البحور ولم يستعمل الهزج أصلاً في هذه القصيدة، بل نظمها على الرجز ومجزوء الوافر.

ويظهر مما تقدم من الإحصاءات للانتهاكات على المستويات الثلاثة المتقدمة عند الشاعر أنه لا يعرف دقائق الوزن والقافية وشروطهما إلا بشكل عام، وهو أمر ليس شرطاً في الشاعر، بيد أن إتقان ذلك يجعل الشعر أكثر موسيقى، وأبعد عن النشاز، وربما وقعت هذه الانتهاكات من الشاعر بقصد كسر الرتبة التي يحملها الشعر العمودي ورغبة في دعم القصيدة ببعض الإيقاعات الجديدة، بدليل كثرة ما لديه من القصائد منوعة البحور والقافية، مما يؤكد هذا التوجه عنده.

كما اتضح أن طه حسين – وإن وافقناه في بعض ما ذكر- قد بالغ فيما وصف به هذا الشاعر من أن لغته موعلة في الرداءة أو أنه اتخذ من ضعف اللغة والشعر مذهبًا.

الخاتمة:

- من خلال ما تم استعراضه في هذا البحث يمكن تلخيص نتائجه فيما يلي:
- 1- أن الشاعر محافظ من حيث الوزن على ما استعمله العرب من البحور؛ إذ لم يخرج منها على امتداد قصائده، وأنه يترجم إلى الإكثار من النظم على المجزوء من الأوزان.
 - 2- أنه من المحافظين في قوافيه؛ فهو يحترم ما فرضه القدماء على القافية من شروط، ويختار من حروف الروي ما كثر عندهم ويهمل ما أهملوه أو قل استعماله عندهم.
 - 3- يتجاوز الشاعر في انتهاكاته العروضية الزحافات المقبولة، إلى زحافات قبيحة حذر منها العروضيون؛ لما فيها من نشاز يفسد على السامع النظام الموسيقي للقصيدة.
 - 4- يقع الشاعر في كسور الوزن بنسبة ملحوظة؛ مما يشكل ظاهرة واضحة في شعره.
 - 5- يتجاوز الشاعر أيضًا المقبول من الضرورات الشعرية إلى ضرورات تؤثر على بنية الكلمة أو إعرابها فينصب المرفوع ويرفع المجزوم ويحذف بعض حروف الكلمة أو يحرك ساكنًا أو يسكن متحركًا بشكل يحيل المعنى ويفسده؛ مما يدل على أنه يتساهل في سلامة اللغة ما دام المعنى واضحًا.

المراجع

- أنيس، إبراهيم. (1988). *موسيقى الشعر* (ط.6). مكتبة الأنجلو المصرية.
- أنيس، إبراهيم. (1992). *الأصوات اللغوية*، مكتبة الأنجلو المصرية.
- أنيس، إبراهيم. (1994). *من أسرار اللغة* (ط.6). مكتبة الأنجلو المصرية.
- بدوي، أحمد أحمد. (1996). *أسس النقد الأدبي عند العرب*، دار نهضة مصر.
- برهومي، خليل. (1993). *إيليا أبو ماضي شاعر السؤال والجمال* (ط.3). دار الكتب العلمية.
- الجرجاني، القاضي. (د.ت). *الوساطة بين المتنبي وخصومه* (محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، تحقيق)، المكتبة العصرية.
- ابن جعفر، قدامة. (د.ت). *نقد الشعر* (محمد عبد المنعم خفاجي، تحقيق)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الجمعي، محمد بن سلام. (د.ت). *طبقات فحول الشعراء*، دار المدني.
- حسين، طه. (1981). *حديث الأربعمائة* (ط.11). دار المعارف.
- الخفاجي، ابن سنان. (1402). *سر الفصاحة* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الزركلي، خير الدين. (1999). *الأعلام* (ط.14). دار العلم للملايين.
- الزمرخري. (2009). *تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (خليل مأمون، تحقيق؛ ط.3)، دار المعرفة.



- عبد العزيز، ربيع. (1997). *ثقافة الشاعر دراسة في تراثنا النقدي* (ط.1). دار الفتح، الفيوم.
العكبري، أبو البقاء. (د.ت). *شرح ديوان المتنبي*، دار المعرفة.
العلولي، ابن طباطبا. (1985). *عيار الشعر* (عبد العزيز بن ناصر المانع، تحقيق)، دار العلوم.
فضل، صلاح. (1981). *ظواهر أسلوبية في شعر شوقي*، مجلة *فصول*، 1 (4)، 209-218.
القيرواني، ابن رشيق. (1981). *العمدة في محاسن الشعر وآدابه* (ط.5). دار الجيل.
أبو ماضي، إيليا. (1999). *المجموعة الكاملة* (ط.1). دار الفكر العربي.
المرزباني. (1995). *البيت في الموشح* (محمد حسين شمس الدين، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
مصطفى، محمود. (1974). *أهدى سبيل إلى علمي التخليل العروض والقافية* (ط.13). مكتبة محمد علي.
مواقي، عثمان. (1994). *في نظرية الأدب من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم* (ط.3). دار المعرفة الجامعية.

Arabic References

- Anīs, Ibrāhīm. (1988). *Mūsīqā al-shī'r* (6th ed.). Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
Anīs, Ibrāhīm. (1992). *al-aṣwāt al-lughawīyah*, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
Anīs, Ibrāhīm. (1994). *min Asrār al-lughah* (6th ed.). Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
Badawī, Aḥmad Aḥmad. (1996). *Usus al-naqd al-Adabī 'inda al-'Arab*, Dār Nahḍat Miṣr.
Barhūmī, Khalīl. (1993). *Īliyā Abū Māḍī shā'ir al-su'āl wa-al-jamāl* (3rd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
al-Jurjānī, al-Qāḍī. (N. D). *al-Wasāṭah bayna al-Mutanabbī wa-khuṣūmih* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, wa-'Alī Muḥammad al-Bajāwī, taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
Ibn Ja'far, Qudāmah. (N. D). *Naqd al-shī'r* (Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī, taḥqīq), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt.
al-Jamḥī, Muḥammad ibn Sallām. (N. D). *Ṭabaqāt fuḥūl al-shu'arā'*, Dār al-madanī.
Ḥusayn, Ṭāhā. (1981). *Ḥadīth al-Arbī'ā'* (11th ed.). Dār al-Ma'ārif.
al-Khafājī, Ibn Sinān. (1402). *Sirr al-faṣāḥah* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. (1999). *al-A'lam* (14th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
al-Zamakhsharī. (2009). *tafsīr al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl* (Khalīl Ma'mūn, taḥqīq ; 3rd ed.), Dār al-Ma'ārifah.
'Abd al-'Azīz, Rabī'. (1997). *Thaqāfat al-shā'ir dirāsah fī turāthinā al-naqḍī* (1st ed.). Dār al-Faḥḥ, al-Fayyūm.
al-'Ukbarī, Abū al-Baqā'. (N. D). *sharḥ Dīwān al-Mutanabbī*, Dār al-Ma'ārifah.
Al'lwly, Ibn Ṭabāṭabā. (1985). *'Iyār al-shī'r* ('Abd al-'Azīz ibn Nāṣir al-Mānī', taḥqīq), Dār al-'Ulūm.
Faḍl, Ṣalāḥ. (1981). *Zawāhir uslubīyah fī shī'r Shawqī*, *Majallat fuṣūl*, 1 (4), 209-218.
al-Qayrawānī, Ibn Rashīq. (1981). *al-'Umdah fī Maḥāsin al-shī'r wa-ādābuh* (5th ed.). Dār al-Jīl.
Abū Maḍī, Īliyā. (1999). *al-Majmū'ah al-kāmilah* (1st ed.). Dār al-Fikr al-'Arabī.



al-Marzubānī. (1995). *al-Bayt fī al-muwashshah* (Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Muṣṭafá, Maḥmūd. (1974). *Ahdá sabil ilá ‘Alamī al-Khalīl al-‘arūḍ wa-al-qāfiyah* (13th ed.). Maktabat Muḥammad ‘Alī.

Muwāfi, ‘Uthmān. (1994). *fī Naẓarīyat al-adab min Qaḍāyā al-shī‘r wa-al-nathr fī al-naqd al-‘Arabī al-qadīm* (3rd ed.). Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyah.





The Imperative Style in the Poetry of Abdul Razzaq Abdul Wahid: A Grammatical and Semantic Study

Salman Bin Ali Al-Amri*

S088s@hotmail.com

Abstract:

This study examines the imperative style in the poetry of the Iraqi poet Abdul Razzaq Abdul Wahid, focusing on its grammatical patterns and semantic characteristics. The research is divided into an introduction, a preface, two sections, conclusions, and recommendations. The first section, titled "Grammatical Patterns in the Imperative Style," explores the imperative forms, their meanings, and the syntactic roles they assume in various contexts. The second section, titled "Grammatical and Semantic Characteristics of the Imperative Style," highlights both the grammatical and semantic features of the imperative, analyzing how these dimensions are reflected through specific poetic examples. The study identifies 265 instances of the imperative style, mostly addressing individuals. Although the imperative "lā" (don't) represents a single grammatical form, the poet effectively employed it in four distinct styles, each with unique grammatical and semantic traits. These findings underscore Abdul Wahid's skillful use of the imperative style to convey nuanced meanings throughout his poetry.

Keywords: Grammatical Styles, Rhetorical Styles, Semantic Features, Imperative Style, Grammatical Characteristics.

* PhD Scholar in Language and Grammar, Department of Arabic Language and Literature, College of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Amri, Salman Bin Ali. (2024). The Imperative Style in the Poetry of Abdul Razzaq Abdul Wahid: A Grammatical and Semantic Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 388 -404.

© 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.



أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد دراسة نحوية دلالية

* سلمان بن علي العمري

S088s@hotmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة أسلوب النهي وإبراز أنماط التراكيب النحوية وخصائصها النحوية والدلالية، في شعر الشاعر العراقي عبد الرزاق عبد الواحد. ويتكون من مقدمة وتمهيد ومبحثين، والنتائج والتوصيات. أما البحث الأول، فعنوانه: الأنماط النحوية في أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، فتناول صيغة النهي واختصاصها ودلالاتها، والأنماط التي وردت فيها مع بيان موقعها الإعرابي في سياقها التركيبي، وأما المبحث الثاني، فعنوانه: خصائص أسلوب النهي النحوية والدلالية، وأبرز الخصيصة النحوية ثم أعقب بعدها الخصيصة الدلالية (البعد الدلالي) في الشاهد نفسه، وأحصى عدد مواضع أسلوب النهي في الأعمال الشعرية. وتوصل إلى نتائج، من أهمها: ورود أسلوب النهي في (265) مائتين وخمسة وستين موضعاً من شعره، يتصدرها مخاطبة المفردة. وعلى الرغم من أن أسلوب النهي تستعمل فيه صيغة واحدة (لا الناهية) إلا أن الشاعر استطاع أن يوظفها توظيفاً جيداً في شعره، حيث استعمل له أربعة أنماط وكل نمط فيه العديد من السمات والخصائص النحوية والدلالية المعتمدة، التي تنم عن حسن تصرف الشاعر في استعماله أسلوب النهي.

الكلمات المفتاحية: الأساليب النحوية، الأساليب البلاغية، السمات الدلالية، أسلوب النهي،

الخصائص النحوية.

* طالب دكتوراه في اللغة والنحو - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العمري، سلمان بن علي. (2024). أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد دراسة نحوية دلالية، الآداب
للدراستات اللغوية والأدبية، 6(4): 388-404.

© 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:

يمثل الشعر محورًا أساسًا في الدراسات اللغوية، وقد حظي بأهمية كبرى بعد القرآن الكريم في الاعتماد عليها أساسًا في التقعيد النحوي لدى العلماء والنحاة، وتعد دراسة الأساليب الطلبية من أهمها في الشعر، وهذه الأساليب تتطلب دراستها النحوية الاستعانة بعلم المعاني للكشف عن دلالة الأسلوب أو النمط الذي وقع عليه الاختيار، مما يدل على ارتباط علم المعاني بعلم النحو، وبيانها لا يكون إلا في سياق تركيبى منتظم، يُجمع فيه بين الدلالة والتركيب والنحوي؛ لذلك فإن الدمج بين الدلالة والتركيب هو من أفضل الوسائل في تحليل النص وبيان معانيه وتحديد أنماطه وصوره، ومن هنا جاءت دراستي للاشتغال على مدونة شعرية للشاعر العراقي عبد الرزاق عبد الواحد (آل طعمة، 2002، ص 211؛ عبد الواحد، 2024: 5/1-16)، جُمعت فيها جلّ أعماله الشعرية، هي: (الأعمال الشعرية)، التي أحصيت فيها عدد مواضع أسلوب النبي؛ إذ ستكون هذه الدراسة تحليلًا لأسلوب النبي في شعر عبد الرزاق نحويًا وربطها دلاليًا. وتكمن أهمية الدراسة في الآتي:

- 1- أن هذه الدراسة هي الأولى -حسب اطلاعي- التي تتناول أسلوبًا من الأساليب الطلبية وهو (النبي) في شعر الشاعر.
 - 2- أن هذه الدراسة ستكشف عن الدلالات المتنوعة لأسلوب النبي في شعر هذا الشاعر، مع ربطها بالجانب النحوي.
- وتهدف هذه الدراسة إلى دراسة أسلوب النبي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، وإبراز أنماط التراكيب النحوية وخصائصها النحوية والدلالية.
- ومن خلال بحثي عن دراسات سابقة تناولت شعر الشاعر عبد الرزاق دراسة نحوية دلالية؛ لم أجد غير دراسة نحوية واحدة، تختلف عن دراستي لشعره، وبعض الدراسات الأدبية التي لم تتعرض للجوانب النحوية، منها:
- 1- "أسلوب التعجب في الأعمال الكاملة للشاعر عبد الرزاق عبد الواحد"، وهذه الدراسة رسالة علمية حصلت بها الطالبة: فوزية موسى على درجة الماجستير من جامعة محمد خيضر - بسكرة - عام 1435هـ - 2014م، وهدفت هذه الدراسة إلى رصد الأنماط التركيبية لأسلوب التعجب وصوره في الأعمال الكاملة للشاعر عبد الرزاق عبد الواحد.
 - 2- "جمالية المفارقة في شعر عبد الرزاق عبد الواحد -دراسة من منظور أسلوبية التلقي-"، وهذه الدراسة رسالة علمية حصلت بها الطالبة: صليحة سبقاق على درجة الماجستير من جامعة محمد أمين دباغين - سطيف 2 - عام 2015م، وهدفت هذه الدراسة إلى عرض مظاهر المفارقة وآليات

الكتابة الشعرية لدى عبد الرزاق عبد الواحد، واستعراض أبرز أشكالها في شعره مع الكشف عن الآليات التي تجلت من خلالها تلك المفارقة.

3- "جمالية التماسك الإيقاعي في مرثي عبد الرزاق عبد الواحد قصيدة في رحاب الحسين نموذجاً"، وهذه الدراسة بحث علمي منشور في مجلة بحوث في اللغة العربية، جامعة أصفهان، المجلد 13، العدد 25، 2021م، للدكتور: دانا دبور، وهدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن أهم الجماليات في إيقاع قصيدة "في رحاب الحسين".

4- "الأثر الديني في شعر عبد الرزاق عبد الواحد"، وهذه الدراسة بحث علمي منشور في المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 20، 2021م، لمحمد حسون نهاي، وهدفت هذه الدراسة إلى رصد الأثر الديني في شعر عبد الرزاق عبد الواحد.

وقد اهتم الكثير من الباحثين والدارسين بالجملة الطلبية، وهي من الأساليب المهمة في اللغة العربية والجديرة بالاعتناء والاهتمام، لكن هناك من عزف عن دراسة أنماط الجملة العربية وأساليبها بحجة أنها تتبع علم المعاني. والباحث في الجملة العربية يتوجب عليه النظر في الأساليب الطلبية التي تعنى بالجوانب النحوية أيضاً، وترتبط بالمعنى ارتباطاً وثيقاً، وقد أشار إلى أهمية ذلك عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم التي أوجدها في كتابه (دلائل الإعجاز)، والهدف منها هو معرفة مدى انتظام دلالة هذا اللفظ في سياق تركيب محدد، أي أن دلالة الكلمة ترتبط بالتركيب النحوي المنتظمة فيه؛ لذلك فإن الدمج بين الدلالة والتركيب النحوي من أفضل الوسائل في تحليل النص وبيان معانيه وتحديد أنماطه وصوره.

واستوت هذه الدراسة على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، تلتهما خاتمة تضمنت أبرز النتائج والتوصيات، ثم قائمة المصادر والمراجع.

أما التمهيد: فيه التعريف بالأسلوب الإنشائي وأنواعه، وتعريف مفهوم الطلب، ثم التعريف بأسلوب النبي عند النحويين والبلاغيين، وأراؤهم نحوه.

أما المبحث الأول: الأنماط النحوية في أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، فسيتناول صيغة النهي والأنماط التي وردت فيها، مع بيان مواقعها الإعرابية.

والمبحث الثاني: خصائص أسلوب النهي النحوية والدلالية في شعر عبد الرزاق عبد الواحد.

التمهيد:

يعد الأسلوب الطلبي أحد الأساليب الإنشائية، والإنشاء قسيم الخبر، وهو مصطلح بلاغي، وتناوله في هذه الدراسة سيكون تناولاً نحوياً دلاليًا.

وإنشاء لغة: إيجاد الشيء (الجرجاني، 2003، ص42). وفي لسان العرب ورد بمعنى: الابتداء والجعل والخلق والارتفاع والوضع (ابن منظور، 2003).



واصطلاحًا: يطلق عند أهل العربية على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، ويقابله الخبر (البستاني، 1977). وقال صاحب الطراز: "هو استدعاء أمر غير حاصل ليحصل" (العلوي، 1995، ص 530).

وقال القزويني: "ووجه الحصر أن الكلام إما خير أو إنشاء؛ لأنه إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه، أو لا يكون لها خارج، الأول الخبر، والثاني الإنشاء" (القزويني، 1985: 85/1).
 "فالإنشاء إذن هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه" (عتيق، 2009، ص 69).

إذن فالأساليب التي نزاولها في الكلام؛ إنما تنحصر في قسمين اثنين: أساليب خيرية، وأساليب إنشائية، "ووجه الحصر في ذلك: أن الكلام إن احتمل الصدق والكذب لذاته، بحيث يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، سمي كلامًا خبريًا. والمراد بالصادق ما طابقت نسبة الكلام فيه الواقع، وبالكاذب ما لم تطابق نسبة الكلام فيه الواقع. وإن كان الكلام بخلاف ذلك، أي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، ولا يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب؛ لعدم تحقق مدلوله في الخارج وتوقفه على النطق به؛ سمي كلامًا إنشائيًا (هارون، 2001، ص 13).

وتنقسم الأساليب الإنشائية إلى قسمين: الإنشاء الطلبي: وهو ما يستلزم مطلوبًا ليس حاصلًا وقت الطلب، ويشتمل على أنواع، منها: الأمر، والنهي، والتمني، والاستفهام، والنداء، والدعاء، والعرض، والتحضيز، والإنشاء غير الطلبي: وهو ما لا يستلزم مطلوبًا حاصلًا وقت الطلب، ويشتمل على أنواع، منها: المدح والذم، وأفعال التعجب، وأفعال المقاربة، وصيغ العقود، والقسم، وربّ، وكلم الخيرية، ونحو ذلك (هارون، 2001، ص 13؛ عتيق، 2009، ص 70، 71، واصل، 2020).

والطلب لغةً: طلبت الشيء أطلبه. وهو محاولة وجدان الشيء وأخذه، وطلب الشيء يطلبه طلبًا وطلب إليّ طلبًا: رغب (ابن فارس، 1991، ص 213، وابن منظور، 2003).

وفي الاصطلاح: ما تأخر وجود معناه عن وجود لفظه (ابن هشام، 2004، ص 49؛ وعتيق، 2009، ص 74).
 وأسلوب النهي من الأساليب الطلبية، فالنهي في اللغة: "خلاف الأمر. نهاه ينهاه نهياً فانتهى، وتناهى: كفف" (ابن منظور، 2003).

وفي الاصطلاح عند النحويين، النهي نفي الأمر، قيل فيه: "وهو قول القائل لمن دونه: لا تفعل" (الجرجاني، 2003، ص 243)، ويقول سيويه: "إنّ (لا تُضربُ) نفيّ لقوله: (اضربُ)" (سيويه، 1988: 36/1). ويقول ابن السراج: "إذا قلت: (فُعمُ) إنّما تأمره بأن يكون منه قيام، فإذا نهيت فقلت: (لا تَقمُ) فقد أردت منه نفي ذلك، فكما أنّ (الأمر) يراد به الإيجاب، فكذلك (النهي) يراد به النفي (ابن السراج، 1985: 157/2)، فالنهي: "هو طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء" (هارون، 2001، ص 14).

النهي اصطلاحًا عند البلاغيين: يحدده السكاكي بقوله: " (والنهي) محذوٌّ به حذو (الأمر) في أن أصل استعمال (لا تفعل) أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور " (السكاكي، 1987، ص 320).
فالبلاغيون يشترطون في تسمية (النهي) أن يكون على وجه الاستعلاء، وأضاف إليه بعضهم شرط الإلزام، ف قيل في النهي: "هو طلب الكف عن الفعل أو الامتناع عنه على وجه الاستعلاء والإلزام" (عتيق، 2009، ص 83).

وإن فُقد شرط الاستعلاء في النهي عند البلاغيين؛ واستعمل على سبيل التضرع إلى الله سُعي دعاءً، وإذا استعمل على سبيل المساواة في الرتبة سُعي التماسًا، وهذا ما أكده السكاكي بقوله: "فإن صادف ذلك- يقصد الاستعلاء- أفاد الوجوب وإلا أفاد طلب الترك فحسب، ثم إن استعمل على سبيل التضرع، كقول المبتهل على الله: (لا تكلي على نفسي) سعي (دعاءً)، وإن استعمل في حق المساوي الرتبة لا على سبيل الاستعلاء سعي (التماسًا)" (السكاكي، 1987، ص 320).

وطلب ترك الفعل عند النحويين يسمّى (نهيًا) سواءً أكان على سبيل الاستعلاء، أم كان على سبيل الدعاء، أو الالتماس، يقول الأسترابادي: "إن قولك: (لا تؤاخذني) في نحو: (اللهم لا تؤاخذني بما فعلت) نهيٌ في اصطلاح النحاة، وإن كان دعاءً في الحقيقة" (الأسترابادي، 1987: 4/ 124)، وعلّة ذلك أن "معنى (طلب ترك الفعل)، له صيغةٌ واحدة هي صيغة (لا تفعل)، سواءً أكانت مستعملة من الأعلى إلى الأدنى، أم من المثل إلى المثل، أم من الأدنى إلى الأعلى، وبالتالي فليس صحيحًا القول بأن صيغة (لا تفعل) مستعملة في معنى (الدعاء) أو (الالتماس) حقيقةً، وإنما الصحيح أن يُعدّ ما استعملت فيه صيغة النهي مجازًا" (الأوسي، 1988، ص 468).

ويتبيّن مما سبق أن هناك تداخلًا بين أسلوبَي الأمر والنهي، فقد ذُكر النهي مقرونًا بالأمر، فالأمر وإن جاء طلبًا للفعل، والنهي وإن جاء طلبًا للترك؛ فإنهما أسلوبان لا ينفصل بعضهما عن بعض، يقول سيويوه: "هذا باب الأمر والنهي... لأن الأمر والنهي إنما هما للفعل، ولا يقعان إلا بالفعل، مضمّرًا أو مظهرًا" (سيويوه، 1988: 1/ 37)، ويؤكد هذا الاقتران قول المبرد: "اعلم أن الطلب من النهي بمنزلته من الأمر، يجري على لفظه كما يجري على لفظ الأمر" (المبرد، دت: 2/ 135).

المبحث الأول: الأنماط النحوية في أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد

للهي صيغة واحدة (لا تفعل)، وهي الفعل المضارع المقرون بـ(لا) الناهية، التي يطلب بها الكف عن الفعل، يقول السكاكي: "للهي حرف واحد وهو (لا) الجازم، في قولك: (لا تفعل)" (السكاكي، 1987، ص 320)

ويأجماع النحاة، (لا) الناهية مختصة بالدخول على الفعل المضارع، وتقوم بجزمه، نصّ على هذا سيويوه بقوله: "باب ما يعمل في الأفعال فيجزمها، وذلك: لم، ولما، واللام التي في الأمر، وذلك قولك:

(ليفعل)، و(لا) في النهي، وذلك قولك (لا تفعل)؛ فإنما هما بمنزلة (لم) (سيبويه، 1988: 8/3؛ المبرد، د.ت: 134/2؛ ابن هشام، 1383: 84؛ المرادي، 1983، ص 300).

وعن اختصاص (لا) الناهية بالفعل المضارع فقط دون غيره من الأفعال، يقول سيبويه: "واعلم أن حروف الجزم لا تجزم إلا الأفعال، ولا يكون الجزم إلا في هذه الأفعال المضارعة للأسماء، كما أن الجر لا يكون إلا في الأسماء" (سيبويه، 1988: 9/3).

ودلالة زمن الفعل المضارع المجزوم بـ (لا) الناهية، هي الاستقبال، يقول ابن هشام: "(لا) تكون موضوعة لطلب الترك، وتختص بالدخول على المضارع، وتقتضي جزمه واستقباله" (ابن هشام، 2006: 1/273)، ويؤكد هذا القول ما نصَّ عليه المالمقي أيضًا: "و(لا) هذه تُخْلِصُ الفعل المضارع للاستقبال؛ لأنها نقيضةٌ لـ (تفعل) المُخْلِصة للحال، فإن قلت: (لا تفعل الآن) فعلى معنى تقريب المستقبل إلى الحال، كما تقول: (لتفعل الآن)" (المالمقي، 1985، ص 339-340).

والصحيح في (النهي) كما يرى الأوسي: "أنه لا يدل على زمن يُلتبس فيه الفاعل بالفعل، وإنما هو مجرد صيغة يُطلب بها من المُخاطَب الكف عن الفعل، كما أن (الأمر) صيغة يُطلب بها من المُخاطَب القيام بالفعل" (الأوسي، 1988، ص 471).

وفي شعر عبد الرزاق عبد الواحد وردت صيغة النهي (لا تفعل) بأنماط مختلفة، وتفصيلها في الآتي:

- النمط الأول: نهي المفرد المذكر المخاطب:

كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 34/1):

لا تخف لا تخف بُني فذا جَدُّكَ يركاك مثلما قد رعاني

سوف يروي لك الأقايص في الليل عن الذئب، وابنة السلطان

في هذا الموضع وقعت (لا تخف) فعلاً مضارعاً مجزوماً، وعلامة جزمه السكون، والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره (أنت)، و (لا تخف) الثانية: توكيد لفظي. وما بعدها (بني) جملة ندائية محذوف منها حرف النداء.

وقوله (عبد الواحد، 2024: 59/1):

لا تعربد.. لستُ أجهل من أكوُن

إني أحاول دون جدوى أن لأقرّ أو أنام

وفي قوله (عبد الواحد، 2024: 61/1):

لا تكتئب.. سيجيئ بعدك فهو يسعل في جنون

بل هم جميعاً يسعلون



في هذا الموضوع وقع الفعل في كل من (لا تعرب) و(لا تكتئب) فعلاً مضارعاً مجزوماً، وعلامة جزمه السكون، والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره: (أنت). وما بعد (لا تعرب) (لست أجهل..). جملة اسمية مكونة من (ليس واسمها وخبرها)، وما بعد (لا تكتئب) جملة فعلية (سيجيئ) مكونة من (الفعل المضارع المسبوق بالسين الدال على المستقبل القريب وفاعله الضمير المستتر).
كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 54/1):

لا تخشَ يا طفلي الصغير، إنها السماء
ألا ترى المطر؟

في هذا الموضوع وقعت (لا تخش) فعلاً مضارعاً مجزوماً بحذف حرف العلة، والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره: (أنت). وما بعدها (يا طفلي) جملة ندائية.
- النمط الثاني: نهي المفردة المؤنثة المخاطبة:
كما في قوله (عبد الواحد، 2024: 97/1):

لا ترهبي صرخة العبد الفناء فما
تفنى الحياة، وإن خانتك أحياناً

في هذا الموضوع، وقعت (لا ترهبي) فعلاً مضارعاً مجزوماً ب(لا الناهية)، وعلامة جزمه حذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، و(ياء) المخاطبة: ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل. وصرخة: مفعولٌ به منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف، والعبد: مضاف إليه مجرور وعلامة جره الكسرة الظاهرة على آخره.
وقوله (عبد الواحد، 2024: 99/1):

لا تخمدي النار عنها فالقنال دمٌ يُرغي ويزيد تياراً بتيارٍ
لا تخمدي النار حتى يهدأ الواري أو يستحيل كهوقاً صدرها العاري

في هذا الموضوع (لا تخمدي) جاءت مكررة، وقد وقعت: فعلاً مضارعاً مجزوماً ب(لا الناهية)، وعلامة جزمه حذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، و(ياء) المخاطبة: ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل. والنار: مفعولٌ به منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره.
وقوله (عبد الواحد، 2024: 117/1):

أنا لا أزال فلا تظني
أني بغيرك لا أغني

.....



فلا تندي ما مات مني

في هذا الموضوع وقع الفعل في كل من (لا تظني) و (لا تندي) فعلاً مضارعاً مجزوماً بـ(لا الناهية)؛ لأنه من الأفعال الخمسة، و(ياء) المخاطبة: ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل.

- النمط الثالث: نهي المثني المذكر المخاطب:

كما في قوله (عبد الواحد، 2024: 89-99):

فلا تكونا أنتما السيف الذي يضربه

ولا تكونا أنتما الرمل الذي يشربه

في هذا الموضوع (لا تكونا) جاءت مكررة، وقد وقعت، فعلاً مضارعاً مجزوماً، وعلامة جزمه حذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، و(الألف) ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع اسم (كان)، وما بعدها (أنتما السيف الذي...، أنتما الرمل الذي...) جملة اسمية مكونة من المبتدأ والخبر، في محل نصب خبر كان.

- النمط الرابع: نهي جماعة الذكور المخاطبة (عبد الواحد، 2024: 99/1):

كما في قول الشاعر:

لا تستثيروا الضرام

ولا تريقوا الدماء

في هذا الموضوع (لا تستثيروا) و(لا تريقوا)، كلاهما فعلاان مضارعان مجزومان بـ(لا الناهية)، وعلامة جزمه حذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، و(الواو) ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل، و(الضرام والدماء): مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره.

وقوله (عبد الواحد، 2024: 288/3):

لا تأذنوا لسواي في الرياح تجرحها

لها من الجسم في الشرقين ألدنهُ

.....

لا تأذنوا لعيول الرياح يقطع من

هذا الهديل الذي تبقى تدننه

في هذا الموضوع (لا تأذنوا) جاءت مكررة، وقد وقعت فعلاً مضارعاً مجزوماً بـ(لا الناهية)، وعلامة جزمه حذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة. وما بعدها (لسواي، لعيول الرياح) جار ومجرور، وهي مضاف، وما بعدها مضاف إليه.

- النمط الخامس: نهي المفرد المذكر الغائب

كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 321/1):

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا..

تجهل الأصنام

تأكل خيلنا، ورماحنا،

تجتربنا وتنام..

في هذا الموضوع (لا يجهلن...) وقعت فعلاً مضارعاً مبنياً على الفتح؛ لاتصاله بنون التوكيد المخففة من الثقيلة، في محل جزم لأنه سبق بلا الناهية، والنون حرف مبني على السكون لا محل له من الإعراب، و(أحد): فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة.

المبحث الثاني: خصائص أسلوب النهي النحوية والدلالية في شعر عبد الرزاق عبد الواحد

يعرف النهي بأنه خلاف الأمر، وقد جاء مقروناً بالأمر عند النحاة، فالطلب من النهي بمنزلة الأمر، إلا أنه يختلف معه في الصيغة، فللنهي صيغة واحدة، وهي المضارع المقرون ب(لا) الناهية (لا تفعل) مع تعدد أنماطها، بينما الأمر يتميز بتعدد صيغه وتعدد أنماط هذه الصيغ، ويختلف النهي عن الأمر في دلالاته الصريحة، فالأمر دالٌّ على الطلب، والنهي دالٌّ على الكف والمنع،

ويتفق معه في خروجه عن معناه الحقيقي، وقد يخرج النهي عن معناه الحقيقي للدلالة على معان أخرى تستفاد من السياق، وقرائن الأحوال، منها (عتيق، 2009، ص 84-88): الدعاء، والالتماس، والنصح والإرشاد، والتوبيخ، والتهديد، ونحوها.

وقد ورد أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد في أعماله الشعرية، في نحو: (265) مائتين وخمسة وستين موضعاً، منها (103) مائة وثلاثة مواضع لمخاطبة المفردة المؤنثة، و(100) مائة موضع لمخاطبة المفرد المذكر، وموضعان لمخاطبة المثنى المذكر، و(60) ستون موضعاً لمخاطبة جماعة الذكور.

وقد جاء أسلوب النهي للمخاطبة المؤنثة في مقدمة مواضع النهي في الأعمال الشعرية لعبد الرزاق عبد الواحد، وتلاه المخاطب المفرد؛ لأن الشاعر يميل في شعره جميعه إلى التجارب الذاتية فتراه تارة يتحدث عن نفسه، وتارة أخرى يتحدث عن أهله، وتارة ثالثة يخاطب محبوبته، وتغلب عليه التجارب العاطفية في مخاطبة الأنثى في الكثير من أشعاره.

والجدول التالي يبين إحصاءات أسلوب النهي عند عبد الرزاق عبد الواحد:

ملاحظات	عدد المواضيع	صيغة النهي
	103	لمخاطبة المفردة المؤنثة
	100	لمخاطبة المفرد المذكر
	60	لمخاطبة جماعة الذكور
	2	لمخاطبة المثنى المذكر

ويختص أسلوب النهي بدخول (لا) الناهية على الفعل المضارع، فتجزمه وتمحضه للاستقبال، يقول المرادي: "وأما (لا) الناهية فحرف، يجزم الفعل المضارع، ويخلصه للاستقبال، نحو: (لا تخافي ولا تحزني) [القصص: 7]، وترد للدعاء، نحو: (لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) [البقرة: 286] (المرادي، 1983، ص 300).

ويختص أيضاً بأنه يقع على فعلي مخاطب والغائب، يقول المبرد: "فأما حرف النهي فهو (لا) وهو يقع على فعل الشاهد والغائب، وذلك نحو قولك: لا يقيم زيد، ولا تقم يا رجل، ولا تقومي يا امرأة. فالفعل بعده مجزوم به" (المبرد، د.ت: 134/2).

وقد تقع على فعل المتكلم، جاء ذلك عند ابن هشام، في قوله: "من أوجه (لا) أن تكون موضوعةً لطلب التزك وتختص بالدخول على المضارع.... سواء كان المطلوب مُخاطبًا، نحو: (لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) (سورة الممتحنة، الآية: 1). أو غائبًا، نحو: (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) [آل عمران: 28]، أو متكلمًا، نحو: (لا أرينك ههنا)" (ابن هشام، 2006: 1/273).

و(لا) الناهية: "الأكثر أن يكون المنهي بها فعل الغائب والمخاطب" (السيوطي، 2001: 4/310)، ومجيئها على فعل المتكلم نادر، ذكر هذا السيوطي، حيث قال: "وجزم فعل المتكلم بها قليل جداً" (السيوطي، 2001: 4/310).

ولا يجوز الفصل بين (لا) ومعمولها، إلا في قليل الكلام، وعند الضرورة، نحو: (لا اليوم تضرب زيداً) (أبو حيان، 1998: 4/1858؛ السيوطي، 2001: 4/311).

وفي هذه الدراسة سيكون هناك إبراز لأهم الخصائص النحوية والدلالية، التي ظهرت في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، وذلك من خلال تبين الخصيصة النحوية، ثم يعقبها إظهار الخصيصة الدلالية إن كان المعنى خرج عن حقيقته.

ومن أبرز هذه الخصائص النحوية والدلالية التي وردت في شعره، ما يأتي:

1. جزمه الفعل المضارع المقرون بـ(لا) الناهية على السكون، إذا أسند إلى المخاطب المفرد، وكان صحيح الآخر.

كما في قوله (عبد الواحد، 2024: 1/34):

لا تخف لا تخف بُنَيَّ فذا جَدُّكَ يركاك مثل ما قد رعاني
سوف يروي لك الأفاصيصَ في الليل عن الذئب، وابنة السلطان.

وقوله (عبد الواحد، 2024: 1/59):

لا تعربد... لستُ أجهل من أكوُن

إني أحاول دون جدوى أن أقرّ وأن أنام

وقوله (عبد الواحد، 2024: 61/1):

لا تكتئب.. سيجي بعدك فهو يسعل في جنون

بل هم جميعاً يسعلون....

وردت الأفعال (لا تخف، لا تعربد، لا تكتئب)، مسندةً إلى المخاطب المفرد، وكانت صحيحة الآخر؛ فجزمت بالسكون.

أما البعد الدلالي في قوله: "لا تخف"، فقد خرج فيه المعنى إلى بث الطمأنينة وإظهار الحب والرحمة للطفل، فالأم هنا تخاطب طفلها، وتظهر حياءً لابنها الوحيد، ولم تكتف باستعمال النهي لبيان حياءً واحتوائها لولدها، بل أشارت إلى أن جده لأمه يوليه رعايته كما يرهاها.

وجاء البعد الدلالي في قوله: "لا تعربد...." لبيان السخرية من المخاطب من جهة، والفخر بذاتها من جهة أخرى، فالشاعر هنا يتحدث على لسان إنسان جعل نفسه تكلمه وتخاطبه، وتناه عن العريضة (أي الإساءة)، وتبين له مكانتها الرفيعة، بقولها: "لست أجهل من أكون"، وفي قوله: "لا تكتئب"، خرج النهي إلى معنى الحث والنصح؛ حيث يخاطب الشاعر صاحبه وينصحه بعدم الاكتئاب.

2. جزم الفعل المضارع المقرون بـ (لا) الناهية، على حذف حرف العلة، إذا كان مسنداً إلى المخاطب المفرد، وكان معتل الآخر.

كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 54/1):

لا تخشَ يا طفلي الصغير، إنها السماء

ألا ترى المطر؟

ورد الفعل المضارع (لا تخش)، مسنداً إلى المخاطب المفرد، وكان معتل الآخر، فجزم بحذف حرف العلة.

أما البعد الدلالي للنهي في (لا تخش)، فقد خرج لإظهار اهتمام الأم بطفلها ومدى حرصها عليه، وبث الأمان والأمان في قلبه، فالشاعر يخاطب الطفل على لسان أمه.

3. جزم الفعل المضارع المقرون بـ (لا) الناهية، على حذف النون، إذا كان مسنداً إلى المخاطب المثنى المذكور.

كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 89-90/2):

فلا تكونا أنتما السيف الذي يضربه

ولا تكونا أنتما الرمل الذي يشربه

ورد الفعل المضارع (تكونا)، مسندًا إلى المخاطب المثني المذكر، وكان من الأفعال الخمسة، فجزم بحذف النون.

أما البعد الدلالي للنهي في قوله: "فلا تكونا..."، فقد خرج إلى معنى التحذير والنصح، وفيه تخاطب الأم ابنا زوجها، وتنهاما عن أن يتحوला إلى السيف الذي يضرب فتسيل به الدماء، أو إلى الرمل الذي يشرب هذه الدماء.

4. جزم الفعل المضارع المقرون ب(لا) الناهية، على حذف النون، إذا كان مسندًا إلى ياء المخاطبة للمفردة المؤنثة.

كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 97 / 1):

لا ترهبي صرخة العبد الفناء فما

تفنى الحياة، وإن خانتك أحيانًا

ورد الفعل المضارع (لا ترهبي)، مسندًا إلى ياء المخاطبة للمفردة المؤنثة، وكان من الأفعال الخمسة، فجزم بحذف النون.

أما البعد الدلالي للنهي في قوله: "لا ترهبي..."، فقد خرج لمعنى النصح والإرشاد، فالشاعر هنا يخاطب الحرب، وينصحها بعدم التوقف، والاستمرار، ولا ترهب من صراخ الموت، فكل الناس إلى فناء، وبقاء الحياة ما بقيت كرامة الإنسان.

وقوله (عبد الواحد، 2024: 99 / 1):

لا تخمدي النار عنها فالقنال دمٌ يُرغي ويـزيد تيارًا بتيارٍ

لا تخمدي النار حتى يهدأ الواري أو يستحيل كهوفاً صدرها العاري

ورد الفعل المضارع (لا تخمدي)، مسندًا إلى ياء المخاطبة للمفردة المؤنثة، وكان من الأفعال الخمسة، فجزم بحذف النون.

أما البعد الدلالي للنهي في قوله: "لا تخمدي..."، فقد خرج لمعنى التحذير والنصح، فالشاعر يخاطب الحرب ويحذرهما من أن تخمد في أسلوب متكرر، حتى يكف الواري للنار عن ظلمه.

وقوله (عبد الواحد، 2024: 117 / 1):

أنا لا أزال فلا تظني

أني بغيرك لا أغني

.....

فلا تندبي ما مات مني

ورد الفعل المضارع (لا تظني) و(لا تندبي) مسندًا إلى ياء المخاطبة للمفردة المؤنثة، وكان من الأفعال الخمسة، فجزم بحذف النون.

أما البعد الدلالي للنهي في قوله: "لا تظني...، ولا تندبي.."، فقد خرج لمعنى الثقة بالنفس، فالشاعر يخاطب محبوبته، ويشير إلى أن فقدتها لم يؤثر عليه، فهو لا يزال مستمرًا في الحياة وكل ما فيها أهله وداره. 5. جزم الفعل المضارع المقرون بـ (لا) الناهية، بحذف النون، إذا كان مسندًا إلى واو الجماعة لمخاطبة جماعة الذكور.

كما في قول الشاعر (عبد الواحد، 2024: 99/1):

لا تستثيروا الضرام ولا تريقوا الدماء
الأرض بنت السلام وللشعوب الإخاء

ورد الفعل المضارع (لا تستثيروا) و(لا تريقوا)، مسندًا إلى واو الجماعة لمخاطبة جماعة الذكور، ولما كان من الأفعال الخمسة، فقد جزم بحذف النون.

أما البعد الدلالي للنهي في (لا تستثيروا، ولا تريقوا)، فقد خرج لمعنى التهديد، فالشاعر يخاطب الظلمة والطواغيت في البلدان، بألا يشعلوا النيران من جديد ويريقوا الدماء بظلمهم؛ فالأرض للسلام والإخاء.

وقوله (عبد الواحد، 2024: 288/3):

لا تأذنوا لسواي الرياح تجرحها
لها من الجسم في الشرقين ألدنهُ
لا تأذنوا لعويل الرياح يقطع من
هذا الهديل الذي تبقى تدندنهُ

ورد الفعل المضارع (لا تأذنوا)، مسندًا إلى واو الجماعة لمخاطبة جماعة الذكور، وكان من الأفعال الخمسة، فجزم بحذف النون.

أما البعد الدلالي للنهي في قوله: (لا تأذنوا)، فقد خرج إلى معاني التحذير والنصح وإظهار الحب، وفيه يخاطب الشاعر أهل دمشق وينهاهم بألا يسمحوا لسواي الرياح وعويلها أن تحدث فيهم أثرًا وجرحًا غائرًا.

النتائج:

توصل البحث إلى:

1- ورد أسلوب النهي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد في (265) مائتين وخمسة وستين موضعًا.

- 2- ورد أسلوب النهي مع المفردة المؤنثة المخاطبة في (103) مواضع، وهو الأكثر استعمالاً.
- 3- ورد أسلوب النهي مع المفرد المذكر المخاطب في (100) موضع.
- 4- ورد أسلوب النهي مع جمع الذكور المخاطبين في (60) موضعاً.
- 5- ورد أسلوب النهي مع المثنى المذكر المخاطب في موضعين.
- 6- جاء أسلوب النهي للمخاطبة المؤنثة في مقدمة مواضع النهي في الأعمال الشعرية لعبد الرزاق عبد الواحد، وتلاه المخاطب المفرد؛ لأن الشاعر يميل في شعره جميعه إلى التجارب الذاتية فنراه تارة يتحدث عن نفسه، وتارة أخرى يتحدث عن أهله، وتارة ثالثة يخاطب محبوبته، وتغلب عليه التجارب العاطفية في مخاطبة الأنثى في الكثير من أشعاره.
- 7- الأكثر في (لا) الناهية، أن يكون المنهي بها فعل الغائب والمخاطب، ومجيئها على فعل المتكلم نادر.
- 8- تنوعت الدلالة عند الشاعر في أسلوب النهي، وخرجت إلى معانٍ متعددة، منها: التحذير، والتهديد، والنصح والإرشاد، والثقة بالنفس، وإظهار الحب، والرحمة، والفخر، والسخرية.

التوصيات:

- 1- ضرورة العناية بدراسة الأساليب الطلبية وغير الطلبية وتطبيقها على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأعمال الشعرية في العصور الأدبية المختلفة.
- 2- شعر عبد الرزاق عبد الواحد على الرغم من غزارته فإنه لم يدرس بشكل أوسع في الكثير من الجوانب اللغوية والبلاغية وفق المناهج النقدية الحديثة؛ لذا أوصي الدارسين في مجال اللغة العربية بمعالجة شعره؛ كي تضاف تلك الدراسات التطبيقية إلى المكتبة العربية.

المراجع:

- الأسترابادي، رضي الدين. (1987). شرح الرضي على الكافية (يوسف حسن عمر، تحقيق). جامعة قاربونس.
- الأوسي، قيس إسماعيل. (1988). أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين. المكتبة الوطنية ببغداد.
- البستاني، بطرس. (1977). محيط المحيط. مكتبة لبنان ومؤسسة جواد للطباعة.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (2003). كتاب التعريفات (ط.2). دار الكتب العلمية.
- أبو حيان، محمد بن علي بن يوسف الأندلسي. (1998). ارتشاف الضرب من لسان العرب (رجب عثمان، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الخانجي.
- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي. (1985). الأصول في النحو (عبد الحسين الفتلي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد. (1987). مفتاح العلوم (ط.2). منشورات المكتبة العلمية.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. (1988). الكتاب (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.3). مكتبة الخانجي.



- السيوطي، جلال الدين. (2001). *ممع الهوامع في شرح جمع الجوامع* (عبد العال سالم مكرم، وعبد السلام هارون، تحقيق). عالم الكتب.
- آل طعمة، سلمان هادي. (2002). *رواد الشعر الحر في العراق* (ط.1). دار البلاغة.
- عبد الواحد، عبد الرزاق. (2012). *الأعمال الشعرية* (ط.1). دار سطور.
- عتيق، عبد العزيز. (2009). *علم المعاني* (ط.1). دار النهضة العربية.
- العلوي اليمني، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم. (1995). *كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. (1991). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.1). دار الجيل.
- القزويني، الخطيب. (1985). *الإيضاح في علوم البلاغة* (ط.6). دار الكتاب اللبناني.
- المالقي، أحمد بن عبد النور. (1985). *رصف المياني في شرح حروف المعاني* (أحمد محمد الخراط، تحقيق؛ ط.2). دار القلم.
- المبرد، محمد بن يزيد. (د.ت). *المقتضب* (محمد عبد الخالق عظمة، تحقيق). عالم الكتب.
- المرادي، الحسن بن قاسم. (1983). *الجنى الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، تحقيق؛ ط.1). منشورات دار الآفاق.
- ابن منظور. (2003). *لسان العرب* (عامر أحمد حيدر؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- هارون، عبد السلام محمد. (2001). *أساليب الإنشائية في النحو العربي* (ط.5). مكتبة الخانجي.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف جمال الدين الأنصاري. (1383). *شرح قطر الندى وبل الصدى* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق؛ ط.11)، دار الخير.
- ابن هشام، جمال الدين بن يوسف الأنصاري. (2006). *مغني اللبيب عن كتب الأعراب* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق؛ ط.1). المكتبة العصرية.
- ابن هشام، جمال الدين بن يوسف. (2004). *شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- واصل، عصام. (2020). *الأفعال الكلامية في ديوان أبجدية الروح، مجلة طلائع اللغة وابداع الأدب، 1 (1)، 74-98.*

Arabic References

- Al'strābādhy, Raḍī al-Dīn. (1987). *sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfiyah* (Yūsuf Ḥasan 'Umar, taḥqīq). Jāmī'at Qāryūnis.
- al-Awsī, Qays Ismā'īl. (1988). *Asālib al-ṭalab 'inda al-naḥwīyin wa-al-balāghīyin*. al-Maktabah al-Waṭāniyah bi-Baghdād.
- al-Bustānī, Buṭrus. (1977). *Muḥīṭ al-muḥīṭ*. Maktabat Lubnān wa-Mu'assasat Jawād lil-Ṭibā'ah.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad al-Sharīf. (2003). *Kitāb al-'ryfāt* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Andalusī. (1998). *Irtishāf al-ḍarb min Lisān al-'Arab* (Rajab 'Uthmān, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad ibn Sahl al-Naḥwī al-Baghdādī. (1985). *al-uṣūl fi al-naḥw* ('Abd al-Ḥusayn al-Fatḥī, taḥqīq; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Sakkākī, Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Abī Bakr Muḥammad. (1987). *Miftāḥ al-'Ulūm* (2nd ed.). Manshūrāt al-Maktabah al-'Ilmiyah.
- Sībawayh, 'Amr ibn 'Uthmān ibn Qanbar. (1988). *al-Kitāb* ('Abd al-Salām Ḥārūn, taḥqīq; 3rd ed.). Maktabat al-Khānjī.



- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (2001). *Ham' al-hawāmi' fi sharh jam' al-jawāmi'* ('Abd al-'Āl Sālim Mukarram, wa-'Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq). 'Ālam al-Kutub.
- Āl Ṭu'mah, Salmān Hādī. (2002). *Rūwād al-shi'r al-ḥurr fi al-'Irāq* (1st ed.). Dār al-balāghah.
- 'Abd al-Wāḥid, 'Abd al-Razzāq. (2012). *al-A'māl al-shi'rīyah* (1st ed.). Dār Suṭūr.
- 'Atīq, 'Abd al-'Azīz. (2009). *'ilm al-mā'ānī* (1st ed.). Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.
- al-'Alawī al-Yamanī, Yaḥyā ibn Ḥamzah ibn 'Alī ibn Ibrāhīm. (1995). *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammīn li-asrār al-balāghah* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā. (1991). *Mu'jam Maqāyīs al-lughah* ('Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq ; 1st ed.). Dār al-Jil.
- al-Qazwīnī, al-Khaṭīb. (1985). *al-Idāḥ fi 'ulūm al-balāghah* (6th ed.). Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- al-Māliqī, Aḥmad ibn 'Abd al-Nūr. (1985). *Raṣf al-mabānī fi sharḥ ḥurūf al-mā'ānī* (Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, taḥqīq ; 2nd ed.). Dār al-Qalam.
- al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *al-Muqtaḍab* (Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Azīmah, taḥqīq). 'Ālam al-Kutub.
- al-Murādī, al-Ḥasan ibn Qāsim. (1983). *al-Janā al-Dānī fi ḥurūf al-mā'ānī* (Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Fāḍil, taḥqīq ; 1st ed.). Manshūrāt Dār al-'Āfāq.
- Ibn manzūr. (2003). *Lisān al-'Arab* ('Āmir Aḥmad Ḥaydar ; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Hārūn, 'Abd al-Salām Muḥammad. (2001). *al-asālib al-inshā'iyah fi al-naḥw al-'Arabī* (5th ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Ibn Hishām, 'Abd Allāh ibn Yūsuf Jamāl al-Dīn al-Anṣārī. (1383). *sharḥ Qaṭar al-nadā wa-ball al-Ṣadā* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, taḥqīq ; 11th ed.), Dār al-Khayr.
- Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn ibn Yūsuf al-Anṣārī. (2006). *Mughnī al-labīb 'an kutub al-'arīb* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, taḥqīq ; 1st ed.). al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn ibn Yūsuf. (2004). *sharḥ Shudhūr al-dhahab fi mā'rifat kalām al-'Arab* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Esam, Wasel. (2020). Speech Acts in the collection poems: Abgadeyat Al-Rroh "Alphabet of the Spirit, *Majallat Ṭalā'ī' al-lughah wa-badā'ī' al-adab*, 1(1), 74-98.





Portrayal of Men in Jaheer Al-Masaad's Writings: A Study on Satire and Irony

Dr. Khaled Bin Saleh Bin Madallah Al-Sarani*

khsarany@qu.edu.sa

Abstract

This research aims to display how Saudi writer Jaheer Al-Masaad represents men in her works, identifying the elements that should be identified and clarified. Accordingly, it also provides a comprehensive and clear overview of this portrayal. The research concerns a genuine phenomenon in her writings: the use of satire and irony, as well as the insights and ideas that are derived from such techniques, such as contradictions and differences. The research analyzes these elements using a thematic approach by revealing hidden values within the texts. The research paper is divided into an introduction and two sections. The first section addresses the writer's experience and relevance to the research's title, while the second examines the methods of satire and irony, which are considered key features of her style. The research concludes that the texts employ a form of writing that subtly critiques men, closely resembling the technique of "condemnation disguised as praise." Al-Masaad exaggerates the glorification of men to such an extent that it evokes suspicion and prompts thoughtful consideration from the discerning reader. The study also highlights several elements of satire and irony, such as collective satire and formal aspects, among others.

Keywords: Portrayal of Men, Satire, Irony, Creative Discourse, Writing Experience.

* Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University, Buraidah, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Sarani, Khaled Bin Saleh Bin Madallah. (2024). Portrayal of Men in Jaheer Al-Masaad's Writings: A Study on Satire and Irony, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 405 -419.

© 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.



صورة الرَّجُل في مَقالات جَهير المَسَاعِد: دِراسة في التَّهْكم والسَّخْرية

د. خالد بن صالح بن مد الله السَّعْراني*

khsarany@qu.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان صورة الرجل كما شكلتها الكاتبة السعودية جهير المساعد في كتاباتها، وما العناصر التي تستحق التأمل والتوضيح، مع التعقيب على ذلك كله والخروج منه برؤيه شاملة وواضحة لتلك الصورة، وسيكون البحث منصبا على ظاهرة غير ملموسة في كتابات هذه الكاتبة، وهي: ظاهرة التهكم والسخرية وما يتولد عنها من رؤى وأفكار من مثل التناقض والاختلاف، وسيقوم البحث بتحليل ذلك مستفيداً من المنهج الموضوعاتي، من خلال إظهار بعض القيم التي كساها الخفاء، وستكون تلك القيم مبثوثة في ثنايا المباحث. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة ومبحثين، فالأول: تناول تجربة الكاتبة وقيمتها فيما يخص عنوان البحث، والثاني تناول بعضها من طرائق السخرية والتهكم التي أظن أنها من أظهر سمات أسلوبها. وتوصل البحث إلى أن النصوص قد استخدمت نوعاً من أنواع الكتابة التي تتعلق بالنيل من كيان الرجل وهو أقرب ما يكون من تأكيد الذم بما يشبه المدح. وبالغت في تمجيد الرجل مبالغة تُشعر القارئ الحصيف بالريبة وتدعوه إلى النظر والتفكير. وقد تناولت الدراسة بعضاً من العناصر المنبثقة من السخرية والتهكم، مثل: السخرية الجمعية والبُعد الشكلي وغيرها.

الكلمات المفتاحية: صورة الرجل، التهكم، السخرية، الخطاب الإبداعي، التجربة الكتابية.

* أستاذ الأدب والنقد المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها-كلية اللغات والعلوم الإنسانية- جامعة القصيم- بريدة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السَّعْراني، خالد بن صالح بن مد الله. (2024). صورة الرَّجُل في مَقالات جَهير المَسَاعِد: دِراسة في التَّهْكم والسَّخْرية، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 405-419.

© 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:

عندما يتأمل القارئ الحضيف نتاج الكاتبة جهير المساعد في سلسلة مقالاتها المترابطة في صحيفة عكاظ، يجد أنه أمام أفكار متباينة تُخفي بين طياتها كثيرا من الغموض، فالأسئلة والاستفهامات تتراحم في مقالاتها، والصور في بواطن عباراتها تشكل حيزا كثيفا وظاهرا، والكاتبة تكثر من تناول سيرة الرجل في المجتمع، بل إن غالب كتاباتها انبثقت من هذا المنهل، فكتاباتها تعكس صورة الرجل، وتُشخّص سلوكه، وتناقش تاريخه، وتصرفاته في بلده.

وتحاول هذه الدراسة استكشاف هذه الصورة في حيز مخصوص وهو السخرية والتهمك، إذ إنهما يشكّان معًا ظاهرة تستحق التأمل والتحليل.

إنه مسلك قريب من أنموذج السير الذاتية أو الغيرية وهو نوع من أنواع الكتابة الأدبية المستلطفة لما فيه من حديث عن الذات المتخيّلة ولما فيه من مقارنات بين شخصية القارئ والكاتب. ومن يتأمل عباراتها مصطحبا في فكره مقاصد الكلام، سيجد حتما أن المبالغة واضحة فيما يتعلق بذات الرجل وهيئته، بل سيواجه القارئ أمورا أخرى تدعم هذا العنصر، من أهمها: التناقض والاختلاف، يضاف إلى ذلك عنصر ثالث وهو أنها لا تبالغ في وصف صورة مفردة وإنما في الغالب تتحدث عن جنس الرجال وهذا ما يدعو للتنبه والنظر.

وسيكون التعويل على الصورة الكلية، التي تُبيّن هيئة الرجل في ذهن هذه الكاتبة دون التفصيل في الصور الجزئية القائمة على التشبيهات والاستعارات أو الكنايات والمجازات، من منطلق أن الصورة صناعة شكل محدد معد بدقة لمعرفة سلوكه وتصوراتهِ (واصل، والمحفلي، 2021، ص 107).

ومن أهداف هذه الدراسة بيان صورة الرجل كما شكلتها الكاتبة في كتاباتها، وما العناصر التي تستحق التأمل والتوضيح، مع التعقيب على ذلك كله والخروج منه برؤية شاملة وواضحة لتلك الصورة، بالإضافة إلى المشاركة بوضع لبنة مناسبة في بناء الدراسة الأدبية في هذا الجانب.

ومما ينبغي التأكيد عليه أن الصورة بعيدة الآفاق ومتشعبة الدروب وتختلف عند المتلقي في الإدراك والفهم، ولعل هذه الدراسة تتجنب الاستقصاء النمطي من التفصيل في صورة ذلك الرجل المفكر أو القوي أو الضعيف أو الخائف وغيرها من الصفات، وستركز معالمها على السمة الخفية في الكتابة عن صورة ذلك الرجل، وهي الصورة التي اختصت بها هذه الكاتبة أو شاركتها مع غيرها؛ ولكنها برزت فيها، ونظرا لابتعادها عن الصفحات الأدبية، فقد أصبح من المناسب دراسة نتائجها لتوافر احتمالين اثنين، هما: اكتمال التجربة، ونضوجها. وتجدر الإشارة إلى أن الصورة تعني صناعة شكل محدد معد سلفا لشيء معين بدقة عالية من أجل اختزاله والسيطرة عليه (واصل، والمحفلي، 2021، ص 107).



وستسيّر هذه الدراسة غير ممجدة لما كتبه الكاتبة، ولن تستأثر بالجوانب المجدية والحسنة أو اللائقة في تلك الصور؛ بل ستحاول أن تُنزلها منزلتها في الكتابة العلمية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا. من خلال تناول بناء يفيد القارئ والمختص.

وستقف هذه الدراسة موقف الناقد البصير، لاستجلاء أهم الظواهر التي يمكن أن تؤخذ على الكاتبة في رسمها لهذه الصورة الأدبية للرجل في جانب مخصوص وهو السخرية، كما أن هذه الدراسة لن تستوعب جل المآخذ والهفوات، وإنما ستقف عند أبرزها وهذا هو ما يهيم القارئ غالباً.

إن هذه الدراسة ستكون منصّبة على ظاهرة غير ملموسة في كتابات هذه الكاتبة، وهي ظاهرة التهكم والسخرية وما يتولد عنها من رؤى وأفكار من مثل التناقض والاختلاف، وستكون -أيضاً- مسؤولة عن تحليل ذلك مستفيدة من المنهج الموضوعاتي في إظهار بعض القيم التي كساها الخفاء، وهذه القيم ماثورة في أثناء هذا المباحث.

إن العنوان المختار -حسب اطلاعي- لم يطرقه الدارسون من قبل، ولذا أصبح من الضروري أن تُفتح نافذة صغيرة يتخلل منها نور يضيء الظلام ويدعو للتنقيب في هذه الظاهرة، إنها عصبية من الخواطر والرؤى قمين بها أن تستحث القارئ للتساؤل حول بعض الأفكار والمعاني، وتستوقفه في بعض العبارات والمفاهيم، وقد قُسمت هذه الدراسة إلى مقدمة ومبحثين، فالأول: تناول تجربة الكاتبة وقيمتها، والثاني تناول بعضاً من طرائق السخرية والتهكم التي يُظن أنها من أظهر سمات أسلوبها.

المبحث الأول: الكاتبة جهير، تجربتها المقالية، وقيمتها العلمية

الكاتبة السعودية جهير بنت عبد الله المساعد نشرت مجموعة من المقالات والخواطر قبل أكثر من عقدين من الزمن، وقد أثارت في سياقاتها بعض القراء والمهتمين، ومن خلال إطلالة سريعة على عنوانات مقالاتها (ومن أمثلة هذه العنوانات: "الحياة لا تحلو دون رجل"، "عورة الفقر وتكريم الفقراء"، "الطرود والقروء"، "ذلك اللامع"، "امرأة أصيبت بالجنون") يتضح حجم القيمة العلمية والأدبية التي تستحقها هذه المقالات؛ وما فيها من تجربة المرأة السعودية وجراتها.

ولقد أشاد بعض النقاد والمهتمين بهذه الكاتبة، وأشاروا إلى وجود لمحات مميزة في كتاباتها، أمثال: الدكتور سعد البازعي في لقاء مصور بعنوان: "مفهوم النسوية" (البازعي، 2014) وحمد القاضي، حيث يقول: "الكاتبة جهير المساعد، كاتبة قديرة أحسُّ بوهج صدقها وهي تدون أفكارها" (القاضي، 2024)، كما وصفها الشاعر علي النعني بـ"الصحفية الممتازة" (النعني، 1429) ولقبها إحدى الكاتبات بـ"سيدة المقالات"، وقيل عنها: "طرقت أبواباً مهمة أنصفت فيها (الرجال) بمهنية مميزة وأسلوب راق" (حامد، 2020، حلبي، 2024) وقيل عنها أيضاً إن كتاباتها تُرسخ الجاهلية التي تُخالف تعاليم الدين! (الخرشي، 1993).



والكاتبة مكثرة في فن المقالة، فقد تجاوز مجموع ما كتبتة في صحيفة واحدة ألفا وخمسمائة مقالة وخاطرة، سوى ما كتبتة في صُحف أخرى وقد شملت مقالاتها موضوعات شتى، إلا أنها غلّبت الجانب الاجتماعي على غيره من الجوانب، حتى عُرفت به، وقيل عنها: سيّدة صفحات النقاشات الاجتماعية (باشطح، 1434).

لقد غابت عن الإطلال بقلمها منذ زمن (باشطح، 1434)، فلم تُعد تكتب كتابتها المترتبة منذ ما يقارب العقد من الزمن، إن تلك المقالات والخواطر يكتنفها ما يكتنف الكتابات الإبداعية والأدبية الأخرى من عوامل الضعف أو القوة من حيث الشكل أو المضمون، وهذه الخصيصة هي التي تمنح الدارس إجازة للكشف والتمحيص وإبداء وجهة النظر، كما تُساعد القارئ على الإمساك ببعض اللحظات عند الكاتبة ومنهجها.

إن بعض العبارات التي سطرّتها في وصف الرجل وصفا مقنعا، أنتجت رصييدا من الفكر، وسيجد المطّلع في الشبكة الإلكترونية ووسائل التواصل بعضا من أفكارها وعباراتها متداولة بين الناس، الأمر الذي يدعو للتأمل والدراسة، ومن تلكم العبارات التي تتعلق بصورة الرجل:

قولها: "البيت الذي لا يدخله رجل، بيت حرمان".

وقولها: "المرأة يسعدها مديح امرأة أخرى لها؛ لكن مديح الرجل يجعلها تطرب؛ تحلق؛ نشوة وسعادة وثقة وأملا ورضا وحبورا وبهجة وإشراقا كأنها تشهد ولادة لها من جديد".

وقولها: "الرجل انتصار المرأة" (المساعد، 2010 أ).

لقد أوجدت هذه الصور ردود أفعال كثيرة، وقد تمثلت هذه الردود في ثلاث جهات، على النحو الآتي: (معترض - مؤيد - متوسط بينهما)، كما كسبت تعليقات ثلة من الأدباء والإعلاميين، ويمكننا أن نعد هذه الدراسة جزءا من هذه النواة التي كوّنتها ردود الأفعال حول هذا الرجل.

ولقد تطرقت كثير من الأعمال الأدبية والاجتماعية بمقتطفات من كتاباتها وأفكارها، واستشهد أرباب الأقلام العربية بظريف عباراتها وكلماتها، خصوصا ما يتعلق بصورة الرجل، ومن المقطوعات المكرورة والمؤكد غناها حسب شغف المختارين من الكتاب: "الرجل مثل العطر الثمين ينثر حضوره في المكان، ثم إذا رحل بقيت بقاياها... والرجل إذا جلجل صوته اهتزت الأنوثة وربت ومال غصن المرأة وأورق! وتدافع الأطفال يتسابقون فرحا.. جاء السعد!" (المساعد، 2010).

لقد تبين بعد التأمل والدراسة أن الكاتبة رسمت أكثر من صورة لهذا الرجل، فبعض هذه الصور اكتملت معالمها وبعضها الآخر لم تكتمل، والصورة عنصر مهم في الأدب، قال الجاحظ: "الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير" (الجاحظ، 1969: 132/3)، وإذا اشتملت الصورة على السخرية،

استحثت القارئ وبعثت فيه الاهتمام، ولذا قيل إنها: أداة ثقافية مهيمنة (الغدامي، 2005، ص 13) وصور السخرية على هذه الطريقة كثيرة (طه، 1979، ص 16).

المبحث الثاني: طرائق السخرية والتهكم، وأساليهما

1. السخرية الجمعية

إن القارئ والمتمعّن في نتاج هذه الكاتبة لا يمكنه أن يدرك مدى صدقها وحقيقة طرحها، بسبب ما تسلكه من مبدأ المبالغة والإفراط. وقد يُظن بأنها تسخر من سيرة هذا الرجل وتهكم بها، أو أنها تريد أن تستظل خلف ستار الكلمات خوفاً من العادات والتقاليد فيما تود أن تذكره وتحكيه عن هذا الرجل... هل هي معجبة؟ أو أنها مجرد عبارات موضوعية تنقل الواقع الاجتماعي كما هو أو الصورة كما هي؟... أسئلة كثيرة ومحيرة تدعونا للتأمل والقراءة.

سنفترض أن الكاتبة تستخدم أسلوب التهكم والسخرية في تناول سيرة الرجل، نظراً لأنها تكتب خلاف الواقع أو على الأقل تكتب خلاف واقعها هي فيما نظن.

فأسلوب السخرية كما هو معلوم: "طريقة في الكلام يعبر بها الشخص عن عكس ما يقصده بالفعل، كقولك للبخيل: ما أكرمك" (وهبة، والمهندس، 1974، ص 262)، والمقصود من السخرية -في غالب الأحوال- هو الهزل والدعابة (الفكاهة والضحك)؛ ولكن أموراً أخرى قد تُرتجى من ورائها من مثل التخفيف عن النفس والترويح عنها بسبب المواقف والظروف التي قد تمر بالشخص، والكاتبة لا تفتأ تذكر بعضها منها في مقالاتها. ومما يدل على صحة افتراضنا، هو تماهيا في الإطراء على هذا الرجل على حد قولها: "ومثل هذه المواجهات التي تجعل المرأة السعودية في غير صورتها الحقيقية أدت إلى ظلم الرجل السعودي فاعتقد أنه أفضل رجل في العالم!!" (المساعد، 2011). فهي لا تمدح الرجل بهذا الأسلوب، بل إنها تظهره بمظهر النقص لا تكائها على أسلوب السخرية واعتمادها عليه.

وتقول: "كل ما هو جميل وإنساني ورائع للرجال وكل ما هو شائن ومقزز ووضيع للنساء... بالطبع لأن المؤلفين رجال!!!" (المساعد، 2010). علامات التعجب تتوسع وتتمدد عند لفظة الرجل إمعاناً في السخرية والاستهزاء. إنها تستغل المواقف والأحداث لإكمال الصورة التهمكية الكبرى لهذا الرجل، ولديها نمط كتابي ملازم وهذا النمط معروف في الكتابات الأدبية، إلا أنها تكرسه كثيراً في كتاباتها وخاصة عند تناول صورة الرجل. وهو (طرح الأسئلة).

- ما رأيكم بصورة الرجل السعودي اليوم؟
- ماذا عن العنف ضد الرجل؟!
- ماذا عن الرجل القوي المفتول العضلات!

• كم رجل لا تنقصه (الأنوثة)!!

حيث تطرح الأسئلة تاركة القارئ ليحجب علمها. وأحيانا تتولى مهمة الإجابة عليها، وأحيانا آخر تُجيب إجابات مبتورة وتترك البقية للقارئ لاستكشافها، إنه -ربما- من دواعي التحفيز والتأمل التي تسعى الكاتبة لبثها في أسطر مقالاتها. فهنا تطرح سؤالاً مهماً، وهي لا ترغب في الإجابة عليه؛ لأنها هي من ستتكفل بذلك، كيف برجل يوازي قيمة العروس بقيمة بعير!، والجواب مبطن يُراد به السخرية من عقول الرجال.. تقول: "ثمن البعير يفوق مهر العروس في المجتمع الحضري لدى الأسرة المتوسطة، فالجاري حالياً أن الموظفين الذين يقبضون مرتباً ما بين خمسة آلاف إلى العشرة يدفعون مهراً يقدر بخمسين ألف ريال وهو أعلى سقف للعروس! بينما البعير الواحد يتجاوز هذا الرقم بالراحة ومن غير فصال!" (المساعد، 2007، أ). هل يوجد شيء آخر في الكون قيمته أكبر من قيمة العروس؟ هذا سؤال يتبادر إلى الذهن، الجواب: نعم، المراكب مثلاً، وكثير من الأشياء التي نتداولها في حياتنا أكبر من قيمة العروس، إذن لماذا هذا الربط؟ وهل يمكننا أن نستنبط مناسبة تليق بهذا، كالتقليل مثلاً من شأن المرأة؟ لا أظن ذلك، فقد تعجز عن مغالبة نفسها في أن تتنقص بنات جنسها، إنه شيء آخر غير ذلك، وأراه يدخل في باب السخرية والتهمك لا غير، والأدلة على ذلك كثيرة، منها في هذا المقال فقط، قولها: "فماذا لو سألت صاحب البعير: البعير أم عروس؟ ستجده يحسبها بسرعة: البعير يجب العروس. لكن العروس ما تجيب البعير!! ويوم أن طاح الجمل وكثرت سكاكينه.. كثر البواكي.. فهل من غرابة في ذلك؟! إن عصر القوة بالمال أتى على الناس فما عاد كل شيء إلا بثمن!!!" (المساعد، 2007، أ). إننا نلاحظ أن رؤى الكاتبة في غالب الأحيان تأتي على هيئة ردود أفعال على أخبار أو أحداث ووقائع مجتمعية، ومن منطلق الرؤية التهمكية التي تسلكها جهير في رسم الصورة الكبرى للرجل، تتساءل قائلة: "ما رأيكم بصورة الرجل السعودي اليوم؟" (المساعد، 2008) ثم تجيب على هذا التساؤل: "أظن أنه يمر بأسوأ مراحل التاريخ، تتذكر معه قوله: ارحموا عزيز قوم ذل" (المساعد، 2008). لقد كرست في مقالاتها صورة الرجل السيئة ونسبت هذا السوء للنشر الإعلامي، إنها لا تعترف صراحة بالمشاركة في رسم هذه الصورة، وتناست أنها هي واحدة من هذا الكيان الإعلامي الذي بنى هذه الصورة، وإنما جاءت هذه الفكرة ضمناً في مقال بعنوان: "رجال ودموع" (المساعد، 2008) وختمت هذا المقال بقولها: "ضاعت القيمة الفعلية [...] ولا عزاء للرجال" (المساعد، 2008). وتقول أيضاً: "أما الكاريكاتير الساخر في الصحف فهو للرجال فقط!! كل الصحف الرسامون للكاريكاتير فيها رجال! فالرجال هم الأقدر على الابتسام والأقدر على صناعة السخرية اللاذعة وبالتالي هم



الناجحون في نشر الابتسامات وغيرهم فاشل" (المساعد، 2012 أ). إنها تسوق هذا الخبر على سبيل التهكم، وليس في معيته أي دلالة على تمجيد أو مدح.

إن أهم ما يلحظ من صورة الرجل عند جهير هي الصورة الجمعيّة حتى عند حديثها عن أفراد الرجال، فعند تناولها لشخصية مخصوصة فإنها تسترجع ثقافتها عن ذلك الرجل ومخيلتها الأساسية ولا يعينها الفرد بعينه؛ ولكن الصورة الجمعية هي التي تتصرف في رسم مسار المعنى وسياق الفكرة، فمثلا عند تناولها لصورة رجل الدين نجد أن الصور النمطية في ذهنها تنعكس على تناولها لهذه الشخصية معرضة عن جوانب كثيرة لا تخدم فكرتها، والمعولّ عليه في هذا أنها أنشأت صوراً متغيرة، وقد ظهرت كثير من الملامح والظواهر حول تناول هذه الصورة وتكرارها، ولذلك نجد أنها تسخر من الجنس نظراً لغلبة هذا الأمر، وتبتعد عن التركيز وتميل إلى التعميم.

إن طيف الفنان له ركيزة معينة في مخيلتها، أما طيف العالم والشيخ فله ركيزة تختلف عن صورة الفنان، حيث عكست مفهومنا السائد عن العالم والفنان في بعض المواضيع، نظراً لاعتمادها على نمطية التفكير الجمعية التي تنطلق منها، فالعالم الجليل: معول هدم ويُخرج الناس من النور إلى الظلمات (المساعد، 2009)، بينما الفنان: إنسان بريء نظيف، لا يجوز الطعن في سمعته أو الدخول في ذمته (المساعد، 2009).

ومن صور السخرية الجمعية قولها عن النساء: "الجميع يعتقد أنهم مضمونات ويحمدن الله صباح مساء على أن السعودي -سلمه الله- ارتضاهن لنفسه!!" (المساعد، 2011)، تراودها فكرة التعميم مع التهكم في مستهل كل صورة، ولكن الذي يجعل الأمر مختلفاً أن هذا الأمر نابع من قلم مفرد على خلاف الواقع، فهل كل الرجال على هذه الحال؟.

لقد توسعت في لفظة الرجل حتى إذا جاء التخصيص في بعض المواطن فهو تكريس لمبدأ السخرية، فعبرة (فحول الرجال) لم تأت في سياقها المناسب، تقول: "هؤلاء النسوة الحافرات الصخر تلاحقهن البلديات والأمانات وتطاردهن وتطردهن بقوة العصا والعضلات، أما المطاعم الشهيرة التي وراءها فحول الرجال حتى لو قدمت طعاماً مسموماً فعليها الأمان لا تطالها يد ولا يقدر عليها أحد" (المساعد، 2012).

وقد يصدق وصفها الاجتماعي لبعض الحالات؛ ولكن هذا يمكن إدراجه ضمن مبدأ السخرية، تقول: "الرجل السعودي نفسه يختلف تعامله مع المرأة الأجنبية عنه مع السعودية!" (المساعد، 2011 أ)، فأغلب الظن أنها تجرأت في بعض الأحكام، أو أنها أرادت أن تتحدث بلسان الرجل لتقنع القارئ بما يدور في خلجات نفسها، تقول: "كل ما يفعله بعض الرجال ضد المرأة لا يعود للعداوة المزعومة إنما للخوف من سلب الرجولة!" (المساعد، 2012 ب) لقد رسمت صورة محدثة وغريبة، خصوصاً أن هذه الفكرة تخلو من

التبويض في أصل الفعل، فكل الأفعال خوفا من سلب الرجولة؛ ولكن الجيد في هذا النص أنها بعّضت الرجال وربما هذا التبويض يشفع لها شيئا ضد ضعف هذا الحكم. إذن لا يوجد عندها ظواهر الخنوع أو التودد عندما تتناول شخصية الرجل، إنها فقط تهكم، يقول أحدهم متناولا موضوع الخضوع للرجل عن الكاتبات السعوديات: "وقد يتضح هذا الخضوع عند سهيلة زين العابدين وجهير المساعد وهن كاتبات يُسهمن بنتاجهن -إلى حدٍ ما- في تكريس الخطاب الذكوري المهيمن" (القرني، 2019).

ولا يمكنني حينئذ الموافقة على هذا القول، حيث إنه استنتاج يعتره النقص ويكتنفه اللبس، وهو ينئى لأول وهلة عن أن الكاتبات يدعمن الهيمنة الذكورية بحجة الخطاب الموجه للمجتمع من قبلهن عبر مقالات شتى من مثل مقالة: (الفتى السعودي الأنيق)، ومن المؤكد أنها ناقمة على جانب من سلوكيات المجتمع الذكوري الذي لا يرى في صورة الرجل أي شائبة تشوبه، فهي لهذا السلوك تنصب شباكاً وتُظهر الرجل المقدس عند بني جنسه بمظهر لائق؛ ولكن في الحقيقة لا يعدو أن يكون نصيفا للمرأة في السلوك والتقاليد وغيرهما

وقد يقع القارئ في وهم الكلام وفهم العبارات على ظاهرها دون أن تتحقق فكرة السخرية المخصوصة، لاعتبار مهم، وهو وجود فجوة عمادها المبالغة التي صُنعت بشكل إرادي أو لاإرادي، وهذه الفجوة أصبحت كبيرة، ما جعل القارئ لا يستطيع الربط ما بين اللفظ والمقصد، وهذا هو الذي أوقع كثيرا من القراء في الفخ.

إنها تُمجد الرجل في المخيال العقلي، والرجل في مخيالها هو الرجل الكامل الذي تنطبق عليه هذه الأقاويل أما الرجل الحقيقي والمحسوس فأظنه بعيدا -حسب إطرائها- عن هذه الأوصاف، بل إن الرجولة غير مختصة به، تقول: "إذا رأينا هذا (ذكرا) قلنا رجلا وإذا رأينا تلك (فتاة) قلنا أنثى!! وهو تعبير مجازي صحيح؛ لأنه دارج ومتعارف عليه؛ لكن الحقيقة أن (الرجولة) و(الأنوثة) لا علاقة لهما بنوع الجنس!!" (المساعد، 2011 ب)، بمعنى أنه يصدق كلامها على الرجل والمرأة على حد سواء.

2. البُعد الشكلي

كثيرا ما تركز على النواحي الشكلية في صورة الرجل اللافتة، وتنبه ثم تؤكد وتزيد وتعيد، ولا يعلم القارئ -أحيانا- ما تخفيه بين السطور من رؤى وأفكار، تقول: "وإذا كانت الفتاة قد كشفت عن ذراعها فمن باب أولى على ما يبدو أن يكشف الولد عن ذراعيه وساقيه وأرجو ألا يكشف عن شيء آخر إذا أخذته العزة بالإثم أو جرّه التباهي بحق أن للولد مثل حق الأنثيين" (المساعد، 2007 ب).



حاولت الكاتبة التعويل على هذه الصورة مرارا في كتاباتها حتى أنها أصبحت أشبه بالسلوك الذي تتبعه في الكتابة، فمن خلال ما تزخر به مقالاتها من هذا الأمر يظهر للمتأمل اهتمامها بصورة الرجل الشكلية: "ماذا عن الرجل القوي المفتول العضلات؟" (المساعد، 2010 ب).

إنها غالبا ما تركز على أبعاد متفرعة من الشكل في تناول صورة الرجال وأثرها، كالأشكال الاجتماعية والعادات والتقاليد، وقد اكتظت مقالاتها بهذا الأمر، تقول: "كأنما هو مفروغ منه أن الرجل يهرب والمرأة تلصق!!! أو مفروغ منه أن الرجل هائم والمرأة متممة!!! وهو يصد وهي تركض وراه!!" وتقول: "كل ما هو جميل وإنساني ورائع للرجال وكل ما هو شائن ومقزز ووضيع للنساء... بالطبع لأن المؤلفين رجال!!! المهم أن هذه الموروثات المحلية لم تعد حقيقة صالحة للبقاء! فعلاوة على ضعف تكوينها في الأصل فهي في الوقت الحاضر مجرد تخاريف وتهاويش لا مكان لها من الصحة".

وتقول: "فكرة أن المرأة عندنا مكفولة محفوظة يراها إما الأب أو الزوج أو الأخ... فكرة قديمة تعود إلى الزمن الماضي يوم كانت جدتي وجدتك -رحمهما الله- على قيد الحياة!"، وتقول: "زحقت مكسورة الخاطر.. تلعن حظها العاثر.. فليدها زوج يقول رأيه للجميع؛ لكن ليس له رأي فيها!!"، وتقول: "والليبراليون المعممون وغير المعممين.. الحداثيون منهم وغير الحداثيين ليس كمثلمهم أبقاهم الله لها ذخراً في الدفاع عن حقوق المرأة في الترشح والتصويت والتمثيل السينمائي والتمثيل السياسي وقيادة السيارات! و.. و.. ثم إذا دقت ساعة العمل وفتحت الأبواب للتصويت والانتخاب.. أعطوا أصواتهم لزميلهم الرجل!! ثم نسفوها في لحظة ولا تدري هي إلا والأحلام العراض صارت هباء منثوراً"

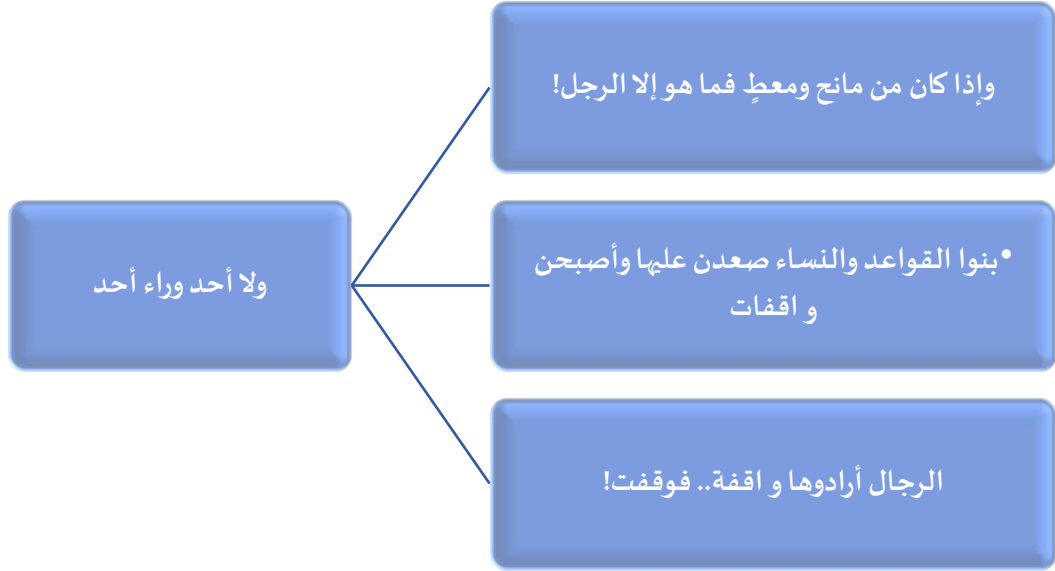
هذه الصور التي تسعى لتشكيلها من مجموع ما كتبت في هذه المقطوعات بأنواعها، المتحركة، كقولها: (الرجل يهرب والمرأة تلتصق.. يصد وهي تركض وراه)، أو الصور الثابتة وغيرها، كل هذا من تمجيد الرجل ظاهرا، أي أن المحتوى يتجه إلى الشكل؛ ولكنها في النهاية تبدي رأيا في المضمون وتفاجئنا بخلاف ما ظهر شكلا، ومما يلحظ أنها تستطرد في الأول (الوصف الشكلي) وتختصر في الثاني (المضمون) وهي تسلك هذا المسلك للمبالغة في التهمك من صورة الرجل الظاهرة والباطنة معا وهذا جلي للمتأمل.

3. التناقض والاختلاف

الكاتبة ساخرة من المستوى الجيد، وخاصة في مقالاتها المشهورة عن الرجل (حقوق الرجال) وأدلة وجود التناقضات كثيرة، تقول: "ولا أحد وراء أحد! فالعظمة لا تحتاج إلى يد تدفعها إنها قوة تظهر ببطء وتشق لنفسها الطريق! وإذا كان ولا بد من مانع ومعطٍ وباذل! فما هو إلا الرجل! بنوا القواعد والنساء صعدن علمها وأصبحن واقفات! الرجال أرادوها واقفة.. فوقفت!" (المساعد، 2010 ج).



أوقعت السخرية الكاتبة في كثير من التناقضات، ما يجعل القارئ لا يدرك ما ترمي إليه في كثير من نسيج أفكارها ورؤاها، ومن خلال تأمل البيان الآتي تتضح المفارقة في العبارات:



إنها تواجه -بكل قوتها- العنصر النسوي؛ مدافعة عن الرجل، على عكس التيار السائد في عصرها - غالباً-، بل في كل العصور، فما أجمل قولها عن الرجال: (بنوا القواعد، والنساء صعدن عليها، وأصبحن واقفات)، ولكن لا علاقة لذلك بالتمجيد للرجل، أو الثناء عليه، إنه من الغرابة بمكان أن تمجد من الرجال ما يقصر الرجال أنفسهم عن تمجيده، وتلفت إلى صفات لم يدركها كثير من بني جلدتهم، إنها تحيك ذلك بكل عناية إمعاناً في السخرية والتهكم.

وفي ظني أنها تتجنب الصراحة عند تناولها لهذا الكيان -الرجل- وتحاول أن تنتصر عليه بالسخرية المستترة للإمساك بقيمة طرحها وميولها ورغباتها، تقول: (الرجل السعودي أصبح مهدداً بالاختطاف!) ومن المعلوم عادة أن الاختطاف يكون للطرف الأضعف (طفل - فتاة - امرأة) ولكن هذه الفكرة من الاختطاف تشكلت على خلاف العادة، مختتمة عبارتها بعلامة التعجب، والباعث هنا هو السخرية. ولقد ظهر الرجل بصورة سلبية في كثير من الكتابات النسوية ودرج هذا الأمر حتى أصبح عادة عند كثير من الكاتبات فقد نلن من الرجل وانتقصن من قدره ومن مظهره وشكله وحديثه وعاداته وتقاليده.

ولكن هناك أمراً جديداً عند هذه الكاتبة هو الانتصار لهذا الرجل وأخذ حقه على الحقيقة، فكما هو ظاهر فإن هذه الكاتبة قد جعلت الرجل في موطن الضعف، لأنها أنثى وتنتصر له، وتعيش في مجتمع ترى



أن هذا الرجل نادر، بل إنه لا يوجد من جنسه ما يسمى رجل، فالمتوافر هو الذكر كما تشير إلى ذلك ضمنياً، إذن هي تسخر من الموجود وتطلب المفقود وترتجيه؛ عله يتحقق.

إن من يتأمل الحيز الذي تدور فيه الكتابات يجد أنها تسعى إلى النيل من صورة الرجل، ولا غرابة أن يأتيها من يتزعم هذا التيار؛ ولكن بقناع جديد ينخدع به القارئ، ولقد يتبادر إلى الذهن أنها حسنت من صورة الرجل في بعض المواطن، من باب ردة الفعل، أو معاكسة للتيار السائد، ويظهر هذا من قولها: (إنما أردت أن أطوي صفحات مللناها).

إنها لا تفتأ في كثير من الأحيان تخص الرجل بخصوصيات إيجابية مخالفة في ذلك جيلاً كبيراً من المُمَازِعات للُغُرف عند كثير من الكاتبات السعوديات وغير الكاتبات، ولا نستطيع أن نقول إنها تمجد الرجل، ولكن لا بد من تفصيل في هذا الأمر:

فهل هي صادقة في تناول صورة الرجل وهيئته؟

وهل كانت الصورة واقعية أو افتراضية تصنعها من ذاتها؟

وما هو المظهر السائد لكيونة الرجل ومحيطه في مخيلة الكاتبة؟

إن هذا المظهر السائد في الظاهر ما هو إلا ألعوبة حروف، ولكنها في الحقيقة مع سخف هذا الكيان بل وتسعى لتعزير سياقه لعدة اعتبارات، فالأقرب أنها في المشهور من مقالاتها تسخر من صورة الرجل، بل تتندر به، أو أنها تحاول أن تخلق منهجاً جديداً لتناول صورة الرجل في الفكر السائد عند كثير من أفراد المجتمع عبر هذا الأسلوب المتحايل، ولقد ذابت هذه الفكرة لأول وهلة عندما صُدِّقت بعض مقالاتها (الخالدي، 2017) وأجريت على الظاهر دونما تأمل، ذلك أنها في مواضع متعددة تهاجمه وتحط من قدره، تلك الصورة التي أنتجت الكاتبة لم تكن بمعزل عن نوع أثير في الكتابة الأدبية (الصعدي، 2005: 624/4) وهو ما يسمى (تأكيد الذم بما يشبه المدح).

الخاتمة:

تناولت الكاتبة سيرة الرجل وصورته في المجتمع بطريقة مغايرة للسائد، وانبثقت في كثير من كتاباتها ظاهرة السخرية، ولقد حاولت الدراسة كشف هذا العنصر بعدة لمحات بالإضافة إلى مقارنة يسيرة ما بين شخصية القارئ والکاتب، وقد نتجت عن ذلك بعض المحصلات القابلة للتطوير والتمحيص، وذلك على النحو الآتي:

1. استخدمت الكاتبة نوعاً أثيراً من أنواع الكتابة البديعية في النيل من كيان الرجل وهو أقرب ما يكون من تأكيد الذم بما يشبه المدح.
2. بالغت الكاتبة في تمجيد الرجل مبالغة تُشعر القارئ الحصيف بالريبة وتدعوه إلى النظر والتفكير.



3. ظهرت بعض التناقضات والاختلافات في تصوير هذا الكيان نظراً لأسلوب السخرية المبطن.
4. تناولت الدراسة بعضاً من العناصر المنبثقة من السخرية والتهكم، مثل: السخرية الجماعية والبُعد الشكلي وغيرها.
5. انطلقت الكاتبة في تصويرها التهكمي من تجارب خاصة بها هي، كما يدل ذلك على تأثير واضح بالنسوية الغربية.

التوصيات:

الكاتبة لديها أنماط كتابية كثيرة ومبثوثة في الصحف، وقد تناولت شيئاً من هذه السلوكيات وأبدت فيها وجهة نظري، مع علمي بأنه يوجد الكثير من الفجوات والفُرج يمكن للباحث أن يُطبق عليها ويلازمها مع شيء من التبصّر والتدبير، ويتسلل من خلالها إلى أعماق الفكر ليقراً بعض العبارات قراءات جديدة ويستنتج منها رؤى وخواطر محدثة، فما تزال هذه الأفكار ولادة وتحتاج إلى دراسة وتأمل.

المراجع:

- البازعي، سعد. (2014). *حول مفهوم النسوية*، <https://www.youtube.com/watch?v=XKdLTsNLqBM>، باشطح، ناهد سعيد. (1434). *أين جهير المساعد؟، صحيفة الجزيرة*. (14981).
- الجاحظ. (1969). *كتاب الحيوان* (عبد السلام هارون، تحقيق)، دار الكتاب العربي.
- حامد، تاج السر محمد. (2020)، *كلام بفلوس، الحياة لا تحلو دون رجل* <https://linksshortcut.com/cxnck>
- حلمي، عبد الله الناصر. (2024). *الحياة لا تحلو دون رجل* <https://2u.pw/JCsew>
- الخالدي، سعيد. (2017). *امرأة انصفت الرجل.. فهو انتصارها!!* <https://2u.pw/FG5KzIzO>
- الخراشي، سليمان. (1993). *محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة*، دار الجواب.
- الزير، حنان، والعثمان، مصطفى. (2004). *الحوار السعودي عن المرأة*، <https://www.alarabiya.net/articles/2004%2F06%2F12%2F2F4252>
- الصعيد، عبد المتعال. (2005). *كتاب بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*، مكتبة الآداب.
- طه، نعمان محمد. (1979). *السخرية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري*، دار التوفيقية للطباعة.
- الغذامي، عبد الله. (2005). *الثقافة التلفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- القاضي، حمد بن عبد الله. (2024). *الموقع الرسمي*، <https://halkadi.net>
- القرني، متعب. (2019). *صديقة عربي النسوية المنسية الصحاري اللبية*، مجلة فكر، (25)، 34-35.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2007). *الفتى السعودي الأنيق*، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2007). *قهر الرجال*، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2008). *رجال ودموع*، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2009). *أحقر شيء في حياتي*، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2010). *العنف ضد الرجل*، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2010). *حقوق الرجال*، صحيفة عكاظ.



- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2010). أخت الرجال، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2010). الرجل انتصار المرأة، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2011 ب). عندما يبكي الرجال، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2011). حيرة السعوديات بين القناعات والتطبيقات، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2011). رجال في التخفيضات، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2011). رجال في التخفيضات، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2012 ب). حتى فساتيني التي أهملتها، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2012). مطاعم القوى الخفية، صحيفة عكاظ.
- المساعد، جهير بنت عبد الله. (2012). نساء ضد الابتسام، صحيفة عكاظ.
- النعيمي، علي. (1429). حوار: بكري، إبراهيم، مسيرة، الحلقة الأخيرة، النعيمي: طردوني من أدبي جازان...؟!، صحيفة الجزيرة، (13095).
- واصل، عصام، والمحفلي، محمد. (2021). الصورة النمطية للمرأة في كتاب (حكايات وأساطير يمنية)، مجلة أنساق 5 (1)، 101-121، <https://doi.org/10.29117/Ansaq.2021.0132>
- وهبة، مجدي، والمهندس، كامل. (1974). معجم المصطلحات في الأدب واللغة (ط.1)، مكتبة لبنان.
- References**
- al-Bāzī'ī, Sa'ūd. (2014). *ḥawla Maḥūm al-niswīyah*, <https://www.youtube.com/watch?v=XKdLTsNLqBM>
- Bāshṭh, Nāhid Sa'ūd. (1434). *ayn jhyr al-musā'id?*, Ṣaḥīfat al-Jazīrah. (14981).
- al-Jāhīz. (1969). *Kitāb al-ḥayawān* ('Abd al-Salām Hārūn, Taḥqīq), Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ḥāmid, Tāj al-Sirr Muḥammad. (2020), *kalām bflws, al-ḥayāh lā thlw Dawwin rajul* <https://linkshortcut.com/cxnck>
- Ḥilmī, 'Abd Allāh al-Nāṣir. (2024). *al-ḥayāh lā thlw Dawwin rjl*, <https://2u.pw/JCsew>
- al-Khalīdī, Sa'ūd. (2017). *imra'ah anṣft al-rajul.. fa-huwa antṣārḥā!!*, <https://2u.pw/fG5KzIzO>
- al-Kharāshī, Sulaymān. (1993). *Muḥammad 'Imārah fī mīzān ahl al-Sunnah wa-al-jamā'ah*, Dār al-jawāb.
- al-Zīr, Ḥanān, wāl'ṭhmān, Muṣṭafā. (2004). *al-Hiwār al-Sa'ūdī 'an al-mar'ah*, <https://www.alarabiya.net/articles/2004%2F06%2F12%2F4252>
- al-Ṣa'īdī, 'Abd al-Muta'al. (2005). *Kitāb Bughyat al-Ḍāḥ li-talkhīṣ al-Miftāḥ fī 'ulūm al-balāghah*, Maktabat al-Ādāb.
- Ṭāhā, Nu'mān Muḥammad. (1979). *al-Sukhriyah fī al-adab al-'Arabī ḥattā nihāyat al-qarn al-rābī' al-Hijrī*, Dār al-Tawfiqiyah lil-Ṭibā'ah.
- al-Ghadhdhāmī, 'Abd Allāh. (2005). *al-Thaqāfah al-tilifizyūniyah : suqūṭ al-nukhbah wa-burūz al-sha'bī*, al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā'.



- al-Qāḍī, Ḥamad ibn ‘Abd Allāh. (2024). *al-mawqī‘ al-rasmī*, <https://halkadi.net>
- al-Quranī, Mut‘ib. (2019). Ṣaḍīqah ‘Uraybī al-niswīyah al-mansīyah al-Ṣuḥārī al-Libīyah, *Majallat fikr*, (25), 34-35.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2007 b). *al-Fatā al-Sa‘ūdī al-Anīq*, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2007). Qahr al-rijāl, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2008). rijāl wa-dumū‘, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2009). aḥqar Shay‘ fi ḥayātī, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2010 b). al-‘unf ḍidda al-rajul, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2010 J). Ḥuqūq al-rijāl, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2010). Ukht al-rijāl, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2010). al-rajul Intiṣār al-mar‘ah, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2011 b). ‘Indamā yabki al-rijāl, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2011). Ḥayrat al-Sa‘ūdīyat bayna al-qanā‘at wa-al-taṭbīqāt, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2011). rijāl fi altkhfyḍāt, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2011). rijāl fi altkhfyḍāt, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2012 b). ḥattā fsātyny allatī ahmlthā, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2012). mṭā‘m al-quwā al-khafīyah, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Musā‘id, jhyr bint ‘Abd Allāh. (2012). Nisā‘ ḍidda alābtsām, Ṣaḥīfat ‘Ukāz.
- al-Nu‘aymī, ‘Alī. (1429). ḥiwār : Bakrī, Ibrāhīm, masīrat, al-ḥalaqah al-akhīrah, al-Ni‘mī : ṭrdwny min adabī Jāzān ..?!, Ṣaḥīfat al-Jazīrah.(13095).
- Wasel, E., & Al-Mahfali, M. (2021). Women Stereotype in the Book: Yemeni Tales and Legends. *ANSAQ Journal*, 5(1). <https://doi.org/10.29117/Ansaq.2021.0132>
- Wahbah, Majdī, wa-al-muhandis, Kāmil. (1974). *Mu‘jam al-muṣṭalahāt fi al-adab wa-al-lughah* (1st ed.), Maktabat Lubnān.





Description and Manifestations of Social Dimensions in the Novel *Romances of Al-A'sha Street* by Badriah Albeshr

Dr. Lela Kashi*

Lelakashi2016@gmail.com

Abstract:

This research explores the technique of description and the social dimensions in *Romances of Al-A'sha Street* by Saudi novelist Badriah Albeshr. It examines how descriptive mechanisms function, focusing on space and character, and analyzes their artistic and aesthetic significance. The study also investigates the ways in which these elements reveal societal realities, emphasizing the novel's social dimensions. The research is structured into an introduction and three sections. The first section analyzes the depiction of street space, emphasizing its aesthetic and semantic value as a primary narrative element that shapes events and is highlighted from the novel's title. The second section examines the descriptive portrayal of characters, while the third section addresses the representation of social dimensions. The study concludes that the novel engages with numerous social issues affecting Saudi society, using diverse characters with varying tendencies and beliefs to reflect these themes. It reveals social dimensions by exploring the customs, traditions, and behaviors of individuals, providing a deep and nuanced portrayal of society.

Keywords: Description, Social Dimensions, Space, Characters, Narrative Discourse.

* Professor of Higher Education in Contemporary Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arabic Language and Literature and Oriental Languages, University of Algiers 2 - Abou EL Kacem Saâdallah, Algeria.

Cite this article as: Kashi, Lela. (2024). Description and Manifestations of Social Dimensions in the Novel *Romances of Al-A'sha Street* by Badriah Albeshr, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 420-438.

© 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.



الوصف وتمظهرات الأبعاد الاجتماعية في رواية (غراميات شارع الأعشى) لبدرية البشر

د. ليلى قاسحي*

Lelakashi2016@gmail.com

الملخص:

يتمحور هذا البحث حول تقنية الوصف وتمظهرات الأبعاد الاجتماعية في رواية (غراميات شارع الأعشى) للروائية السعودية بدرية البشر، ويهدف إلى رصد طريقة اشتغال آلية الوصف بالتركيز على مكونين أساسيين في العملية السردية هما: الفضاء، والشخصية، واستنباط مختلف الدلالات الفنية والجمالية في توظيفها. واكتشاف الوظائف التصويرية التي تسهم في تجسيد الواقع وتعريفه بالتركيز على الأبعاد الاجتماعية التي تؤسس لها الرواية. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول وصف فضاء الشارع ودلالته، باعتباره فضاء رئيسياً تظهر قيمته الجمالية والدلالية على طول المسار السردى، كما أنه يشكل بنية تأسيسية للحدث، ويظهر ذلك بشكل جلي على مستوى العتبة الأولى في النص السردى التي تتمثل في العنوان، أما المبحث الثاني فخصص لاستراتيجية وصف الشخصيات، ويتطرق المبحث الثالث لتجليات الأبعاد الاجتماعية في الرواية. وقد خلص البحث إلى أن الرواية قد ناقشت الكثير من القضايا الاجتماعية التي مست المجتمع السعودي من خلال تعرضها للتشكيل السردى، إلى جانب تنوع الشخصيات واختلاف نوازعها وأفكارها، وتباين أدوارها في الحكى، كما كشفت الرواية عن تجليات الأبعاد الاجتماعية من خلال الغوص في عمق المجتمع والإبانة عن عاداته وتقاليده وسلوكيات أفرادها.

الكلمات المفتاحية: الوصف، الأبعاد الاجتماعية، الفضاء، الشخصيات، الخطاب السردى.

* أستاذ التعليم العالى في الأدب المعاصر - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية - جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله - الجزائر.

للاقتباس: قاسحي، ليلى. (2024). الوصف وتمظهرات الأبعاد الاجتماعية في رواية (غراميات شارع الأعشى) لبدرية البشر، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 438-420.

© 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:

يتأسس الخطاب الروائي على جملة من التقنيات السردية والجمالية، وتعد آلية الوصف من أهم هذه التقنيات، إذ يتخذها الروائي وسيلة لرسم معالم عناصر بنائه السردية من شخصية ومكان ومشاهد... إلخ، وقد اهتم كثير من النقاد بتقنية الوصف باعتباره ركيزة أساسية في الأعمال الإبداعية، ولكونه "الحامل الحقيقي لعمق إدراك الكاتب لعالمه الخاص والعالم بصفة عامة، وضمنياً أصبح معياراً لقياس درجة سمك وعمق إدراك الشخصيات لعالمه سواء على المستوى المعرفي أو الإيديولوجي" (محفوظ، 2009، ص 13).

ولم يعد الوصف شكلاً من أشكال الاشتغال اللغوي والبلاغي "كما أنه لم يعد محاولة للإيحاء بواقعية ما، تاريخية أو جغرافية أو إنسانية أو بعالم اجتماعي أو نفسي، أو سيرورته وتحوله. إذ تحول الوصف في الكتابة القصصية الحديثة ليصبح مستوى من مستويات التعبير عن تجربة معقدة يتداخل مع بقية المستويات السردية الأخرى، وتتقاطع فيه وعبره المستويات الأخرى للنص الذي ينتمي إليه، وكذلك أوصاف ونصوص أخرى تتفاعل في عملية تداخل نصي في وثقافي مركب لتأدية معنى، أو لإعلان موقف للتعبير عن معاناة وللإسراع بإشكالات التعبير وتجربته" (سويدان، 2000، ص 121).

كما اهتم بعض النقاد العرب بعنصر الوصف وأشاروا إلى طبيعته وأهميته، وعدادوا وظائفه، فقد أكد قدامة بن جعفر أن "الوصف إنما هو ذكر الشيء لما فيه من الأحوال والهيئات، ولما كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركبة من ضروب المعاني كان أحسنهم من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مركب منها، ثم أظهرها فيه وأولها حتى يحكيه بشعره، ويمثله للحس بنعته" (بن جعفر، 1979، ص 119).

وقد أوضح عبد اللطيف محفوظ الفرق بين الوصف وبعض أشكال التعبير اللغوية والمجازية الأخرى كالاستعارة مثلاً، إذ يرى أن "الوصف هو الخطاب الذي يسم كل ما هو موجود، فيعطيه تميزه الخاص، وتفرد داخل نسق الموجودات المشابهة له أو المختلفة عنه" (محفوظ، 2009، ص 13)، أما الاستعارة فتعتبر "استبدالاً لكلمة بكلمة أخرى من أجل التعبير عن نفس الشيء تقريبا وذلك بواسطة استبدال حقيقة "أ" بحقيقة "ب"، وتقوم هذه العملية على مبدأ الاختلاف لا الترادف" (محفوظ، 2009، ص 13). كما يشير جان ريكاردو إلى أربعة أشكال للوصف عددها كما يلي:

- " أن يكون المعنى محددًا للوصف الذي يأتي بعده.
- أن يكون الوصف سابقاً لمعنى من المعاني ويكون ضرورياً في سياق الحكيم أي أن يكون الوصف إرهاساً لهذا المعنى.

- أن يكون الوصف نفسه دالا على المعنى في ذاته.
 - أن يكون الوصف خلاقا وهو وصف يسيطر في بعض الأشكال الروائية المعاصرة على مجموعة الحكى، وذلك على حساب السرد، فتصبح الرواية قائمة في أكثر مقاطعها على الوصف الخالص، وقد سمي خلاقا لأنه يشيد المعنى وحده. " (ريكاردو، 1997، ص166).
- وانطلاقا مما سبق نجد أن هذه الدراسة تروم تبيان أهمية تقنية الوصف وتجليات الأبعاد الاجتماعية في رواية (غراميات شارع الأعشى) (2013) لبدرية البشر، وكيفية اشتغال الوصف وتحديد منطقته وكيفية تقديمه لعناصر السرد المختلفة: المكان، الشخصية،... إلخ، وتحديد وظائفه الجمالية والدلالية خاصة أن الوصف ينهض بوظائف غاية في الأهمية تتمثل في تصوير الواقع بكل ما يحتويه من أبعاد نفسية واجتماعية واتجاهات فكرية وثقافية.
- وإذا كانت نقطة انطلاق الروائي في تأسيس الأحداث والشخصيات ومختلف العوالم السردية هي الواقع "فإن نقطة الوصول ليست هي العودة إلى الواقع، بل إنها خلق عالم مستقل له خصائصه الفنية التي تميزه عن غيره" (قاسم، 1984، ص 78). وعطفا على ما سبق يمكن طرح الأسئلة الآتية:
- ماهي إستراتيجية الوصف في رواية "غراميات شارع الأعشى"؟
- كيف وصفت بدرية البشر والشخصيات والأماكن؟
- كيف تتمظهر الأبعاد الاجتماعية من خلال وصف الأمكنة والشخصيات؟
- وللإجابة عن هذه التساؤلات اتكأ البحث على المنهج الاجتماعي في دراسة تمظهرات الأبعاد الاجتماعية، وبعض آليات المنهج السيميائي في وصف الشخصيات.
- تدور أحداث الرواية في حي شعبي بسيط في شارع الأعشى الذي يضم نماذج بشرية متنوعة، تسند الروائية مهمة سرد الأحداث لعزيزة التي تصف حياتها اليومية مع عائلتها، وتذكر بدقة مختلف العلاقات التي تربطهم بجيرانهم، وتسלט الضوء على مغامرات السطوح وما يحدث فيها، باعتبارها فضاء للراحة والترفيه من جهة، وللقاءات الغرامية والتلصص من جهة ثانية، وتعبّر الرواية عن الواقع الاجتماعي والنفسي والثقافي السعودي، وعاداته وتقاليده. إلى جانب تأثر أفراد المجتمع بوسائل الإعلام والاتصال المختلفة كالراديو، التلفزيون والهاتف، وتغير سلوكيات الناس وطباعهم وهواجسهم.
- كما تصور الساردة حالة التشدد والعنف التي تطال شارع الأعشى لتنتقل إلى الحرم وما خلفته من خوف وفزع في النفوس. كما أشارت بدرية البشر لمسألة مهمة تتمثل في قهر الأنثى جراء تسلط الصوت الذكوري، ويتجلى ذلك من خلال الشخصيات (وضعى، عطوى، مزنة...) ومدى تأثيره على التركيبة الاجتماعية والنفسية للشخصيات.

أولاً: وصف فضاء الشارع ودلالاته

تركز هذه المقاربة على أهم مكون تؤسس له الرواية وتعلن عنه صراحة بداية من العنوان (غراميات شارع الأعشى) باعتباره أهم عتبة نصية لدراسة المدونة، ويتمثل هذا المكون في (الشارع)، الذي يشكل جزءاً مهماً من فضاء المدينة العام، لأنه "فضاء تنفتح عليه كل الأبواب، حيث يتحرك الناس في فضاءه الواسع، ويواصلون ديمومتهم عبره، ويسجلون نجاحهم أو فشلهم من خلاله" (زنيبر، 2009، ص 46)، ويمثل الشارع الحد الفاصل بين مختلف الفضاءات، منه ندخل أو نخرج إلى فضاء آخر، نخرج من البيت إلى الشارع، ومن المقهى إلى الشارع أيضاً، ففي الشارع "تنكشف الأسرار، وتعلن الأعماق عن الخفايا، فتصطبغ المظاهرات، وتنعقد الأفراح والجنائزات، والاختطافات والاعتقالات، إنه الشارع النابض بالحياة" (البوريحي، 1984، ص 21)، فمفهوم الشارع بهذا المعنى يؤسس للحياة اليومية، ففيه تقع الكثير من الأحداث التي تبقى راسخة في الأذهان، فيغدو الشارع عنصراً جمالياً مقترناً بجملة من العواطف والانفعالات والهواجس، فيشكل الذاكرة الجماعية.

ويصادفنا في مستهل الأحداث مقطع وصفي يرد على لسان الساردة، إذ تقول: "في الصباح استيقظت حارتنا على شعاع شمس بيضاء دافئة، ببيوتها الطين، تتمطى في جوف واد جف ماؤه، يتمدد جنوباً، بينما تمهض ربوة ترابية غرباً، مثل حدبة عملاق يحملها فوق ظهره، حجبت عنا الشارع الطويل والحياة القائمة خلفه، وينفتح بطن الوادي على شارع إسفلتي طويل تسمى باسم شارع جاهلي قديم، ولد وعاش ومات هنا منذ زمن طويل اسمه الأعشى. يتحدث عنه والدي كثيراً وكأنه واحد من سكان حينا، وقد ذكر أن الأعشى صفة لمن لا يبصر ليلاً" (البشر، 2013، ص 07).

نستشف من خلال هذا الملفوظ الوصفي الاهتمام الواضح بالمكان؛ لأنه يصف شارع الأعشى (الوارد في العنوان) ويجسد كل معانيه وتفصيله وهذا هو القصد المنشود من هذه المقاربة، إذ بارت الساردة الوصف على الهي البسيط الكائن في شارع الأعشى تمهيدا للأحداث من جهة، ولتضع المتلقي في حيز الاهتمام بالمكان الذي سيشهد الكثير من الأحداث والوقائع، وسيخرقه عدد من الشخصيات من جهة أخرى.

إذ اعتمدت الساردة على إستراتيجية مهمة في تصوير الشارع قائمة على الدقة في تقديم تفاصيل الموصوف بالاعتماد على اللون (بيضاء)، وتحديد الاتجاهات (جنوباً، غرباً)، وتشبيه الربوة الترابية (بحدبة عملاق)، وتحديد نوعية البيوت (الطين)، لتنتقل إلى وصف الشارع (إسفلتي، طويل)، ثم نستشعر التاريخ ونستحضر الذاكرة الجماعية بذكر اسم الأعشى وفق تراتبية وصفية دقيقة ألهمت المتلقي بدلالات مهمة، وقدمت معلومات معرفية (تفيد المتلقي وتضعه في الإطار العام للأحداث) عن الشاعر الجاهلي الأعشى الذي تسمى به الشارع.

وعطفا على ما سبق نجد أن وظيفة الوصف تحددت من خلال المعلومات الطوبوغرافية المسندة للشارع إلى جانب الوظيفة التعليمية الموجهة للمتلقي، المتمثلة في تقديم سيرة عن الأعشى. ويذكر الشارع نفسه في موضع سردي آخر، إذ تصفه الساردة بقولها: "وقفنا عند النقطة نفسها من شارع الأعشى، وفوق رؤوسنا انتصبت لوحة كبيرة تحمل اسم الشارع نفسه، في حين لا تزال الدكاكين مغلقة والوقت لا يزال مبكرا على فتحها" (البشر، 2013، ص 17-18).

لم تركز الساردة كثيراً على الشارع؛ لأن مركز التبئير كان محددًا على اللوحة الكبيرة التي تحمل اسم الشارع (الأعشى) وهو الشيء الذي شد انتباه القارئ وتركيزه، ما جعلها تغفل عن بقية العناصر المكونة للمكان واكتفت بذكر الدكاكين المغلقة.

ثانياً: إستراتيجية وصف الشخصيات

تكتسب الشخصية أهمية بالغة في الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة كونها "أهم مكونات العمل الحكائي، إذ تمثل العنصر الحيوي الذي يضطلع بمختلف الأفعال التي تترابط وتتكامل في مجرى الحكى؛ لذلك لا غرو أن نجدها تحظى بالأهمية القصوى لدى المهتمين المشتغلين بالأنواع الحكائية المختلفة" (يقطين، 1997، ص 87)، وتعد مقاربة فيليب هامون Philippe HAMON الموسومة "من أجل قانون سيميولوجي للشخصيات" "Pour un statut sémiologique du personnage"، من أهم المقاربات التي تناولت مكون الشخصية بالدرس والتحليل، بالاستناد على تصنيفه القائم على مقياسين مهمين في التحليل، هما:

- "المقياس الكمي، وينظر إلى كمية المعلومات المتواترة المعطاة صراحة حول الشخصية.
- المقياس النوعي، أي مصدر تلك المعلومات حول الشخصية، هل تقدمها الشخصية عن نفسها مباشرة، أو بطريقة غير مباشرة، عن طريق التعليقات التي تسوقها الشخصيات الأخرى أو المؤلف، أو فيما كان الأمر يتعلق بمعلومات ضمنية يمكن أن نستخلصها من سلوك الشخصية وأفعالها." (بحراوي، 2009، ص 224).

وبشير بحراوي 2009، إلى أهمية هذين المقياسين في تحليل الشخصية، إذ يقول: "وتكمن أهمية هذين المقياسين في كونهما يجنباننا الدخول في متاهات الفصل والتميز على أساس غير دقيق، مما يترتب عليه الالتباس والغموض الذي يلحق دراسة الشخصيات كما في التحليلات التقليدية" (ص 224)، فضلاً عن توفر مجموعة من العناصر التي تسهم في إبراز الشخصية منها بنية النص وأسلوبه وتكنيكات السرد ولغته (اليزيدي، 2018، ص 11).
وتأسيساً على ما سبق، لا يمكن تصور أحداث روائية أو قصصية دون شخصيات تروي الوقائع وتتناول فيما بينها، وتؤسس للحكي، إذ يتمكن القارئ من التعرف عليها وعلى أدوارها باستخلاص "صفات

ومميزات الشخصية من خلال الأفعال والتصرفات التي تقوم بها، وتسعفنا في هذا الصدد تلك العبارات أو الفقرات التي يقدم فيها المؤلف شخصيته وهي تقوم بعمل ما بحيث تختزل صورتها ومزاجها وطبائعها" (بحراوي، 2009، ص 224)، وقد ركزت هذه الدراسة على مجموعة من الشخصيات التي لم يتم اختيارها بشكل اعتباطي، بل لأنها نالت مساحة مهمة من الوصف والاهتمام. ولكونها تمثل عاملاً مهماً من البنية العاملة للرواية من جهة، ولمنحها صوتاً في المسار السردية من جهة ثانية. وأول إستراتيجية في وصف الشخصية نجد:

1- الوصف السريع والمتدرج من خلال شخصية وضحي

يقوم هذا النمط من الوصف على "مبدأ التدرج الذي يقضي بأن يجري الانتقال في الوصف من العام إلى الخاص وفق وتيرة تدريجية"، (بحراوي، 2009، ص 235)، ويقصد بذلك أن يكون الوصف آلية جمالية يتم فيها التقاط ملامح الموصوف بشكل تدريجي ليأخذ كل ملمح حظه من الوصف، لتصل الصورة الكلية للموصوف إلى ذهن القارئ بكل سهولة ووضوح.

ولتقديم الشخصيات تقديماً دقيقاً يعتمد السارد على نسب مجموعة من الصفات لشخصيته وهذا ما نلمحه في وصف وضحي من خلال النص السردية التالي: "دخلت عليهم سيدة تلبس عباءة سوداء ذات شقوق تعكرها لطخات من التراب، وقد لبست برقعاً تظهر منه عينان صغيرتان حادتان أرهقهما التعب، عرف المصلون أنها ليست من نساء الحارة، فليس بين نساء الحارة من تجرؤ على هذا الفعل.." (البشر، 2013، ص 19).

يقوم هذا النص السردية على تعداد جملة من البطاقات الوصفية الأولية لشخصية وضحي، التي تعتمد على الوصف الخارجي السريع المستعجل لها. من خلال إدراج منهجية واضحة في الوصف تعتمد على الوصف العام (سيدة، تلبس عباءة سوداء، ذات شقوق، لطخات من تراب)، وهي هيئة تشي بالحالة المزرية للموصوفة، ثم الانتقال إلى ذكر بعض التفاصيل بالتركيز على مجال الرؤية (عينان صغيرتان حادتان): لأن أول ما يقع عليه البصر هو العيون.

كما اعتمدت الرواية على وصف المظهر الجسدي الخارجي لشخصية وضحي لتعرفنا بها بشكل إجمالي، لتتدرج في الوصف لاحقاً مع تطور الأحداث، وتضيف الكثير من المعلومات حولها وهذا ما نستشفه من قول الساردة: "وجدنا امرأة على مشارف الأربعين، في مثل سن أمي تقريباً، يستند ظهرها إلى الجدار، تكشف عن وجه حنطي مشقق الوجنات هذه التعب والحزن، فوقها عباءة مشققة يعلوها التراب... يظهر تحتها ثوب مجعد أحمر بزهور خضراء وطرفاً ضفيريتهما الطويلتين ينمان على صدرها الضامر" (البشر، 2013، ص 21).

يتأسس هذا الملفوظ الوصفي على تقديم معلومات إضافية حول شخصية وضحي غفل عنها المقطع السابق، إذ تكشف الساردة مجموعة من السمات الوصفية الدلالية الجديدة كتحديد السن (أربعين سنة)، ثم وصف متدرج من أعلى (ملامح الوجه: حنطي، مشقق الوجنات) إلى أسفل الجسم (عباءة مشققة يعلوها التراب، ثوب مجعد...)، واللافت للانتباه هو الوصف الدقيق لجزئيات الموصوف بالتركيز على الألوان (حنطي، أحمر، خضراء...) وعلى الأحوال (مشقق، مجعد، طويلتين، ضامر...).

إن إسناد كل هذه الصفات الدقيقة لشخصية وضحي يجعلها في مقام الصدارة والاهتمام باعتبارها شخصية مؤسسة للحكي، وفاعلة أساسية تسعى إلى تحقيق برنامجها السردى المتمثل في محاربة الفقر والسعي إلى تحسين ظروف حياتها وأولادها. ولتعزيز هذه الفكرة لم تهمل الساردة جانب الصلابة من شخصية وضحي، إذ تقول: "وضحي ليست من النوع الذي يتنبه الرجل الذي تقفه أمامه إلى أنها امرأة، فحين تحضرو وضحي تحضر معها روح جسورة وصلبة، وحين تبادرهم بحديثها فإنها تذهب بهم إلى تاريخ لا يعرفه سوى الرجال، مما جعل وضحي حاضرة في مجالسهم أكثر منها في مجالس النساء... فلا تجد ما تشاركهن فيه من رخاء عيشهن..." (البشر، 2013، ص 23).

تسعى الساردة في هذا المقطع الوصفي إلى إضافة سمة تمييزية -ضمن إستراتيجية التدرج المتبعة- في تكوين شخصية وضحي المتمثلة في الجسارة والصلابة إلى جانب إحاطتها بتاريخ لا يفقهه إلا الرجال، مما يفسر حضورها في مجالسهم، وغياها عن مجالس النساء، وذلك بقصد التأسيس البنائي لفكرة التطور الحدتي والتحول الحكائي الذي سيشهد مسارات الأحداث لاحقاً.

ونجد في موضع آخر اهتمام الساردة بالجانب الثقافي لشخصية وضحي وما تحفظه من أشعار وأحاديث عن الحروب والمعارك المختلفة، وقد ركزت الرواية على هذا الجانب لتؤسس للفعل النهضوي والتغيير الجذري الذي مس الحياة الاجتماعية والاقتصادية لوضحي وللتحول الإيجابي لها ولعائلتها، إذ نجدها "... تحدثهم (وضحي) عن الحروب التي سمعت بها، والتي عاشت بعضها، وعن المجاعات وعن الثأر وعن أبطال الشمال، والعائدين من حروب القدس، وحتى طرائفها تضحكهم، تحفظ وضحي قصائد تجعل الرجال يطربون" (البشر، 2013، ص 24).

وتذكر الساردة صورة وضحي عند أولادها لتمنحها المزيد من الإشعاع الدلالي والبريق الجمالي، لأنها رمز المرأة المكافحة التي تعمل بكد وذكاء لحماية أبنائها وتوفير شروط الحياة الكريمة لهم، خاصة عندما كانوا يعيشون حياة قاسية في صحراء قاحلة، ويظهر ذلك بشكل جلي من خلال النص التالي: "... فأكلوا وأعينهم ترشح فرحاً وعافية وهم يتسمون لأهمم التي لم يعرفوا في الحياة غيرها ولا يثقون إلا بها وحدها، هي من منحهم هذه الحياة الجديدة والمتقدمة على حياة البر التي روعتهم بجوعها... وضحي في

عيون أبنائها ليست امرأة بل بطل مثل أبطال حكاياتها، حين يفكرون بأهمهم يرونها مثل فارس فوق حصان... " (البشر، 2013، ص 38).

أثرت الساردة اتباع منهج واضح في وصف شخصية وضحي يتمثل في إسناد جملة من الموصوفات بالتدرج من أجل إثرائها لغويا ودلاليا وجماليا، وحشدها بالمعلومات الواحدة تلو الأخرى لتكتمل صورتها عند القارئ ويتضح دورها في الحكيم، ويسهم في " إكساب الشخصية الحد الأقصى من الوصف الضروري لمقروئيتها سعيا وراء إعطائها مزيدا من الوضوح والواقعية ". (بحراوي، 2009، ص 227).

كما أنها تسعى لتقديم التبريرات والتفسيرات المنطقية؛ للتحويل الحاصل في حياتها، فقد "تمكنت وضحي فيما بعد من الانتقال من بائعة بيض بسيطة ... إلى سيدة سوق الحریم، بعد عشر سنين، طورت وضحي ... تجارتها، وصارت تشتري مجموعة من المهارات، تدقها، ثم تباع خلطتها المميزة ... " (البشر، 2013، ص 45).

إن تشبع شخصية وضحي بكم مهم من الموصوفات السريعة المسندة إليها الواحدة تلو الأخرى وفق ما تقتضيه السيرة الحديثة والحكمة الفنية أكسبها كثافة سيكولوجية واضحة، وحضورا سرديا قويا مكنها من أن تصبح سيدة سوق الحریم، وتطور تجارتها بحنكها ومهارتها، لتشتهر في الأخير بخلطات المهارات المميزة التي تعدها.

2- الوصف النفسي والتكويني من خلال شخصية عطوى

يتأسس هذا النوع من الوصف على القيم الشعورية التي تحملها الذات الواصفة، وقد ارتبط الوصف النفسي "بروايات الوعي على وجه الخصوص، حيث تصبح الأماكن حاملة لقيم شعورية مؤثرة، يتضح من خلالها عمق الشخصية وأبعادها النفسية وتصرفاتها الخارجية" (يوسف، 1997، ص 96). ويسعى الوصف النفسي إلى تأنيث الشخصية بجملة من المحمولات الدلالية المكتنفة التي تعزز وجودها في الحركة السردية، وتبرر للتحويلات الحاصلة فيها، ويتأكد ذلك من خلال شخصية عطوى التي نالت حظاً مهماً من الحكيم في المسار السردى للرواية؛ لأنها تجسد تيمة القهر والاستبداد الواقع عليها من قبل زوج أمها الذي استغلها استغلالاً بشعاً على الرغم من صغر سنها.

تعمل طوال اليوم في محل لصنع الأواني والجرار من الطين، وتحمل المادة الخام وتعجنها وتنال أشد العقاب إذا لم تمتثل لأوامره، أو إذا ما أرادت أخذ قسط من الراحة، والأكثر من ذلك هو سلمها هويتها وكيونيتها بعدما أصبحت عطوية (اسم ذكر) حيث "... لا تتذكر الوقت القريب الذي كانت فيه صبيا اسمه عطوية... لا تذكر عطوى منذ متى كانت تلبس قميصا ومنزرا وعمامة قطن بيضاء على رأسها، كما يفعل الصبية في قريتها، لكنها وجدت نفسها هكذا في السوق مع زوج والدتها جهم..." (البشر، 2013، ص 75).

ونرصدها في مقطع سردي آخر، إذ تقول الساردة: "... جميع من في السوق يعرفها بعطية، وحدها سعدى السيدة الكبيرة في السوق تنادىها عطوى، وتعطيها قليلا من الخبز اليابس، وبعض فواكه جافة من التين والرماد..." (البشر، 2013، ص 77).

يعد فقدان عطوى لاسمها الحقيقي ولأنوثتها ومعاملتها كصبي من أسمى درجات الاستبداد والاضطهاد والقهر، فهي "لا تعرف أبدا معنى لثياب الفتيات ولعهن التي لم تعد تحتاجها منذ لبست ثياب الصبي" (البشر، 2013، ص 71)، وقد ركزت الساردة على وصف الجانب التكويني والنفسي لشخصية عطوى لتوثق مسارا سرديا لاحقا لها، فلم تتوقف عند قضية تغيير الاسم واستبدال ملابس الأنثى بملابس الصبيان، وإجبارها على العمل الشاق، بل تعدى الأمر إلى تعميق فكرة الاضطهاد ونكران الآخر وجودا وكيونة من خلال فكرة قص شعرها للقضاء على أنوثتها، ويظهر ذلك من خلال هذا النص "لا تضع عطوى في شعرها زعفرانا ولا حناء، ولا وردا، لأن شعرها كلما طال قام جهم بقصه" (البشر، 2013، ص 82).

إن تعرض شخصية عطوى لاضطهاد زوج أمها وتعنيفه لها من خلال المظاهر السابقة الذكر إلى جانب حرمانها من أدنى حقوقها خاصة الأكل يجعل "قوى التسلط في أوج سطوتها، وحالة الرضوخ في أشد درجاتها، وعملية انهيار قيمة الإنسان المقهور وطغيان أنوية المتسلط تأخذ أبرز أشكالها وضوحا وصراحة" (حجازي، 2005، ص 41).

وتشير الساردة في موضع آخر إلى صفة الإذعان والرضوخ التي تميزت بها عطوى اتقاء للمشاكل، وتجنبا للصراع مع الآخر: "لا تملك من قاموس الكلام سوى كلمة حاضر، وعليكم السلام، وبعض الكلمات التي تصب في ساقية الإذعان والموافقة" (البشر، 2013، ص 189).

لكن مع التغييرات التي طرأت على الأحداث وطالت مسار الحكي يحدث تحول مهم في حياة عطوى، ينقلها من عالم سلبي (الفقر، الجوع، الاضطهاد، النكران...) إلى عالم إيجابي (الاهتمام، العطف، الاعتراف، تأكيد الذات)، بعدما تعرفت على أم جزاز التي عطف عليها و احتضنتها وأطعمتها، و ردت لها أنوثتها الضائعة و وجودها المفقود: " رحبت أم جزاز بعطوى... حرصت أن تعيدها إلى طبيعتها فمئنتها ثوب فتاة وشذبت شعرها وربطته، واشترت لها عباءة وغطاء، لم تسعد عطوى بالعودة إلى أنوثتها بقدر ما أسعدتها العودة إلى حضن الناس البشري... علمتها الصلاة، وأرسلتها إلى سيدة تعلمها القرآن، وأخذتها إلى صلاة التراويح في رمضان... فجعلتها تأنس، وروحها النافرة تهدأ، وتشرق بالرضا والسكون..." (البشر، 2013، ص 87).

3- الوصف الحسي التراتبي من خلال شخصية الطبيب أحمد

يقصد به الوصف الخارجي للشخصية الموصوفة دون الإعلان عن دواخلها ونوازعها النفسية، وفق ترتيب منظم للموصوفات أي الانتقال من تصوير عنصر إلى عنصر آخر مع مراعاة المسافة التي يحددها اتجاه الوصف، فتتشكل حينئذ صورة شاملة ومركزة عن الموصوف " فهذه العملية وإن كانت قد

تبدو في الظاهر اعتباطية باعتبارها توجه أحد الإمكانيات الموجودة في الواقع، و في اللغة، فإنها في حقيقتها موضوعية و قصدية بالنسبة للشارد بل بالنسبة للكاتب الذي غالبا ما يستخدمها لتشكيل نسق آخر للدلالة... خاصة حين نكون أمام وصف المظهر الخارجي لشخصية ما" (محفوظ، 2009، ص 33).

تذكر هذه الشخصية في سياق الحكيم عن إصابة عزيزة بمرض في عينها حرمها نعمة البصر، فيضطر والدها لاصطحابها لزيارة طبيب العيون المصري الدكتور أحمد ليصف لها علاجا مناسباً لحالتها. فتصفه الساردة بقولها: "صوت الطبيب يشبه الأصوات التي تتحدث في أحلامي وأحلام شخصياتي التي أمثلها فوق السطوح... التقطت الحنان الذي يرشح في صوته فالأول مرة أقابل رجلا رقيقا ودافئا... يرت على وجهي... لأول مرة أسمع كلمات تنبعث قوتها من الحنجرة وتبعث في نفسي الأمل حيث قال لأبي: ستخف يا عم" (البشر، 2013، ص 130).

أهم ما نستشفه من خلالها الملفوظ الوصفي هو اعتماد عزيزة في نقل جملة من الموصوفات على حاسة السمع (صوت، التقطت، اسمع) في غياب مجال الرؤية بسبب الإصابة، فالتركيز على الصوت يمنح المتلقي مساحة ضيقة لاستيعاب مقومات شخصية الطبيب وتشكلاتها، باستثمار الجانب التخيلي للساردة وغياب السمات الدلالية المجسدة لواقع الشخصية الموصوفة، لكن الروائية تستدرك هذا الأمر بمجرد استعادة عزيزة لبصرها حيث تنتقل من الوصف السمعي التخيلي الوارد في المقطع السابق إلى وصف عيني واقعي ويظهر ذلك وبجلاء من خلال المقبوس السردى الآتي:

"سمعته يقول:

- افتحي عينيك يا عزيزة

فتحتهما ببطء، رأيت نورا أذى عيني لوهلة، ثم رأيت وجهه الذي يقابلني، عينان مسحوبتان للأعلى قليلا بنظرات قوية وواثقة، يضع عليهما نظارات طبية، يحرك أنفه كلما أراد أن يرفعهما للأعلى، وثم رأيت شعره أسود مسرحا بعناية، ثم أخيرا رأيت ابتسامة تعلو أسنانه المتسقة" (البشر، 2013، ص 139).

يتأسس هذا المقطع الوصفي على تعداد جملة من النعوت التي تعتمد على مجال الرؤية (العين) باستعمال قرينة لغوية دقيقة (الفاعل: رأيت)، والملاحظ من خلال هذا النص هو التركيز الواضح على الوجه، ومتابعة مكوناته وعناصره بدقة وبشكل تدريجي تراتبي، حيث انطلقت الساردة بوصف العينين بجملة من الموصوفات (مسحوبتان للأعلى، قوية، واثقة، نظارات طبية) ثم وصف الأنف وحركته، ثم الشعر (الأسود، مسرح بعناية) وأخيرا ابتسامته (أسنان متسقة).

إن إدراج منهج التدرج في وصف الملامح والدقة في المعالجة مع تبثير الوصف على الوجه يمنح الساردة مساحة وصية ضيقة، فمجال الرؤية محدود؛ ما مكنها من استيعاب ملامح الوجه ووصفها بدقة، ولم تسعفها لوصف المظهر الخارجي العام للموصوف.

4- الوصف الخارجي المفصل من خلال شخصية مزنة

يتمحور هذا الوصف حول تصوير الشخصية بالتركيز على الجانب الخارجي (المورفولوجي) ووصفها وصفا مفصلا دون التطرق إلى الوصف الداخلي (السيكولوجي) للذات الفاعلة في الحركة السردية، ويشير فيليب هامون إلى هذا النوع من الوصف بقوله: "يقتضي إدراكه عن طريق النظر، أن يكون الشيء الموصوف موضوعا في مكان مناسب للرؤية بحيث تتاح إمكانية التعرف عليه أن يكون قادما على الرؤية... وعليه فإن استعمال الرؤية هو من أهم القرائن الدالة على الوصف البصري." (بحراوي، 2009، ص 180).

وانطلاقا من هذا القول نجد أن للمجال البصري بالغ الأهمية في تحديد مختلف الصفات، وتوظيف النعوت المناسبة لتقريب الصورة إلى ذهن المتلقي، ويتجلى هذا النمط من الوصف من خلال شخصية مزنة التي تمثل أنموذجا صارخا للتمرد بعدما رفض أخاها الزواج من رياض الفلسطيني متذرعين في ذلك بالعادات والتقاليد التي تفرض على المرأة الزواج بابن بلدها، وتذكر الساردة مقطعا في وصف مزنة: "حين تمثي مزنة في السوق تتحول إلى فتنة متحركة، هيئتها المختلطة بين البداوة الظاهرة في برقعها ولهجتها، والمدنية الظاهرة في ثيابها الأنيقة وكعبها العالي وأصباغ يديها وطلاء الماسكارا الذي تضعه على رمشها لتمنح عينها وسعاً والقأ ساحرين..." (البشر، 2013، ص 144).

يتضح جلياً من خلال هذا المقطع أن مزنة بشخصية مركبة، حيث ركزت الساردة على مظهرها الخارجي وتتبع حركتها في السوق من بعيد كحامل للكاميرا، واختصرت وصفها في عبارة (فتنة متحركة) واقعة بين البداوة (البرقع، اللهجة) والتمدن (الثياب الأنيقة، الكعب العالي، الأصباغ، الماسكارا) كل هذه الصفات والملاحم المجسدة لشخصية مزنة يمنحها إطارا تصنيفيا يشي بما ستؤول إليه مستقبلا، حيث "يجري ذلك على نحو يجعل أدوارهم تتناسب مع الأحداث التي تنتظرهم" (بحراوي، 2009، ص 245).

وقد حاولت مزنة مرارا وتكرارا إقناع أخويها بالزواج من رياض لكنهما رفضا الأمر جملة وتفصيلا، ولما ناقشت المسألة مع والدتها وضحي ردت بقولها: "عجزنا نفهمك يا بنتي هذه أمور ماهيب في يدنا، حظها جدودنا وجدود جدودنا، واللي يعاندها يا بنتي يصير ما عاد له قيمة بين الناس وحتى عياله يضيعون لا عاد خوال ولا عمام" (البشر، 2012، ص 152).

ولكن تمسك مزنة برياض وإصرارها على الزواج منه يزداد يوما بعد يوم حتى تم لها ما أرادت. وبهذا تتمكن من إنجاز برنامجها السردية واتصالها بموضوع القيمة (الزواج) تأسيسا لبنية عملية واضحة وأكيدة. وواصلت الكاتبة تتبع المسار الحدتي لمزنة بعد زواجها حيث نجد لها الملفوظ الوصفي التالي: "تغيرت مزنة بعد زواجها، لكنها احتفظت بألقها ومرحها وإقبالها على الحياة وزينتها، لم تعد تشبه نساء سوق النساء القديم، صارت تلبس ثيابا حضرية وقصت ضفائرها، وضعت في أذنها أقراطا من الزمرد

الأخضر... لبست مزنة ثيابا قصيرة و تورد وجهها من خلال شعرها القصير الذي قصته حين سافرت في الصيف مع أهل زوجها إلى بيروت" (البشر، 2013، ص 220).

إن أول ملمح تمييزي يشدنا في هذا الوصف السردى هو التحول الحاصل في حياة مزنة بعد زواجها، وقد استثمرت الساردة هذه الفكرة باستعمال وحدة لغوية دالة (الفاعل: تغيرت)، إلى جانب توظيف عبارة (لم تعد تشبه نساء سوق النساء القديم)، وقد أغدقت الساردة في تصوير مزنة وذكر التفاصيل في وصفها: الثياب الحضرية، قص الضفائر، التركيز على نوع الحجر الكريم ولونه (زمرد أخضر)، فقد ساهم المجال البصري القريب في تركيز الساردة على تقديم المظاهر الخارجية بشكل تفصيلي حيث تمكنت عين الساردة من التقاط الموصوفات بدقة بالغة، "فالموقع الذي يتخذه الإنسان في المجال البصري سيحدد طبيعة الوصف و درجة مقروئيته، و من المهم دائما معرفة حجم المسافة التي تفصل بين العين الواصفة و الشيء المنظور إليه" (بحراوي، 2009، ص 182).

وكل هذه الموصوفات تحيل وبشكل مباشر إلى تحسن حالة مزنة الاجتماعية والمادية ومدى التغيير الحاصل في حياتها وسعادتها مع رياض، وأن إصرارها على الارتباط به لم يذهب سدى، ومن هنا يتجلى "صراع النساء ضد القهر الاجتماعي المتمثل في الأعراف القديمة التي تميز بين الذكر والأنثى وتجعل من المرأة أضحية على مذبح القيم التقليدية التي تعاملها بدونية وتميز" (نجي، 2000، ص 175).

نستنتج من خلال هذا التحليل أن آلية الوصف قد حددت موقع كل شخصية موصوفة في عملية الحكم، فكانت للنماذج النسائية الموصوفة دورها المنوط بها، ورمزيتها الخاصة، إذ مثلت كل من: وضى، عطوى، مزنة، رمزية صارخة للصبر والصمود، وتحمل الصعاب، ومواجهة المشاكل والعراقيل؛ لتمكن كل شخصية من تحقيق هدفها وإثبات وجودها وكيونتها، حيث نجد شخصية (وضى) المكافحة التي جنت ثمار تعيها حين انتقلت من موقعها السلبي المتمثل في الفقر والحاجة إلى موقع إيجابي تجسد في الرخاء والاستقرار.

كما تمكنت (عطوى) من تجاوز مشاكلها بعدما تعرفت على (أم جزاع)، أما (مزنة) فقد حققت برنامجها السردى واتصلت بموضوع القيمة المتمثل في الزواج من الرجل الذي أحبته (رياض)، ومن هنا نجد أن الرواية تؤسس لفكرة ضرورة سعي النساء إلى تغيير واقعهن المعيش والتطلع لمستقبل أرحب وتجاوز الصعاب، وتحقيق الأهداف المسطرة بالاجتهاد وفرض الذات، خاصة أن الرواية قد تعرضت لشريحة متنوعة من النساء، (وضى): الكهولة، (مزنة): الشابة، (عطوى): المراهقة.

ثالثا: تجليات الأبعاد الاجتماعية في الرواية

تشكل رواية "غراميات شارع الأعشى" لبدرية البشر من جملة من الأبعاد الاجتماعية القائمة على شبكة من العلاقات التي تتمظهر من خلال تقنية الوصف و توظيف مختلف الموصوفات التي تنهض

بوظائف دلالية وجمالية مهمة فهي التي تحدد لنا الاتجاه الفني للرواية، إذ ترى سيزا قاسم أن للوصف "وظيفة بالغة الأهمية والخطورة" (قاسم، 1984، ص 84)، إنها وظيفة تتأسس على تصوير الواقع بكل ما يحتويه من أبعاد اجتماعية وفكرية وثقافية ونفسية، وإذا كانت نقطة انطلاق الروائي في تأسيس الأحداث والشخصيات ومختلف العوالم السردية هي الواقع "فإن نقطة الوصول ليس هي العودة إلى الواقع، بل إنها خلق عالم مستقل له خصائصه الفنية التي تميزه عن غيره" (قاسم، 1984، ص 78).

ومن هنا يمكننا طرح السؤال الآتي: كيف تتجلى الأبعاد الاجتماعية من خلال الوصف؟ وللإجابة عنه نقول: إن أهم بعد اجتماعي يتصدر السرد الروائي هو:

1- التآلف الاجتماعي

يقوم هذا المبدأ الاجتماعي على الألفة والمحبة بين الجيران ويظهر هذا البعد من خلال المقطع السردية الآتي: "اجتمعنا في غرفة واحدة نأكل فيها وننام، ونشعل مدفئة مزودة بالكهرباء، صقلت أمني دلال القهوة النحاسية بالزيت حتى عاد لونها الذهبي يلمع، ومسحت بطون أباريق الشاي الملونة ثم صفحتها فوق رفوف الموقد الشتائي من جديد. ووضعت الفحم المشتعل داخل حوض مستطيل من نحاس مصقول... تدعو أمني جاراتها من أجل القهوة فيتعلقن حوله بينما ينفث الجمر دفأه ورائحته في المكان، ترمي أمني حين تزورها جاراتها قطعة من البخور في الجمر فتفوح في المنزل كله رائحة شذية مميزة..." (البشر، 2013، ص 91).

يتأسس هذا النص السردية على بعد اجتماعي مهم يشي بالعلاقات الطيبة القائمة على التآلف الاجتماعي والتزاور بين الجيران في شارع الأعشى، إذ يتصدر هذا النص مقطع وصفي يعلن عن بداية التحضيرات لاستقبال الضيوف، ووصف الأشياء والأواني المستعملة وصفا دقيقا مما يؤكد على قيمة الحدث وأهميته (استقبال جارات الحي) والاهتمام بهن وحسن إعداد وتهيئة المجلس لهن (وصف دلال القهوة، أباريق الشاي، الفحم المشتعل، حوض النحاس المصقول...)، إذ يتزاوج في هذا النص مجالان أساسيان، مجال البصر المتمظهر من خلال وصف أواني الاستقبال، ومجال الشم من خلال الرائحة الشذية والمميزة الناتجة عن البخور.

إن الاهتمام بالأنساق الاجتماعية ولو بشكلها المتواضع والبسيط يعزز أواصر العلاقات بين الجيران في شارع الأعشى، ويتأكد ذلك من خلال وصف الساردة للحارة: "حارتنا لا تطل على نهر ولا شاطئ... تتشابك البيوت في سلسلة طويلة تتصل ببعضها بعض مثل رفاق يتشاركون سرا أو مثل أكتاف رجال تتراص في رقصة العرضة النجدية" (البشر، 2013، ص 15).

إن تشبيه بيوت الحارة المتصلة والمتراصة بعضها ببعض برفاق يتشاركون سرا ورجال تتراس في رقصة يوحي بالعلاقات الاجتماعية المتينة بين الجيران القائمة على التآلف والتلاحم.

2- التكتاف والتعاون الاجتماعي

يتضح هذا البعد الاجتماعي بجلاء من خلال قول الساردة: "في اليوم التالي أولم أبي وليمة كبيرة لضيوفه ودعا إليها الجيران، امتلأ البيت بالجيران والجارات... جاءت وضحي ومعها بناتها تحمل فوق رأسها قدرا كبيرة تتسع لذبيحة ثم شاهدتها تحمل الخروف... وتدهنه بالزعفران... لازمت مزنة والجازي المطبخ لمساعدة والدتهما... وبدأنا نحن الفتيات نغسل الصحون، ثم نسكب الصابون على أرض المطبخ ونشطفه..." (البشر، 2013، ص 114).

قصت الساردة التركيز على جملة من العادات والتقاليد والطقوس الاجتماعية التي تتبعها الأسر والعائلات السعودية لإحياء ولائم الأعراس والأفراح، ليتعرف المتلقي على هذا الجانب الاجتماعي الهام في المجتمع السعودي، إذ يتم استشعار جملة من القيم النبيلة الراسخة بين الجيران، التي تقوم على التعاون والتآزر والاحترام المتبادل بين نساء الحي، ولم يقتصر الحديث على النساء فقط، بل خصصت الروائية مساحة سردية مهمة لوصف حفلات الأعراس وتضافر جهود الرجال للتضفير لها، وهذا ما نستشفه من النص التالي: "أقام أبي حفلة عرس ودعا جميع الجيران إليها... أحضر فواز فريق الكرة كلهم ليعاونوا والدي، متعب ولد وضحي استلم من أبي مهمة إعداد ولائم العشاء في مطبخه الجديد... أحضر سيارة نقل بصحن طويل محملة بالسجاد والسلالم الطويلة وأحضر عمالا يمينيين يحملون سجادا ملونا... ومساند حمراء مزينة.. ونظموا عقودا من الأضواء، كما أقام فريق من الرجال السود موقدا من الحطب اشتعلت ناره عند الغروب ثم صفت بجانبه دلال كثيرة لصنع القهوة، ثم جاء فريق آخر يلبس ثيابا فولكلورية أكمامها واسعة وفي أيديهم دفوف..." (البشر، 2013، ص 118).

يحتل هذا المقطع الوصفي فضاء سرديا مهما أسهم في تبيان قيم اجتماعية جميلة تقوم على التكافل والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد في شارع الأعشى، في أجواء مبهجة معلنه عن أنساق ثقافية واجتماعية داخل التركيبة العلائقية بين الجيران.

3- التلصص الاجتماعي

يعد من بين المظاهر المنتشرة في مختلف المجتمعات الإنسانية، وقد ركزت الساردة على هذا البعد لتعريف الواقع النفسي للشخصيات، والتعبير عن هواجسها ومكنوناتها وفضولها، وقد أوردت الكاتبة مقطعا وصفيا يجسد هذا البعد بجلاء: "أطللت على شارع الأعشى من كوة في جدار السطح كأنما أطل على (صندوق الدنيا) أشاهد عزوز بن الجيران يركب دراجته... يرن جرس دراجته... موزي ابنة الجيران تطل

من فتحة باهم فتسكب دلوا من الماء المتسخ... خالة عويشة أم سعد تطل من بابها ويدها مكنسة
تكنس ركام منزلها... العم أبو فلاح يدس مقدمته قبالة باهم... أنظر إلى السماء أسراب الحمام تتجه نحو
الغرب... أعرف رأس فاطمة بنت عمران وألمحها تلوح بيديها..." (البشر، 2013، ص 09).

أثرت ذكر المقطع الوصفي رغم طوله لأنه يجسد بعد التلصص الاجتماعي بشكل واضح ودقيق، فقد
اتكأت الساردة على تقنية الوصف العام والشامل لتجسيد هذه الفكرة انطلاقاً من مجال الرؤية الفوقية أي
من الأعلى (السطح) إلى الأسفل (الشارع) بمجال بصري ميار (أي من خلال الكوة)، حيث تستعرض بمنهج
تدرجي كل ما تقع عليه عينها بكل دقة واهتمام دون إهمال التفاصيل، إذ أشارت إلى أن الشارع (صندوق
الدنيا) لما يحمله من أحداث ومفاجآت، وتتبع الشخصيات التي تخترقه بدقة شديدة دون أن تهمل أي
واحدة منها، إذ تنتقل من واحدة إلى أخرى في إطار ما يسمح لها إظهارها البصري، مركزة على تصرفاتها ابتداء
من شخصية عزوز وصولاً إلى فاطمة بنت عمران مروراً بموضي، وخالة عويشة، والعم أبو فلاح.

إن اهتمام الرواية بهذا البعد الاجتماعي إشارة واضحة إلى نقد المجتمع وذكر كل إيجابياته وسلبياته
دون تزييف أو تحوير إذ "يجب أن ينظر إلى الأدب في علاقته غير المنفصلة عن حياة المجتمع، وفي خلفية
العناصر التاريخية والاجتماعية التي تؤثر في الأديب" (إسكارييت، 1999، ص 25).

4/- القهر الاجتماعي

جسدت الرواية هذا البعد الاجتماعي بشكل كبير ومن خلال مستويات اجتماعية متباينة، إذ يقع
القهر على المرأة بسبب تسلط الرجل واضطهاده لها، وعلو الشأن الذكوري على الصوت الأنثوي (صوت
الأب، الأخ، الزوج...)، فهي "أكثر العناصر الاجتماعية تعرضاً للتبخيس في قيمتها على جميع الصعيد: الجسد،
الفكر، الإنتاج، المكانة" (حجازي، 2005، ص 200)، فضلاً عن أنه ينظر إليها على أنها آخر (واصل، 2019،
ص 10).

ويتمثل هذا البعد في شخصية وضى التي تتعرض للاضطهاد والأذى النفسي من قبل والدها
ويتجلى ذلك من خلال قول الساردة: "ذهبت ذاكرتها بعيداً، رأت نفسها وهي طفلة في العاشرة أو ربما أزود
قليلاً، والدها يطلب منها أن ترافق رجلاً غريباً جاء إليهم اسمه طراد يكبرها بعشرين عاماً ويخبرها أنه
قد صار زوجها، فودعت أمها وهي ترتجف خوفاً، وتداري دمعها المرتبك، وضعت في يدها حقيبة من
قماش... أركبها زوجها في صندوق سيارة نقل كبيرة وركب هو مع السائق... جلست فوق قاطع خشبي تقبع
أسفله أغنام وحزم برسيم... تشم رائحة فضلات الغنم... هبطت مع زوجها ومشيت مسافة طويلة حتى
وصلت إلى حي من الخيام تجمعت بعضها حول بعض" (البشر، 2013، ص 274).

تتعرض وضحي لأقصى درجات القهر الاجتماعي، عندما يفرض عليها والدها الزواج وهي طفلة في سن العاشرة تحتاج إلى رعاية والديها واحتضانها النفسي، فتجبر على الزواج من رجل يكبرها بعشرين سنة، ولم يكن أمامها سوى الخضوع والخنوع لأمر والدها، فقد كانت خائفة كاتمة لدموعها. وقد عاملها زوجها معاملة سيئة حينما أركمها في صندوق سيارة مع الأعناب ورائحة فضلاتهم، واقتادها إلى مكان تجهله وأناس لم تعرفهم يوما، ولم يتوقف اضطهاد وضحي عند هذا الحد، بل إنها تتعرض أيضا للقهر والاستبداد من زوجها، إذ "تتذكر حياتها القصيرة في الصحراء يوم حملها زوجها إليها، ثم تركها أحواما ترعى أبناءها وحدها، تباشر حياة قاسية جافة، لم تكن الصلاة جزءا منها، كانت مثل الكلبة "سارحة" التي تولت حراستهم بغريزتها" (البشر، 2013، ص 272، 273).

إن توظيف الساردة لجملة من الملفوظات اللغوية العنيفة (حياة قاسية، جافة، مثل كلبة) توي بصعوبة ظروف وضحي وقسوتها بعدما تركها زوجها. وما زاد من انحدار نفسها وفقدان وجودها وكينونتها هو تشبيهها بالكلبة السارحة التي تجري، وتلهث، وتركض وتحرس. كما يتجلى القهر الاجتماعي أيضا من خلال شخصية عطوى، التي عانت في طفولتها من خلال سلبها أنوثتها من قبل زوج أمها، قصد استغلالها في العمل فالرجل لا يقبل أن يكون امرأة، لكنه يسعى إلى جعل المرأة نسخة منه، وفي ذلك دلالة على محاولة سلبها شخصيتها وحرمتها في الاختيار، وتحديد مستقبلها بذاتها" (واصل، 2019، ص 11)، ويظهر ذلك من خلال رغبة زوج أمها في تزويجها عنوة بتحريض من زوجته (عفرة)، في الملفوظ السردى الآتي:

"عطوى ستزوج اليوم من ابن عمي، لقد تحققت أمنية عفرة ستزوج مثلها رجلا يجوعها ويضربها..." (البشر، 2013، ص 86). لكن عطوى ترفض هذا الزواج التعسفي الانتقامي فتقرر الهروب من البيت والتخلص من قهر زوج أمها: "مثل وحش صغير تفلتت عطوى من أسرها وشدت مئزرا أزرق فوق خصرها الناحل، ولقت رأسها بفوطة بيضاء من القطن الخفيف مثل عمامة، شعرت أنها حرة لكنها لا تعرف أي طريق تختار، فقررت مثل وحوش البرية أن تتبع غريزتها" (البشر، 2013، ص 82).

يؤكد هذا المقبوس السردى على التحول الحاصل في شخصية عطوى التي قررت التمرد على زوج أمها الحاقد اللامسؤول، وزوجته البغيضة، فلم تعد تلك الطفلة الساذجة الخائفة الخاضعة، بل تحولت إلى وحش صغير حين قررت تغيير مسار حياتها، بعد وعيها بوجودها، واستشعارها لمفهوم الحرية رغم عدم معرفتها لأي طريق تختار، لكنها في الأخير قررت أن تتبع غريزتها، وتحقق كينونتها، وتسترجع بذلك أنوثتها المنهوبة وتعيد تشييد ذاتها المتصدعة.

النتائج:

- تجدر الإشارة في الأخير إلى أن رواية "غراميات شارع الأعشى" لبدرية البشر قد ناقشت الكثير من القضايا الاجتماعية التي مست المجتمع السعودي من خلال تطرقها لوصف المكان وما تحمله تشكلاته الطبوغرافية من دلالات ومعان وجماليات.

- التركيز على فضاء شارع الأعشى بوصفه مركز تبئير الأحداث من جهة، وبنية تأسيسية تكشف عن سلوكيات الشخصيات وعلاقتها المختلفة من جهة ثانية.
- اعتماد الرواية على إستراتيجية مدروسة ومقصودة في وصف الشخصيات إذ أسهمت في نقل مختلف الأحاسيس إلى ذهن المتلقي فكانت الصور متراوحة بين الشخصيات المكافحة، والهادئة، والمقهورة.
- تنوع الشخصيات واختلاف أدوارها في الحكى، وطريقة وصفها حدد موقعها السردي، بل أبان عن مسارها الحدتي على مدار الرواية من بداية الأحداث إلى نهايتها.
- كشفت الرواية عن تمظهرات الأبعاد الاجتماعية من خلال تتبع الشخصيات الفاعلة في الحكى، ووصف الأماكن في الرواية.

المراجع:

- أسكارييت، روبر. (1999). *سوسيولوجيا الأدب: تعريب أمال أنطوان عرموني* (ط.3). دار عويدات للنشر والطباعة.
- بحراوي، حسن. (2009). *بنية الشكل الروائي: الفضاء، الزمن، الشخصية* (ط.2). المركز الثقافي العربي.
- البشر، بدرية. (2013). *غراميات شارع الأعشى* (ط.1). دار الساقى.
- بن جعفر، قدامة. (1979). *نقد الشعر* (كمال مصطفى، تحقيق؛ ط3). مكتبة الخانجي.
- البوريبي، محمد منيب. (1984). *القضاء الروائي في الغربية: الإطار والدلالة*. دار النشر المغربية.
- حجازي، مصطفى. (2008). *التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور* (ط.9). المركز الثقافي العربي.
- ريكاردو، جان. (1986). *قضايا الرواية الحديثة* (صباح الجهيم، ترجمة؛ ط.2)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- زنيبر، أحمد. (2009). *جماليات المكان في قصص إلياس خوري* (ط.1). التنوخي للطباعة والنشر.
- سويدان، سامي. (2000). *أبحاث في النص الروائي* (ط.1). دار الآداب للنشر والتوزيع.
- قاسم، سيزا. (1984). *بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ* (ط.2). الهيئة العامة للكتاب.
- محفوظ، عبد اللطيف. (2009). *وظيفة الوصف في الرواية* (ط.1). الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف.
- نجبي، حسن. (2000). *شعرية الفضاء: المتخيل والهوية في الرواية العربية* (ط.1). المركز الثقافي العربي.
- واصل، عصام. (2019). *الرواية النسوية العربية: سلطة المركز وتمرد الهامش*. مجلة الآداب، (11)، 5-45، <https://doi.org/10.35696/v1i11.602>
- البيزدي، أمين. عبدالله، محمد، حسين. (2018). *بناء الشخصية الرئيسة وأبرز ملامحها في سورة يوسف، مجلة الآداب، (9)، 5-49*، <https://doi.org/10.35696/v1i9.537>.
- يقطين، سعيد. (1997). *قال الراوي: البنيات الحكائية في السيرة الشعبية* (ط.1). المركز الثقافي العربي
- يوسف، أمينة. (1997). *تقنيات السرد في النظرية والتطبيق* (ط.1)، دار الحوار.

References:

Al-Bishar, Badriyah. (2013). *Gharamiyaat Shaari' Al-A'sha*. Taba'a Awal, Dar Al-Saqi



- Bahrawi, Hassan. (2009). *Bunyat Al-Shakl Al-Riwayi (Al-Fada', Al-Zaman, Al-Shakhsiyah)*. Taba'a Thaniya, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi.
- Najmi, Hassan. (2000). *Shi'riyat Al-Fada' (Al-Mutakhayyil wa Al-Huwiya fi Al-Riwaya Al-Arabiya)*. Taba'a Awal, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi.
- Escarpit, Robert. (1999). *Sociologia Al-Adab* (Ta'arib Amal Antoine Armoni). Taba'a Thalitha, Dar Awadit Lil-Nashr wa Al-Tiba'a.
- Suwaidan, Sami. (2000). *Abhath fi Al-Nass Al-Riwayi. Taba'a Awal*, Dar Al-Adab Lil-Nashr wa Al-Tawzi'.
- Qasim, Siza. (1984). *Dirasah Muqaranah Lithulathiyat Najib Mahfouz. Taba'a Thaniya*, Al-Hay'a Al-Ammah Lil-Kitab.
- Mahfoudh, Abdu Latif. (2009). *Wadhifat Al-Wasf fi Al-Riwaya*. Taba'a Awal, Munshurat Al-Ikhtilaf.
- Hejazy, Mustafa. (2008). *Al-Takhalluf Al-Ijtima'i, Madkhal Ila Sicologiat Al-Insan Al-Maqhour*. Taba'a Tasi'a, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi.
- Zneibr, Ahmad. (2009). *Jamaleyat al-Makan fi Qisas Elias Khouri* (1st ed.). Al-Tanoukhi li-l-Tabaa wa-l-Nashr.
- Ricardo, Jean. (1986). *Qadhaya al-Riwaya al-Haditha*. (Sabah al-Juhaim, Tr, 2nd ed.).
- Al-Bourimi, Muhammad Muneeb. (1984). *Al-Fada' al-Riwayi fi al-Ghorba* (Al-Idara wa-l-Dalala). (D.T.). Dar al-Nashr al-Maghribiya.
- Wasel, E. (2019). Arabic Feminist Novel Authority of Center and Rebellion of Margin. *Journal of Arts*, (11), 5–45. <https://doi.org/10.35696/v1i11.602>
- Al-Yazidi, A. A. M. H.. (2018). Building the Main Character and its Most Prominent Features in Surat Yusuf. *Journal of Arts*, 7(9), 5-49. <https://doi.org/10.35696/v1i9.537>
- Bin Jaafar, Qudama. (1979). *Naqd al-Shi'r*, Tahqiq Kamal Mustafa. (3rd ed.). Maktabat al-Khanji.
- Yaqteen, Said. (1997). *Qal al-Rawi, al-Bunayat al-Hikayiyya fi al-Sirah al-Sha'biya*. (1st ed.). Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
- Yusuf, Amina. (1997). *Taqniyat al-Sard fi al-Nadhariyya wa-l-Tatbiq*. (1st ed.).





The Interactive Impact of Prepositions on Sentence Structure and Meaning

Dr. Hanan Salem Ahmed Alghamdi*

Halghamdi@kfu.edu.sa

Abstract:

The study explores the interactive impact of prepositions, highlighting their role in sentence construction and the extent to which they are essential. It also examines the actual impact of prepositions within grammatical contexts by analyzing the reciprocal relationship between prepositions and other sentence components. The research is structured into an introduction, a preface, and three sections. The first section addresses the impact of prepositions on the transitivity of verbs; the second focuses on how prepositions limit the meaning of verbs; and the third examines how prepositions can alter verb meanings. Key findings include the observation that a verb only functions in accordance with what it demands and signifies. When a verb requires a preposition and its genitive noun, both intransitive and transitive verbs operate within this structure, illustrating the strong relationship between the verb's function and its contextual indications. The verb's operation is tied to its demands; thus, when prepositions and their genitive nouns require verb, both intransitive and transitive verbs are activated.

Keywords: Preposition, Genitive Noun, Verb, Impact, Connection.

* Assistant Professor of Morphology and Syntax, Department of Arabic Language, College of Arts, King Faisal University, Al-Ahsa, Saudi Arabia..

Cite this article as: Alghamdi, Hanan Salem Ahmed. (2024). The Interactive Impact of Prepositions on Sentence Structure and Meaning, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 439 -459.

© 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.



الأثر التفاعلي لحروف الجر في بناء الجملة ومعناها

د. حنان سالم أحمد الغامدي*

Halghamdi@kfupm.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة الأثر التفاعلي لحروف الجر وبيان دورها في بناء الجملة، ومدى الحاجة إليها، وبيان الأثر الحقيقي لحروف الجر في السياق النحوي من خلال علاقة التأثير والتأثر الحاصلة بينها وبين مكونات الجملة، وتحليل العلاقات التبادلية والارتباط بينها. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة ومدخل وثلاثة مباحث، وهي: المبحث الأول: أثر حروف الجر في تعدية الفعل، والثاني: أثر حروف الجر في تقييد معنى الفعل، والثالث: أثر حروف الجر في تغيير معنى الفعل. ومن أهم النتائج التي توصل إليها: أن الفعل لا يعمل إلا فيما يقتضيه ويدل عليه، فلما اقتضى الفعل حرف الجر ومجروره عمل اللازم والمتعدي فيهما، ويظهر بذلك الترابط القوي بين عمل الفعل فيهما ودلالاته عليهما. وأن الفعل لا يعمل إلا فيما يقتضيه، فلما اقتضى الجار ومجروره عمل الفعل اللازم والمتعدي فيهما.

الكلمات المفتاحية: حرف الجر، الاسم المجرور، الفعل، الأثر، الترابط.

* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل/ الأحساء - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الغامدي، حنان سالم أحمد. (2024). الأثر التفاعلي لحروف الجر في بناء الجملة ومعناها، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 439-459.

© 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.



المقدمة:

ارتبط الدرس النحوي بالدرس الدلالي لفهم اللغة، وهذا الارتباط يقوم على العلاقة بين معنى الكلمة ووظيفتها النحوية، وعلاقتها بالكلمات الأخر المكونة معها بناء الجملة. ويمثل الحرف في اللغة العربية قسماً من أقسام الكلام، فهو بمنزلة الجزء الذي لا يتجزأ من الكلمة الداخل عليها، وتتحدد قيمته ومعناه في الجملة من خلال سياقها. ولا شك أن السياق النحوي يضيف على حروف الجر قيمة خاصة؛ لأن لها أثراً فاعلاً في بناء الجملة، فهي من أنشط الحروف وأكثرها دوراً في الكلام.

ولحروف الجر مع أفعالها علاقة في مقتضى الكلام، كون حروف الجر تعد أدوات الربط بين العامل قبلها والاسم المجرور بعدها. ويظهر الأثر الحقيقي لحروف الجر في السياق النحوي من خلال علاقة التأثير والتأثر الحاصلة بينها وبين مكونات الجملة، مما يجعل العلاقة تفاعلية نحويًا ودلاليًا، فالأفعال تطلب حروف الجر وتؤثر فيها من خلال تركيبها معها في الجملة؛ لإيصال معناها إلى الاسم المجرور، ولا يكون ذلك إلا بحرف جر مناسب يقتضيه الفعل، مما يترتب عليه تنوع معاني الأفعال أو تقييدها وفقاً لنوع حروف الجر التي تطلبها.

وتتناول هذه الدراسة حروف الجر، حيث تكشف عن أثرها في تحديد معاني الأفعال قبلها، فالجار والمجرور من معمولات الفعل ومتعلقاته، فتعلق حروف الجرّ بالفعل يراد منه إيصال معنى إلى الأسماء، ويظهر أثر حروف الجر في بيان دلالة الفعل، وذلك نحو: خرجت إلى زيد، وخرجت على زيد. فالأول فيه أن الخروج منتهٍ بزيد، فالخروج انتقال وحركة منتهية إلى زيد، والثاني فيه أن الخروج رفض لأمره أو طاعته. وهذه الدلالة من أثر حرف الجرّ على الفعل. ومن هنا تتبلور مشكلة الدراسة التي يمكن صياغة إشكالياتها في السؤالين الآتيين:

- ما العلاقة التفاعلية بين حرف الجر والفعل المصاحب له؟
- وهل للجار ومجروره وظائف دلالية في حد ذاتها أم أن هذه المعمولات لا تؤثر في بيان معنى الفعل إلا بمعونة السياق أو المقام باعتباره قرينة معنوية؟

وتتمثل أهداف الدراسة في تسليط الضوء على أهمية حروف الجر تركيبياً ودلاليةً، وبيان قوة الترابط والعلاقة المتبادلة بين حروف الجر والأفعال، والتعليل لها، ومعرفة أثرها في بيان المعنى. وتنبع أهمية الدراسة من خلال دراسة الوظيفة النحوية والدلالية لحروف الجر في الجملة، وإبراز الدور التفاعلي الذي تحدثه هذه الحروف في ترابط الجملة، والاستدلال عليها بما ورد عند النحاة مع التمثيل له. ومن أهم الدراسات السابقة ذات الصلة بدراسة أثر حروف الجر في بناء الجملة، ما يأتي:

كتاب بعنوان "المجال الدلالي للفعل ومعنى حرف الجر المصاحب له: دراسة تطبيقية على القرآن الكريم" لإبراهيم الدسوقي (2008)، وهي دراسة تعتمد على بيان المجال الدلالي للفعل وأثره على معنى حرف الجر المصاحب له أيًا كان، فإذا كان المجال الدلالي للفعل المتعلق به من مجال الاستعلاء كان معنى حرف الجر المصاحب له أيًا كان هو الاستعلاء، وإذا كان المجال الدلالي للفعل هو المجاوزة كان معنى حرف الجر المصاحب له أيًا كان هو المجاوزة وهكذا. (الدسوقي، 2008).

بحث بعنوان "دور حروف الجر في تغيير معاني الأفعال في كتاب العربية بين يديك (الكتاب الرابع)" لروزمالا إبراهيم ونوفا عصمان (2020)، وقد هدف إلى معرفة دور حروف الجر في تغيير معاني بعض الأفعال من خلال الكتاب المدرس، والاستفادة منها في تعليم اللغة العربية. (إبراهيم، وعصمان، 2020، ص 1-12).

بحث بعنوان "أثر حرف الجر على البنية اللغوية: دراسة وصفية تحليلية وظيفية" لعمر علي الباروني (2021)، سعى فيه إلى التعرف على أثر حرف الجر ووظيفته وما أضفاه على الكلمة من تغيير أو حذف أو تقديم أو تأخير، أو الحكم بزيادة الكلمة وإهمالها في المستوى التركيبي (الباروني، 2021، ص 171-192).

ويظهر من خلال عرض الدراسات السابقة أنها دراسات تناولت موضوع حروف الجر من جانب واحد، فالدراسة الأولى تجعل الفعل هو المتحكم في معنى حرف الجر دون النظر لأثر حرف الجر فيه، والثانية اقتصرت على أثر حروف الجر في تغيير معنى الفعل وذلك في كتاب واحد هو موضوع الدراسة، والثالثة جعلت أثرها على المستوى البنيوي للكلمة (الاسم المجرور) ونوعها وهيئتها وتغييراتها.

ومن ثم يتأكد أن هذه الدراسات كلها ليست من صميم البحث الحالي، إذ تختلف اختلافاً كلياً عن موضوع الدراسة الحالية الذي يتناول الأثر التفاعلي لحروف الجر في بناء الجملة من ناحية التأثير والتأثر نحوياً ودلالياً، فهذه الدراسة تحوي جوانب هامة في بحث حروف الجر جامعة بين اقتضاها وأثرها.

وجاءت الدراسة في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، ثم خاتمة تتضمن أهم نتائج الدراسة: تضمنت المقدمة مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وأهدافها، وأهميتها، ومنهجها، والدراسات السابقة. ثم تمهيد تضمن التعريفات الإجرائية للدراسة، ثم ثلاثة مباحث، فتناول المبحث الأول أثر حروف الجر في تعدية الفعل، والثاني أثر حروف الجر في تقييد معنى الفعل، والثالث أثر حروف الجر في تغيير معنى الفعل.

التمهيد: التعريفات الإجرائية

الحرف لغة:

قال ابن منظور: "الحَرْفُ من حُرُوفِ الهجاء: معروف واحد حروف التهجى، والحرف: الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربط الاسم بالاسم، والفعل بالفعل ك(عن) و(على) ونحوهما، قال الأزهري: كل كلمة بنيت

أداة عارية في الكلام لتفرقة المعاني فاسمها حرف، وإن كان بناؤها بحرف أو فوق ذلك، مثل: (حتى، وهل، وبل، ولعل)، وكل كلمة تُقرأ على الوجوه من القرآن تسمى حرفاً، تقول: هذا في حرف ابن مسعود، أي: في قراءة ابن مسعود... والحرف في الأصل: الطرفُ والجانبُ، وبه سُمي الحرفُ من حروف الهجاء... الجوهري: حرف كل شيء طرفه وشفيره، وحده، ومنه حرفُ الجبل وهو أعلاه المحدد" (ابن منظور، د.ت: 41، 42).

يتضح مما سبق تعدد المعنى اللغوي المعجمي للحرف، والأقرب دلالتها على حروف المعاني أو ما يطلق عليه الأداة أو الرابطة (الحديدي، 2006، ص 132).

أما اصطلاحاً: فهو ما دل على معنى في غيره (ابن السراج، 1999، ص 1-40؛ الزجاجي، 1416، ص 54؛ ابن يعيش، د.ت: 2/8؛ الجرجاني، د.ت، ص 114). وهو ثلاثة أقسام: أحدها مختص بالاسم، والثاني بالفعل، والثالث مشترك بينهما (المرادي، 1983، ص 25).

الجر:

لغة: "الجذب، جَرَهُ يُجَرُّه جَرًّا، وجررت الحبل وغيره، أجزه جَرًّا، وانجر الشيء: انجذب" (ابن منظور، د.ت: 4/125).

اصطلاحاً: "نوع من الإعراب يُحدثه العامل في آخر الاسم، سواء أكان العامل حرفاً أو مضافاً" (ابن يعيش، د.ت، 2: 117). وهو خاص بالدخول على الأسماء فقط. ويعرّف أيضاً بأنه: ما وُضع لإفشاء الفعل أو معناه إلى ما يليه، والمقصود بالإفشاء: الوصول، أي: إيصال معنى ما قبلها إلى ما بعدها، نحو: مررت بزيد، وأنا مار بزيد (ابن السراج، 1999: 1/408؛ ابن الحاجب، د.ت: 2/319؛ الأستراباذي، د.ت: 4/261؛ الجرجاني، د.ت، ص 94). وعليه فحروف الجر هي جملة من حروف المعاني التي تجر معاني الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها، وتعمل على جر الاسم بعدها في آخره، جراً ظاهراً أو مقدراً. ولها ثلاثة أقسام (الأفغاني، 2003، ص 333، 334، الناصري، 2024):

-حرف جر أصلي: هو الذي يُفيد معنى خاصاً، وله متعلق، ولا يمكن حذفه؛ لأنَّ معنى الجملة لا يتمُّ

إلاَّ به، نحو: قوله تعالى: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرٰى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا﴾ [الإسراء: 1].

-حرف جر زائد: هو الذي لا يُفيد معنى خاصاً في الكلام، ولا متعلق له، ويمكن حذفه ويبقى المعنى

صحيحاً، ك (الباء) التي تفيد تقرير المعنى وتأكيده في قولك: بِحَسْبِكَ دَرَهْمٌ. وقوله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِاللَّهِ

شَهِيدًا﴾ [الرعد: 43].

-حرف جر شبيه بالزائد: هو الذي ليس له مُتعلِّق، ويُفيد معنى خاصًّا، ولا يمكن حذفه، مثل معنى التقليل والتكثير المتوقف على (رب) في قولهم: رب كتاب قرأت فلم أستفد، رب رجل مغمور خير من مشهور. تُعد حروف الجر من الحروف العاملة في الأسماء التي تدخل عليها، وهي حروف مؤثرة في معنى الفعل، وإنما عملت لاختصاصها بالأسماء، وكل ما اختص بشيء عمِل فيه، "فأشبهت الفعل، ولم تعمل رفعًا؛ لأنه إعراب العُمَد، ومدخولها فضلة، ولا نصبًا؛ لأن محل مدخولها نصب، بدليل الرجوع إليه في الضرورة، ولو نصبت لاحتمل أنه بالفعل" (السيوطي، د.ت: 4/153).

وتسمى أيضًا حروف الإضافة، وحروف الصفات. يقول ابن يعيش: "اعلم أن هذه الحروف تسمى حروف الإضافة؛ لأنها تضيف معاني الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها، وتسمى حروف الجر؛ لأنها تجر ما بعدها من الأسماء أي تخفضها. وقد يسميها الكوفيون حروف الصفات؛ لأنها تقع صفات لما قبلها من النكرات" (ابن يعيش، د.ت: 7/8).

وسميت بحروف الجر والإضافة لسببين (ابن السراج، 1999: 408/1؛ ابن يعيش، د.ت: 3/53؛ الأسترايادي، د.ت: 4/261؛ الأزهري، 2006: 2/2؛ السيوطي، د.ت: 4/153؛ الخضري، 2005: 1/513):

الأول: سبب معنوي، وهو أنها تضيف (تجر) معنى الفعل إلى الاسم الذي بعدها وتوصله إليه وتربطه به، فتجعل الفعل مؤثرًا فيه معنى بحيث يتوافق مع دلالة حرف الجر المعنوية. الثاني: سبب لفظي، وهو أنها تعمل في الاسم الذي بعدها الجر، كما قيل حروف النصب والجزم لذلك، والجر أحد أنواع الإعراب.

وسميت بحروف الصفات؛ لأنها تُحدث صفة في الاسم، كالظرفية، والبعضية، والاستعلاء، والإلصاق، ونحوها من الصفات، أو لأنها تقع صفات لما قبلها من النكرات (الأسترايادي، د.ت: 2/354؛ الأزهري، 2006: 2/2؛ السيوطي، د.ت: 4/153).

واشتهر عند البصريين (سيبويه، د.ت: 1/38، 1/419، 2/163، 206، 215، 276، 309، 383، 3/82، 496، 498، 502، 4/217، 225؛ السيرافي، 2004: 6/46؛ ابن يعيش، د.ت: 8/7، الأسترايادي، د.ت: 4/261) تسميتها حروف الجر وحروف الإضافة، وعند الكوفيين (الفراء، 2001: 1/2، 31، 32، 148، 375، 3/146) حروف الصفات وحروف الخفض.

المبحث الأول: أثر حروف الجر في تعدية الفعل

يحمل حرف الجر في طياته الكثير من المعاني، تظهر من خلال بناء الجملة، وما يتركب فيها من علاقات تُنبئ عن وظيفته فيها. فقد يطلبه الفعل اللازم، وقد يطلبه الفعل المتعدي على اختلاف معناه وجهة طلبه له، ولا أدلَّ على ذلك من تركيب هاتين الجملتين: الأولى: اضرب زيدًا، والثانية: اضرب في الأرض، فإن

دلالة الفعل اختلفت فهما بناء على اختلاف المعمول. وترتكز الدراسة على بحث العلاقة التبادلية بين الفعل وحروف الجر والاسم المجرور تأثيرًا وتأثرًا.

وفي ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني (ت:471هـ): "ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر، أنه لا يُتصوّر أن يتعلّق الفكر بمعاني الكلم أفرادًا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهمٍ ولا يصحُّ في عقل، أن يتفكر متفكر في معنى فعلٍ من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعلهُ فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مبتدأ، أو خبرًا، أو صفة، أو حالاً، أو ما شاكل ذلك" (الجرجاني، د.ت، ص 410).

تعد المجرورات بحروف الجر من معمولات الفعل، فهي مفعول لكن بتقييد حرف الجر أو بواسطته، فهذه الحروف تعدّي معاني الأفعال وتوصلها إلى مفعولاتها عن طريق حرف الجر، حيث احتاج الفعل لإيصال هذه المعاني إلى الأسماء بواسطة حروف الجر، وليقويها وينقلها إلى الاسم المجرور (ابن يعيش، د.ت: 48/2، 76)، قال الرضي: "ولا شك أنه يقال إنها مفعول بها لكن بواسطة حرف الجر" (الأستراباذي، د.ت: 1/334). وحرف الجر مع الاسم المجرور بمنزلة الاسم الواحد، فهما في محل نصب؛ لكونهما متعلقان بالفعل معيّن، وهما بمنزلة جزء من الفعل، من حيث تعدّي الفعل بالحرف إلى مفعوله (ابن يعيش، د.ت: 7/65؛ الأستراباذي، د.ت: 4/261).

ويطلب الفعل حرف الجر من عدة أوجه:

1- أنّ حدث الفعل يريد أن يوصل معنى إلى الاسم المجرور؛ لأن في الفعل معاني مختلفة يطلبها الفعل ويحتاج إيصالها إلى الاسم، وهذه المقتضيات (المعاني) غير لازمة فليست الدلالة عليها لفظية ولكنها دلالة معنوية عقلية، فهي معانٍ إضافية على معنى الجملة، إذا احتاجها المتكلم وقصدها فإنه يذكرها، وإذا لم يحتج إليها لا يذكرها.

ف"الفعل الواحد قد يتعدى بعدد من حروف الجر على مقدار المعنى المراد من وقوع الفعل؛ لأن هذه المعاني كامنة في الفعل، وإنما يُظهِرها حرف الجر، فإنك إذا قلت: خرجت، فأردت أن تبين ابتداء خروجك قلت: خرجت من الدار. فإن أردت أن تبين انتهاءه قلت: إلى المسجد. وإن أردت أن تبين ظرفه قلت: في ثيابي. وإن أردت أن تبين أنه مقارن للاستعلاء قلت: على الفرس. وإن أردت أن تبين الملابس والصحبة قلت: بحسامي. ويجوز أن يكون بعض هذه المجرورات في موضع الحال" (البغدادي، 1997: 9/125). فحرف الجر يظهر الدلالات الكامنة في الأفعال التي تختلف عن غيرها من الدلالات إن تعدّت بحرف جر آخر.

فحدث الفعل يقتضي شيئاً ليس على سبيل الوقوع عليه، ولكن على وجوه أخرى، فاحتاج الحدث إلى مُوصل لهذه المعاني، حيث يطلب الفعل حرف الجر ليعينه على الوصول إلى الاسم المجرور. فإذا اقتضت

أحداث الأفعال ملاصقة شيء تطلب أفعالها حرف الباء، وإذا اقتضت ظرفية الشيء تطلب حرف (في)، وإذا اقتضت المجاوزة تطلب حرف (عن)، وإذا اقتضت العلو تطلب (على)، وإذا اقتضت التعليل تطلب اللام، وإذا اقتضت الاستثناء تطلب (خلا، وعدا، وحاشا) وهكذا. فقولنا: مررت بزيد، حدث الفعل وهو المرور اقتضى (زيد) على سبيل الملاصقة، لذا تطلب الفعل (مرّ) حرف الباء.

ولا بد من مراعاة مناسبة الاسم المجرور للمعنى الذي يوصله إليه حرف الجر، فمعنى حرف الجر يظهر في الاسم المجرور. فإذا قلنا: جلست في الحديقة، فحدث الفعل (الجلوس) يقتضي مكاناً يحتويه، وكي يتوصل الفعل لهذا المعنى (الظرفية) فإنه يطلب حرف الجر (في) ويقتضيه. كما أن (الحديقة) اسم يصح أن يكون ظرفاً للحدث، فتم المعنى من جهة الفعل الذي يحتاج إلى مكان له، ومن جهة الاسم المجرور الذي يصح أن يكون مكاناً للحدث. وأما في قولنا: خرجت في زيد، فإن الاسم المجرور لا يصلح أن يكون ظرفاً؛ لأن (زيد) لا يتوافق مع معنى الظرفية ولا يصلح أن يكون ظرفاً لأي حدث.

2- أن الفعل يحتاج حرف الجر إذ أريد إيصال عمل الفعل فيما تُنْع منه لمانع صناعي من جهة الاسم، نحو وصول الفعل لأسماء المكان غير المهمة، إذ الفعل لا ينصب من أسماء المكان إلا المهم، أما إذا كان معموله اسم مكان مقيّد فإنه لا يصل إليه إلا بحرف جر يقتضيه، نحو: جلست في المسجد. ومثله المفعول لأجله إذا اختل أحد شروطه، فإن الفعل يقتضي حرف جر ليصل إلى معموله، فلا يقال: جلست كتابة؛ لأنه اختل أحد شروط المفعول لأجله وهو كونه مصدرًا قلبياً، فجاء هنا من أفعال الحواس، فيقال: جلست للكتابة، فقد اختل أمر صناعي في المعمول لذا اقتضى الفعل حرف الجر.

ومثله التمييز فيشترط كونه نكرة، فيقال: أخذ الرجل صدقةً مألأ، وعند تعريف التمييز فإنه يجز بحرف الجر؛ لأنه اختل أمر صناعي في معمول الفعل، فاقضى الفعل حرف الجر لإيصال عمله للاسم، فيقال: أخذ الرجل صدقةً من المال.

3- أن يتردد معنى الفعل بين أمرين، فيحتاج حرفَ الجر؛ ليعين أحدهما، نحو الفعل (رغبت)، فيحتمل الرغبة في الشيء أو عنه، لذا فإن الفعل يحتاج حرف الجر الذي يعين أحد المعنيين، فيطلب الفعل حرف (عن)؛ لاقتضاء حدثه معنى المجاوزة، فقولنا: رغب عن كذا، أي: ابتعاداً عنه وتجنباً له. ويطلب الفعل حرف (في)؛ لاقتضاء حدثه معنى الظرفية، فقولنا: رغب في كذا، أي: حباً للشيء ووقوعاً فيه (حماسة، 2003، ص 172).

وأمثلة ذلك كثيرة، نحو: الفعل (دخل)، و(خرج)، و(صبر)، فالدخول والخروج يحتاجان إلى تعيين المراد منهما، حيث يحتمل الحدث تحديد البداية أو النهاية، فيتطلب الفعل حرف الجر لتحديد المراد. فيقال: خرجتُ من كذا، ودخلت من كذا؛ لابتداء الغاية، وخرجت إلى كذا، ودخلت إلى كذا؛ لانتهاء الغاية.

ومثله: صبرْتُ على الشيء: احتملته ولم أجزع، وصبرْتُ عن الشيء: حبست النفس عنه (ابن منظور، د.ت: 4/438).

وعليه يقتضي الفعلُ حرف الجر؛ لبيان المراد من دلالة الفعل (ابن عقيل، 1419: 1/488)، فيُحكَم بمعنى الفعل ويتضح معناه عند ذكر حرف الجر.

4- أن الفعل قد يصلح لأن يقع على الاسم المجرور معنيّ دون صناعة، فيحتاج إلى ما يعينه صناعةً على الوصول إلى الاسم، وذلك مع حرفين من حروف الجر، هما:

أ- باء التعديّة: وتسمى باء النقل، وهي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل مفعولاً (الصبان، 2004: 2/344)، نحو: ذهب بزيد، فالباء جاءت للتعديّة حيث أوقعت الذهاب على زيد، وليس لها معنى إضافي آخر.

ب- لام التقوية: وهي المزيدة لتقوية عامل ضَعْفَ بتأخره، نحو: قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرِّئَاءِ يَا تَعَبُرُونَ﴾ [يوسف: 43]، فأصل الكلام: تعبرون الرؤيا، فالفعل (تعبرون) لا يتعدى بحرف الجر، لكن لما تقدم المفعول به (الرؤيا) عليه ضَعْفُ الفعل عن الوصول إليه والعمل فيه، فاحتاج إلى ما يعينه على الوصول واقتضى حرف اللام التي قوّته على العمل والوصول إلى معموله (الرماني، 2005، ص 31؛ المالقي، د.ت، ص 247؛ ابن هشام، 2001: 1/242).

أو تُزاد تقوية للعامل الذي ضَعْفَ لكونه فرعاً في العمل كالمصدر نحو: عجبْتُ من ضربِ زيدٍ لعمري، واسم الفاعل نحو: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: 89]، أو صيغ المبالغة نحو: ﴿فَعَالٌ لِّمَآئِدٍ﴾ [البروج: 16]، وهذه العوامل فرع في العمل على الفعل المتعدي بنفسه، والفروع لا تقوى قوة الأصل، لذا احتاجت إلى حرف اللام لتقويتها على الوصول إلى معمولها (حسن، د.ت: 2/456-475).

ومجيء لام التقوية مع الصفات أكثر ما يكون، في حين يقل ورودها في تعديّة الأفعال؛ لأنها لا تزداد مع عامل يتعدى لاثنتين، فلا يتعدى فعل إلى اثنتين بحرف واحد، كما أنها "مقوية لوصول الفعل إلى مفعوله إذا تقدّم عليه، فلو تأخر لم يحسن ذلك، بخلاف اسم الفاعل فإنه لضعفه قد تقوى بها" (أبو حيان، 2007: 311/5).

وكما يتعدى الفعل بحرف الجر فإنه يتعدى بنزع الخافض، فهناك أفعال متعدية إلى مفعولين، لكن مصادر هذه الأفعال تلاقى شيئاً واحداً فقط، فتتصب مفعولاً به واحداً بنفسها بلا واسطة، وتتصب مفعولاً ثانياً بحذف حرف الجر توسعاً، وذلك نحو قولك: اختزْتُ الرجالَ بكراً، وأصله: من الرجال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: 155]، وأضاف سيبويه: "وسميته زيدا، وكنيت زيدا أبا عبد الله، ودعوته زيدا، إذا أردت دعوته التي تجري مجرى سميته... وإنما فُصِّلَ هذا أنّها أفعالٌ تُوصَلُ بحروف

الإضافة فتقول: اخترتُ فلاناً من الرجالِ وسمّيته بفلان كما تقول: عرّفته بهذه العلامة وأوضحته بها، وأستغفرُ الله من ذلك، فلمّا حذفوا حرفَ الجرِ عمِلَ الفعلُ" (سيبويه، دت: 1/ 37، 38). فالأصل أن المفعول الثاني مجرور بحرف الجر، وعند حذفه وُصِلَ الفعل بالاسم ونصبه على أنه مفعول به.

المبحث الثاني: أثر حروف الجر في تقييد معنى الفعل

يتحكم الجارُ والمجرور في معنى الفعل، فالفعل يتعدى إلى محلّهما، نحو: جاء زيد إلى الدار، فالجار والمجرور متعلق بمحذوف في محل نصب مفعول به، حيث أفاد الجار والمجرور تخصص المجرى به. وقد أشار الجرجاني إلى أثر الجار والمجرور، والمفعول به، والحال في بيان معنى المصدر وهو الأصل الذي اشتقت منه الأفعال، فقال: "من شأن المصدر أن يفرق بالصلات، كما يفرق بالصفات. ومعنى هذا الكلام أنك تقول: الضرب، فتراه جنساً واحداً، فإذا قلت: الضرب بالسيف، صار تعديتك له إلى السيف نوعاً مخصوصاً. ألا تراك تقول: الضرب بالسيف غير الضرب بالعصا، تريد أنهما نوعان مختلفان، وأن اجتماعهما في اسم الضرب لا يوجب اتفاقهما؛ لأن الصلة قد فصلت بينهما وفرقتهما... وهكذا الحكم في كل شيء تعدى إليه المصدر، وتعلق به. فاختلف مفعولي المصدر يقتضي اختلافه. وأن يكون المتعدي إلى هذا المفعول غير المتعدي إلى ذاك. وعلى ذلك تقول: ليس إعطاؤك الكثير كإعطائك القليل. وهكذا إذا عديته إلى الحال، كقولك: ليس إعطاؤك معسراً كإعطائك موسراً. وليس بذلُّك وأنت مقل كبدلِّك وأنت مكثر. وإذ قد عرفت هذا من حكم المصدر فاعتبر به حكم الاسم المشتق منه" (الجرجاني، 1984، ص 193، 194). فكل ما ينطبق على المصدر ينطبق على الفعل المشتق منه؛ لاشتراكهما في الدلالة على الحدث" (الحسن، 2009، ص 500).

وتعد حروف الجر من مقيدات الأفعال إذا كان حرف الجر أصلياً غير زائد، مقيداً الحدث، فالفعل اقتضى معنى، ثم اختار حرف الجر المناسب لهذا المعنى، وهذا الاقتضاء أثر في معنى الفعل.

ويظهر أثر حرف الجر في معنى الفعل من وجهين، هما: تقييد معنى الفعل، وتغيير معناه.

وفي هذه المبحث نعرض الأثر الأول لحروف الجر وهو تقييد معنى الفعل، حيث تتخصص دلالة الأفعال بما يتعلق بها من حروف الجر، فهي حروف "تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء وتنسبها إليها" (أبو الحسن، دت: 2/ 242)؛ ولذلك اختصت حروف الجر بوظيفة الإضافة والنسبة لإيصال معنى الفعل الذي قبلها إلى الاسم الذي بعدها.

إن "التعلق بالفعل معنى يتحكم فيه الفعل نفسه، ونوع حرف الجر المستخدم، ومعنى الاسم المجرور بحرف الجر كذلك، ولذلك سعى سيبويه حروف الجر حروف الإضافة؛ لأنها تضيف معنى الفعل إلى الاسم المجرور... ومعنى هذا أن حروف الجر تصرف الفعل الذي تتعلق به إلى الاسم المجرور بها. ومعنى

إضافتها الفعل: ضمها إياه وإيصاله إلى الاسم... ولذلك إذا وُجد الجار والمجرور في تركيب ما وليس فيه فعل أو ما في معناه، قُدِّر الفعل أو ما في معناه... فالجار والمجرور على أي نحو ورد في الجملة، يتعلق إما بفعل أو بما له مشابهة بالفعل من حيث الدلالة على الحدث" (حماسة، 2003، ص 173، 174).

فقولهم: خرجت لزيد، قيّدت اللام علة الخروج بأنها بسبب زيد، ومنه: جئتك للإحسان، أي: من أجل الإحسان. وتسمى اللام هنا لام العلة ولام السبب (الرماني، 2005، ص 27؛ المالقي، د.ت: ص 223)، وأدت هنا وظيفة المفعول لأجله.

وقولهم: جلست في الدار، قيّدت حرف الجر (في) حدث الجلوس في مكان محدد وهو الدار، فأفادت الظرفية المكانية. وجئت في يوم الجمعة، خصصت حدث المعيء في زمان محدد، فأفادت الظرفية الزمانية، وفي كلا الحالتين دلت (في) على الظرفية الحقيقية.

ومما يدل على الظرفية المجازية، قولهم: سأنظر في أمرك، فقد جعلت الأمر محلاً للنظر. قال سيبويه: "وأما (في) فهي للوعاء، تقول: هو في الجراب، وفي الكيس، وهو في بطن أمه، وكذلك: هو في الغل؛ لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له. وكذلك: هو في القبة، وفي الدار. وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا، إنما تكون كالمثل يُجاء به يُقارب الشيء وليس مثله" (سيبويه، د.ت: 4/ 226).

ومن ذلك: نظرتُ في السماء، ونظرتُ في العلم، لم يتغير معنى الفعل، ولكن تخصص النظر بالظرف الحقيقي في الأولى، وبالظرف المجازي في الثانية. وكذلك: دخلتُ في البيت، ودخلتُ في العلم (المبرد، د.ت: 4/ 139). فحرف الجر أدى وظيفة الظرف وخصص حدث الفعل باحتوائه حقيقة أو مجازاً في زمان أو مكان.

وقولهم: أخذت من المال، خصصت (من) جنس المأخوذ منه، فجاءت (من) في موضع التمييز، ومنه قوله تعالى: ﴿حَذِّمْنَ أَمْوَالَهُنَّ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُنَّ﴾ [التوبة: 103]، فالحرف (من) جاء لبيان الجنس (المالقي، د.ت، ص 323)، وهذه وظيفة التمييز. وقوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ [البقرة: 177]، أي: مع حبه، فخصص إيتاء المال بقيد مصاحبة حب المال، فأدى الحرف (على) وظيفة المفعول معه.

وقولهم: خرج زيد بثيابه، أي: كأننا بثيابه، ورأيت الهلال بين السحاب، وأدى حرف الجر هنا وظيفة

الحال.

"ولكون الأفعال ذات محتوى دلالي؛ لدلالاتها على حدث مقترن بالزمان، والحروف أيضاً ذات محتوى

دلالي، فالترابط بين الأفعال والحروف يجعلهما يؤديان دلالة مشتركة واحدة" (النجار، 2018، ص 74). ومع

تخصيصها معنى الفعل إلا أن معناها الأصلي لم يتغير.

المبحث الثالث: أثر حروف الجر في تغيير معنى الفعل

تحدث العلماء عن تغيير حرف الجر لمعنى الفعل، وقبل الحديث عن ذلك تجدر الإشارة إلى أن العلماء تحدثوا عن التغيير في الدلالة في مسألتين، هما: الإنابة والتضمين.

أ-إنابة حروف الجر بعضها عن بعض:

تعريف الإنابة:

لغة: أن يقوم شيء مقام شيء آخر (الزبيدي، د.ت: 4/312، بشنة، 2008، ص 151).

اصطلاحاً: معنى التناوب بين حروف الجر: أن يحل بعض حروف الجر مكان بعضها الآخر (ابن السراج، 1999: 1/414؛ ابن جني، 2006، 2/308).

تختص الإنابة بتغيير في الحرف، والعلماء مختلفون في ذلك، فالمشهور أن الإنابة مذهب كوفي وعدم الإنابة مذهب بصري.

فقد ذهب البصريون (سيبويه، د.ت: 4/226، 227؛ ابن جني، 2006: 2/306-308؛ ابن يعيش، د.ت: 8/10-49؛ ابن عصفور، 1999: 1/507؛ الأسترابادي، د.ت: 4/271، 320، 321، 392؛ ابن هشام، 2001: 1/129؛ الأزهرى، 1: 2006/637؛ السيوطي، د.ت: 4/215) إلى أن حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض قياساً كما لا تنوب حروف النصب والجزم، ولكل منها معنى خاص به، ولا يدل حرف على معنى حرف آخر.

وما أُوهم غير ذلك فقد خرّجوه (ابن السراج، 1999: 1/414؛ أبو الحسن، 2005، ص 81؛ المالقي، د.ت، ص 388، 389؛ ابن هشام، 2001: 1/129، 130. النجار، 2018، ص 110-141) على أنه مؤول تأويلاً يقبله اللفظ، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَيِّتْكَ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: 71]، إن (في) ليست بمعنى (على)، ولكن شبّه المصلوب لتمكّنه من الجذع والتصاقه فيه بالحال فيه، وكأن الجذع انشق واستوعب فيه المصلوب؛ للدلالة على شدة العذاب، فاستعملت (في) هنا على معناها الأصلي وهو الدلالة على الظرفية والتمكن والاستقرار.

أو على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف -كما سيرد في مسألة التضمين في المبحث الثالث إن شاء الله-.

أو على إنابة حرف عن حرف شذوذاً، نحو وقوع (من) بمعنى (في) في قوله تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ} [الجمعة: 9]. والشواهد على هذه الطريقة كثيرة (الرماني، 2005، ص 8-11).

أما الكوفيون (الفراء، 2001: 1/250، 306، 324، 383، 386، 430، 2/186، 267، 3/246) وبعض البصريين (المبرد، د.ت: 4/136-139؛ السراج، 1999: 1/414-415؛ الرماني، 2005، ص 76، 81،

94، 233، ابن مالك، 2001: 3/4-36؛ ابن هشام، د.ت: 3/21-51. ابن عقيل، 1419: 2/17-30؛ أبو حيان، 1998: 4/1697، 1726؛ الأزهرى، 2006: 1/637؛ السيوطي، د.ت: 4/215) وبعض المحدثين (حسن، د.ت: 2/537-541) فيذهبون إلى نيابة بعض حروف الجر عن بعض قياسًا مع أداء معناها، بشرط أن يكون بينهما توافق.

واستدل المجيزون بكثرة الشواهد التي وردت، وأن حملها على المجاز أو التضمين فيه تعسف (ابن هشام، 2001: 1/130).

ومما جاء على هذا قوله تعالى: ﴿رَمَى أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: 75] أي: على دينار، وعلى قنطار. وقوله عز وجل: ﴿فَظَلِمَ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَاطِيَهُمْ طَبِئَتِ أُحُلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160] أي: لأجل ذلك، وقوله عز وجل: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: 32] أي: لأجل ذلك، وقوله عز وجل: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ﴾ [الرعد: 11] أي: بأمر الله، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا صَلْبًا تَكَفِي جُدُوعَ النَّخْلِ﴾ [طه: 71] أي: على جذوع النخل، وقوله عز وجل: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [الأنبياء: 77] أي: على القوم، وقوله عز وجل: ﴿فَسَأَلْ بِهِ خَيْرًا﴾ [الفرقان: 59] أي: عنه، وقوله عز وجل: ﴿عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطففين: 28] أي: منها.

وإن كان المجيزون يرون جواز إنابة بعض حروف الجر عن بعضها، فإن ذلك ليس على الإطلاق بل لا بد من صحة المعنى، وعلق الفراء على قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 52]، بقوله: "المفسرون يقولون: من أنصاري مع الله، وهو وجه حسن، وإنما يجوز أن تجعل (إلى) موضع (مع) إذا ضمنت الشيء إلى الشيء مما لم يكن معه، كقول العرب: إن الدَّوْدَ إِلَى الدَّوْدِ إِيْلٌ، أي إذا ضمنت الذود إلى الذود صارت إِبْلًا، فإذا كان الشيء مع الشيء لم تصلح مكان (مع): (إلى)، ألا ترى أنك تقول: قدم فلان ومعه مال كثير، ولا تقول في هذا الموضع: قدم فلان وإليه مال كثير، وكذلك تقول: قدم فلان إلى أهله، ولا تقول: مع أهله" (الفراء، 2001: 1/218).

وقال ابن السراج: "واعلم أن العرب تتسع فيها فتقيم بعضها مقام بعض إذا تقاربت المعاني، فمن ذلك: الباء، تقول: فلان بمكة وفي مكة." (ابن السراج، 1999: 1/414).

وقال ابن جني في باب (استعمال الحروف بعضها مكان بعض): "هذا باب يتلقاه الناس مغسولًا ساذجًا من الصنعة وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه. وذلك أنهم يقولون: إن (إلى) تكون بمعنى (مع)، ويحتجون لذلك بقول الله سبحانه: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 52]، أي: مع الله... ولسنا ندفع أن

يكون ذلك كما قالوا، لكننا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له، فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا، ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلاً هكذا لا مقيداً لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد، وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: عليه، وزيد في عمرو، وأنت تريد: عليه في العداوة، وأن تقول: رويت الحديث بزيد، وأنت تريد: عنه، ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش" (ابن جني، 2006: 306/2-308).

والصحيح -والله أعلم- جواز الإنابة ووقوعها في الحروف؛ لأنهم لم يطلقوا القول بالإنابة، بل اشترطوا صحة المعنى، ولأنَّ المانعين يلجؤون إلى المجاز والتأويل مع إمكان الحمل على الحقيقة، ولأنَّهم قالوا بالتضمين في الأفعال، في حين أنهم منعوا استعمال حرف مكان حرف، ولأنَّهم قد يعجزون عن الحمل على المجاز أو التضمين فيلجؤون إلى القول بالشذوذ، ووصف ما جاء في القرآن وفصح كلام العرب مع كثرته بالشذوذ غير مستساغ (البدري، 2000: 534/2، 535).

ب- تضمين الفعل معنى فعل آخر بواسطة حرف الجر المستخدم معه:

التضمين هو إشراب لفظ معنى لفظ آخر فيُعطى حكمه ويُعامل معاملة (ابن جني، 2006: 2/308؛ ابن هشام، 2001: 2/791؛ الأزهرى، 2006: 1/637؛ السيوطي، 2003: 1/241)، فلفظ الإشراب دل على جريان الدلالة المضمنة في الدلالة الأصلية، فيؤدي الفعل معنى الفعل الآخر، ويأخذ حكمه في اللزوم والتعدي. وفائدته: "أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين" (ابن هشام، 2001: 2/791).

أسبابه: يعود التضمين إلى سبب معنوي أو لفظي:

1- ما يعود إلى المعنى وهو السياق: فيتضمن الفعل معنى فعل آخر اعتماداً على التأويل وعلى وجود قرينة ضمن السياق الذي ورد فيه الفعل تدل على ملاحظة الفعل الآخر ويُؤمن معها اللبس، ولا بد من تحقق المناسبة بين الفعلين (الحمد، 1993، ص4432؛ عبادي، 2011، ص14). ومن أمثلته: أن توجد أفعال تتعدى في أصل وضعها إلى مفعول به واحد، إلا أنها في نصوص معينة تتعدى إلى مفعولين اعتماداً على المعنى لا على اللفظ، نحو قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} [البقرة: 29]، حيث تضمن الفعل (سَوَّى) معنى الفعل (صَبَّر) في الدلالة على التحويل (السيوطي، 2003: 1/248)، فنصب مفعولين.

ومنه: تضمن بعض الأفعال التامة معنى (صار) الناقصة في الدلالة على التحول من صفة إلى أخرى، فتعمل عملها في رفع الاسم ونصب الخبر (الأسترايازي، د.ت: 4/183)، ومنها: كمل زيدٌ عالمًا، وقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17].

2- ما يعود إلى اللفظ: فهو أن يوضع في اللفظ شيء يلزم القول بالتضمين، وله معنى -وهو ما سيتناوله هذا المبحث- حيث يكون التضمين بسبب حرف الجر.

والتضمين في الحروف هو مذهب الكوفيين وبعض المتأخرين، وهو ما يُقصد به إنابة حروف الجر بعضها عن بعض، أما البصريون فلا يرون التضمين في الحرف (ابن هشام، 2001: 791 / 2)، فالحرف عندهم باق على معناه، ولكن الفعل متضمن معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف؛ لأن التجوُّز في الفعل أسهل وأولى منه في الحرف، وهو كون الفعلين بمعنى واحد، أما جعل حرف بمعنى حرف آخر فلم يكن له مسوغ؛ لأنهما لا يجتمعان في معنى واحد (ابن عصفور، 1999: 507 / 1).

ويظهر التضمين في الأفعال في عدة صور:

1- قد يتعدى الفعل اللازم إلى نصب مفعول دون الحاجة إلى حرف جر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَزَّمُوا عُقَدَةَ النَّكَّاحِ﴾ [البقرة: 235]، فالفعل (تعزموا) لازم يصل إلى الاسم بعده عن طريق حرف الجر (على)، فلما تضمن معنى الفعل المتعدي بنفسه (تنووه)، تعدى هو أيضا بنفسه (الأشموني، د.ت: 173 / 2؛ السيوطي، 2003: 248 / 1).

2- قد يكون الفعل متعدياً بنفسه ثم يأتي معه حرف الجر فيضفي عليه معنى اللزوم، نحو: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور/ 63]، فالفعل (يخالفون) متعدد بنفسه في الأصل، لكنه هنا اكتفى بالجار والمجرور (عن أمره) عن المفعول به، حيث ضُمن معنى الفعل (يبعدون) (الأشموني، د.ت: 169 / 2). ويرى بعض المحدثين أن معنى كل من الفعلين مقصود، ذُكر أحدهما بلفظه والآخر باستعماله (حماسة، 2003، ص 173). وهذا ما يظهر عند تضمين الفعل، حيث يراد إعطاء مجموع معنى الفعلين مما يقوي المعنى.

3- قد يُستعمل الفعل مع حرف جر، ثم يتعدى بحرف جر آخر، حيث يتضمن الفعل معنى فعل آخر، فيُستعمل مع الفعل الأول حرف الجر الذي يستعمل مع الفعل الثاني، قال ابن جني: "اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بأخر، فإن العرب قد تسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيداناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه، وذلك كقول الله عز اسمه: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187]، وأنت لا تقول: رفثت إلى المرأة، وإنما تقول: رفثت بها أو معها، لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء وكنت تعدي أفضيت بـ(إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة جئت بـ(إلى) مع الرفث إيداناً وإشعاراً أنه بمعناه" (ابن جني، 2006: 308 / 2).

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ﴾ [المطففين: 2]، فلا نقول: إن (على) بمعنى (من)، بل يضمّن الفعل (اكتالوا) معنى: تحكّموا في الاكتيال وتسلطوا (السهيلي، 1992، ص 272؛ الأسترابادي، د.ت: 4/329).

من خلال ما سبق يتضح أن أثر حرف الجر في تغيير معنى الفعل راجع إلى التضمين وليس إلى الإنابة، فاستخدام حرف الجر أدى إلى التوسع في استعمال الفعل، حيث يستعمل الفعل -المتعدي بنفسه في الأصل- استعمال الفعل اللازم فيتعدى بحرف الجر، أو يستعمل اللازم استعمال المتعدي بنفسه، أو يستعمل الفعل المتعدي بحرف ولكن مع حرف آخر وذلك عندما ضمّن الفعل معنى فعل آخر فاستعمل استعماله.

إن التضمين في الأفعال يكسب اللغة مرونة واتساعاً وثراءً، يقول ابن جني عنه: "ووجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يُحاط به، ولعله لو جُمع أكثره لا جميعه لجاء كتاباً ضخماً" (ابن جني، 2006: 310/2).

النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

- أن الفعل لا يعمل إلا فيما يقتضيه ويدل عليه، فلما اقتضى الفعل حرفَ الجر ومجروره عمل اللازم والمتعدي فيهما، ويظهر بذلك الترابط القوي بين عمل الفعل فيهما ودلالته عليهما.
- تظهر دلالة الفعل على حرف الجر من خلال طلبه واقتضائه له وأثره في تعدية الفعل، وذلك من عدة أوجه، وهي: أن يراد إيصال معنى من الفعل إلى الاسم المجرور، وأن يُراد إيصال معنى من الفعل فيما مُنِع منه لمانع صناعي في الاسم، وأن يتردد معنى الفعل بين أمرين، فيحتاج حرف الجر؛ ليعيّن أحدهما، وأن يصلح الفعل أن يقع على الاسم المجرور معنى دون صناعة، فيحتاج حرف الجر ليعينه على الوصول إلى الاسم.
- المعاني الكامنة في الأفعال غير لازمة، فالدلالة عليها معنوية عقلية وليست لفظية.
- يأتي الفعل مقتضياً حرف الجر؛ لبيان المراد من دلالة الفعل، فلا يتضح معناه إلا عند ذكر حرف الجر.
- طلب الفعل لحرف جر مناسب له لا يكفي لإيصال المعنى إلى الاسم المجرور، فلا بد من مناسبة المجرور للمعنى الذي يوصله حرف الجر إليه، ومن هنا تظهر أهمية استعمال حرف الجر المناسب للسياق ومقامه، حيث يضيفي على الحرف قيمة خاصة.

- تأثير حروف الجر في تعدية الفعل من وجهين: أحدهما بذكر حرف الجر والاسم المجرور، فتكون شبه الجملة في محل نصب معمولاً للفعل، والآخر بحذف حرف الجر توسعاً، ونصب ما كان مجروراً بنزع الخافض.
 - أثر حروف الجر في تحديد معنى الفعل، ودورها في تقييده وعدم إطلاقه.
 - تخصيص دلالة الأفعال بما يتعلق بها من حروف الجر لا يخرجها عن معناها الأصلي، فدخل حرف الجر في تركيب الجملة يحدد المعنى المناسب بين الفعل والاسم.
 - أثر حروف الجر في تغيير معنى الفعل من خلال تضمينه معنى فعل آخر مما يغيّر دلالاته.
 - القائلون بجواز الإنابة بين حروف الجر لم يجعلوها على الإطلاق، بل قيّدوا الجواز بشرط تقارب المعنى وصحته.
 - كثرة حروف الجر في بناء الجملة العربية ناتجة عن كونها أداة ربط بين العامل قبلها والمعمول بعدها.
 - قلة ورود لام التقوية في تعدية الأفعال؛ لأنها تستخدم غالباً مع الأسماء؛ لتقويتها على العمل.
 - وجود علاقة وثيقة بين الوظائف النحوية والوظائف الدلالية لحروف الجر.
- وأوصت الدراسة بما يأتي:
- عمل دراسة نحوية وصفية لأثر الحروف في المدونات الشعرية والنثرية.
 - تسليط الضوء على الربط بين الدراسة النحوية والدلالية؛ لفهم العلاقات القائمة بين الحروف ومكونات البناء اللغوي، والتعرف على الوظائف التفاعلية بينهما.
 - اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في تحليل وظائف الحروف؛ لتحديد دلالة كل حرف منها.

المراجع:

- الأزهري، خالد ابن عبد الله. (2006). *التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو* (محمد باسل عيون السود، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب العلمية، ومنشورات محمد علي بيضون.
- الأسترابادي، رضي الدين محمد. (1975). *شرح الرضي على الكافية: كافية ابن الحاجب* (يوسف حسن عمر، تحقيق). جامعة فار يونس.
- ابن السراج، أبو بكر محمد. (1999). *الأصول في النحو* (عبد الحسين الفتلي، تحقيق؛ ط.4). مؤسسة الرسالة.
- الأشموني، علي نور الدين. (د.ت). *شرح الأشموني لألفية ابن مالك المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك* (عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، تحقيق). المكتبة الأزهرية للتراث.
- الأفغاني، سعيد. (2003). *الموجز في قواعد اللغة العربية*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- البدر، بدر، ناصر. (2000). *اختيارات أبي حيان النحوية في البحر المحيط*. مكتبة الرشد.
- بشنة، البشتي الطيب. (2008). *قضية النيابة بين حروف الجر وموقف النحاة منها*. *مجلة اللسان العربي*، (61)، 151-157.



- البغدادي، عبدالقادر بن عمر. (1997). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب* (عبدالسلام هارون، تحقيق؛ ط.4). مكتبة الخانجي.
- الجرجاني، الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (1984). *دلائل الإعجاز*، مكتبة الخانجي - مطبعة المدني.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. (د.ت). *التعريفات*، دار الندى.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (2006). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق). دار الكتب المصرية.
- ابن الحاجب، الإمام جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر. (د.ت). *الكافية في النحو*. دار الكتب العلمية.
- الحديدي، إيناس كمال. (2006). *المصطلحات النحوية في التراث النحوي في ضوء علم الاصطلاح الحديث* (ط.1). دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر.
- حسن، عباس. (د.ت). *النحو الوافي* (د.ط.). دار المعارف.
- الحسن، محمود. (2009). أثر متعلقات الفعل في معناه. *مجلة مجمع اللغة العربية*، 84 (2)، 499-526.
- حماسة، محمد عبداللطيف. (2003). *بناء الجملة العربية*. دار غرب.
- الحمد، منيرة محمود. (1993). التضمين في النحو العربي. *مجلة جامعة الملك سعود*، 5 (2)، 439-468.
- أبو حيان. (1998). *ارتشاف الضرب من لسان العرب* (رجب عثمان محمد وآخرون، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الخانجي.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (2007). *تفسير البحر المحيط* (عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون؛ ط.2). دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- الخضري، محمد. (2005). *حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (تركي فرحان المصطفى، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب العلمية، ومنشورات محمد علي بيضون.
- الرماني، الإمام أبو الحسن علي بن عيسى. (2005). *معاني الحروف* (عرفان بن سليم العشا حسونة، تحقيق؛ ط.1). المكتبة العصرية.
- الزبيدي، أبو الفيض مرتضى محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع.
- الزجاجي، أبو القاسم. (1416). *الإيضاح في علل النحو* (مازن المبارك، تحقيق؛ ط.6). دار النفائس.
- السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله. (1992). *نتائج الفكر في النحو* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (د.ت). *الكتاب* (عبدالسلام هارون، تحقيق؛ ط.1). دار الجيل.
- السيرافي، أبو سعيد. (2004). *شرح كتاب سيبويه* (محمد عوني عبدالرؤوف، تحقيق). مطبعة دار الكتب والوثائق القومية.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. (2003). *الأشباه والنظائر في النحو* (عبد العال سالم مكرم، تحقيق؛ ط.3). عالم الكتب.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. (د.ت). *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع* (عبد العال سالم مكرم، تحقيق). عالم الكتب.
- الصبان، محمد بن علي. (2004). *حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك* (عبد الحميد هندواوي، تحقيق). المكتبة العصرية.
- عبادي، ناظم علي. (2011). التعدية بالتضمين إلى مفعولين في أفعال القرآن الكريم. *مجلة آداب ذي قار*، 1 (4)، 13-22.



- ابن عصفور، أبو الحسن علي ابن مؤمن. (1999). *شرح جمل الزجاجي: الشرح الكبير* (صاحب أبو جناح، تحقيق؛ ط.1). عالم الكتب.
- ابن عقيل، عبد الله. (1419). *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تحقيق). المكتبة العصرية.
- الفراء، أبو زكريا يحيى. (2001). *معاني القرآن* (أحمد يوسف النجاتي وغيره، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب والوثائق القومية، ومركز تحقيق التراث، ومطبعة دار الكتب المصرية.
- المالقي، أحمد بن عبدالنور. (د.ت). *رصف المبانى في شرح حروف المعاني* (أحمد محمد الخراط، تحقيق). مطبوعات مجمع اللغة العربية.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (د.ت). *المقتضب* (محمد عبد الخالق عضيمة؛ تحقيق). عالم الكتب.
- المرادي، الحسن بن قاسم. (1983). *الجنى الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، تحقيق؛ ط.2). دار الآفاق الجديدة.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله. (2001). *شرح التسهيل - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد* (محمد عبد القادر عطا وطارق فتحي السيد، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). *لسان العرب*. دار صادر.
- الناصري إسرائ حامد شنين. (2024). *تقليل الغموض في ترجمة حروف الجر من الإنجليزية إلى العربية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(2)*. 555-541. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i2.1959>
- النجار، نادية رمضان. (2018). *العلاقة بين الفعل وحرف الجر: دراسة دلالية في أساس البلاغة للزمخشري* (ط.1). مؤسسة حورس الدولية.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين. (د.ت). *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق). المكتبة الفيصلية.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين. (2001). *معني اللبيب عن كتب الأعراب* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق). المكتبة العصرية.
- ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي. (د.ت). *شرح المفصل*، عالم الكتب.

References

- al-Azharī, Khālid Ibn ‘Abd Allāh. (2006). *al-Taṣrīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ aw al-Taṣrīḥ bmdmwn al-Tawḍīḥ fi al-naḥw* (Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, taḥqīq ; 2nd, ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, wa-manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- Al’strābādhy, Raḍī al-Dīn Muḥammad. (1975). *sharḥ al-Raḍī ‘alā al-Kāfiyah: Kāfiyah Ibn al-Hājib* (Yūsuf Ḥasan ‘Umar, taḥqīq). Jāmi‘at Qār Yūnus.
- Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad. (1999). *al-uṣūl fi al-naḥw* (‘Abd al-Ḥusayn al-Fatli, taḥqīq; 4th ed.). Mu’assasat al-Risālah.
- al-Ushmūnī, ‘Alī Nūr al-Dīn. (N. D). *sharḥ al-Ushmūnī li-‘Alfiyat Ibn Mālik al-musammā Manhaj al-sālik ilā ‘Alfiyat Ibn Mālik* (‘Abd al-Ḥamīd al-Sayyid Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqīq). al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth.
- al-Afghānī, Sa‘īd. (2003). *al-Mūjaz fi Qawā‘id al-lughah al-‘Arabīyah*, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.



- al-Badr, Badr, Nāṣir. (2000). *Ikhtiyārāt Abī Ḥayyān al-naḥwīyah fī al-Baḥr al-muḥīṭ*. Maktabat al-Rushd.
- Bashnah, al-Bishṭī al-Tayyib. (2008). Qaḍiyat al-Niyābah bayna ḥurūf al-jarr wa-mawqif al-nuḥāh minhā. *Majallat al-lisān al-‘Arabī*, (61), 151-157.
- al-Baghdādī, ‘Abd-al-Qādir ibn ‘Umar. (1997). *Khizānat al-adab wa-lubb Lubāb Lisān al-‘Arab* (‘Abdussalām Ḥārūn, taḥqīq; Ṭ. 4). Maktabat al-Khānjī.
- al-Jurjānī, al-Imām Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1984). *Dalā’il al-‘ijāz*, Maktabat al-Khānjī-Maṭba‘at al-madanī.
- al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī ibn Muḥammad. (N. D). *al-ryfāt*, Dār al-nadā.
- Ibn Jinnī, Abū al-Fath ‘Uthmān. (2006). *al-Khaṣā’iṣ (Muḥammad ‘Alī al-Najjār, taḥqīq)*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah.
- Ibn al-Ḥājib, al-Imām Jamāl al-Dīn Abū ‘Amr ‘Uthmān ibn ‘Umar. (N. D). *al-Kāfiyah fī al-naḥw*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- al-Ḥadīdī, Inās Kamāl. (2006). *al-muṣṭalaḥāt al-naḥwīyah fī al-Turāth al-Naḥwī fī daw’ ‘ilm al-iṣtilāḥ al-ḥadīth* (1st ed.). Dār al-Wafā’ li-Dunyā al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.
- Ḥasan, ‘Abbās. (N. D). *al-naḥw al-Wāfi*. Dār al-Ma‘ārif.
- al-Ḥasan, Maḥmūd. (2009). Athar mt‘lqāt al-fi‘l fī ma‘nāhu. *Majallat Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah*, 84(2), 499-526.
- Ḥamāsah, Muḥammad Latīf. (2003). *binā’ al-jumlah al-‘Arabīyah*. Dār Gharīb.
- al-Ḥamad, Munīrah Maḥmūd. (1993). al-Taḍmīn fī al-naḥw al-‘Arabī. *Majallat Jamī‘at al-Malik Sa‘ūd*, 5(2), 439-468.
- Abū Ḥayyān. (1998). *Irtishāf al-ḍarb min Lisān al-‘Arab* (Rajab ‘Uthmān Muḥammad wa-ākharūn, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (2007). *tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, wa-ākharūn; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- al-Khuḍarī, Muḥammad. (2005). *Hāshiyat al-Khuḍarī ‘alā sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘alā Alfīyat Ibn Mālik* (Turkī Farḥān al-Muṣṭafā, taḥqīq; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, wa-manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- al-Rummānī, al-Imām Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Isā. (2005). *ma‘ānī al-ḥurūf* (‘Irfān ibn Salīm al-‘Ashshā Ḥassūnah, taḥqīq; Ṭ. 1). al-Maktabah al-‘Aṣriyah.
- al-Zubaydī, Abū al-Fayḍ Murtaḍā Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd-al-Razzāq al-Ḥusaynī. (N. D). *Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (N. D). Dār al-Hidāyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Zajjājī, Abū al-Qāsim. (1416). al-Idāḥ fī ‘Ilal al-naḥw (Māzin al-Mubārak, taḥqīq; 6th ed.). Dār al-Nafā‘is.
- al-Suhaylī, Abū al-Qāsim ‘Abd-al-Raḥmān ibn Allāh. (1992). *natā’ij al-Fikr fī al-naḥw* (‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, wa-‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Sibawayh, Abū al-bashar ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar. (N. D). *al-Kitāb* (‘Abdussalām Ḥārūn, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Jīl.
- al-Sirāfī, Abū Sa‘īd. (2004). *sharḥ Kitāb Sibawayh* (Muḥammad ‘Awnī ‘bdāl’waf, taḥqīq). Maṭba‘at Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd-al-Raḥmān. (2003). *al-Ashbāh wa-al-naẓā’ir fī al-naḥw* (‘Abd al-‘Āl Sālīm Mukarram, taḥqīq; 3rd ed.). ‘Ālam al-Kutub.



- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd-al-Raḥmān. (N. D). *Ham‘ al-hawāmī‘ fi sharḥ jam‘ al-jawāmī‘* (‘Abd al-‘Āl Sālim Mukarram, taḥqīq). ‘Ālam al-Kutub.
- al-Ṣabbān, Muḥammad ibn ‘Alī. (2004). *Ḥāshiyat al-Ṣabbān ‘alā sharḥ al-Ushmūnī ‘alā Alfīyat Ibn Mālik* (‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, taḥqīq). al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.
- ‘Abbādī, Nāzīm ‘Alī. (2011). al-‘dyh bāltḍmyn ilā mī‘wlyn fi af‘al al-Qur‘ān al-Karīm. *Majallat ādāb Dhī Qār*, 1 (4), 13-22.
- Ibn ‘Uṣfūr, Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Mu‘min. (1999). *sharḥ Jamal al-Zajjār: al-sharḥ al-kabīr* (ṣāḥib Abū Janāḥ, taḥqīq; 1st ed.). ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn ‘Aqīl, ‘Abd Allāh. (1419). *sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘alā Alfīyat Ibn Mālik: taḥqīq*. al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.
- al-Farrā‘, Abū Zakarīyā Yahyā. (2001). *ma‘ānī al-Qur‘ān* (Aḥmad Yūsuf alnjāty wa-ghayrihi, taḥqīq; 3rd ed.). Dār al-Kutub wa-al-Wathā‘iq al-Qawmīyah, wa-Markaz taḥqīq al-Turāth, wa-Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- al-Māliqī, Aḥmad ibn ‘bdalnwr. (N. D). *Raṣf al-mabānī fi sharḥ ḥurūf al-mā‘ānī* (Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, taḥqīq). Maṭbū‘at Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah.
- al-Mibrad, Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *al-Muqtaḍab* (Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Uḍaymah; taḥqīq). ‘Ālam al-Kutub.
- al-Murādī, al-Ḥasan ibn Qāsim. (1983). *al-Janā‘ al-Dānī fi ḥurūf al-mā‘ānī* (Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Fādīl, taḥqīq; 2nd ed.). Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (2001). *sharḥ al-Tas‘hīl-tshyl al-Fawā‘id wa-takmīl al-maqāṣid* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā wa-Ṭarīq Fathī al-Sayyid, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- Abn mnzwr, Muḥammad ibn Mukarram. (N. D). *Isān al-‘Arab*. Dār Ṣādir
- Alnasery, I. H. S. (2024). Reducing the Ambiguity in Translating Prepositions from English into Arabic. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(2), 541–555. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i2.1959>
- al-Najjār, Nādiyāh Ramaḍān. (2018). *al-‘alāqah bayna al-‘ī‘l wa-ḥīraf al-jarr: dirāsah dalāliyah fi Asās al-balāghah lil-Zamakhsharī* (1st ed.). Mu‘assasat Ḥūras al-Dawliyah.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Jamāl al-Dīn. (N. D). *Awḍāḥ al-masālik ilā Alfīyat Ibn Mālik* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, taḥqīq). al-Maktabah al-Fayṣaliyah.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad Allāh Jamāl al-Dīn. (2001). *Mughnī al-labīb ‘an kutub al-‘ā‘arīb* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd). al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.
- Ibn Ya‘īsh, Muwaffaq al-Dīn Abū al-Baqā‘ Ya‘īsh ibn ‘Alī. (N. D). *sharḥ al-Mufaṣṣal*, ‘Ālam al-Kutub.





The Morphosyntactic Views of Abu Ali al-Farisi and Their Role in Guiding Quranic Readings in al-Razi's *al-Tafsir al-Kabir*

Dr. Aisha Saeed Saleh Al-Atwi^{*}

aisalatawi@ut.edu.sa

Abstract:

This study investigates the influence of Abu Ali al-Farisi's morphosyntactic and linguistic perspectives as presented in al-Razi's *al-Tafsir al-Kabir*. It analyzes al-Farisi's views and their role in shaping Quranic readings, aiming to promote interdisciplinary connections among Quranic recitation, grammar, philology, exegesis, and jurisprudence. The research is organized into an introduction, a preface, two main sections, and a conclusion. The preface outlines key definitions and concepts. Section One explores al-Farisi's key morphosyntactic views in *al-Tafsir al-Kabir*, while Section Two examines his notable linguistic opinions. A key finding reveals that al-Razi frequently aligns with al-Farisi's perspectives in guiding Quranic readings but is not reluctant to diverge when evidence supports alternative interpretations. The study provides numerous examples to highlight such instances.

Keywords: Arabic Grammar, Morphology, Quranic Readings, Exegesis.

^{*} Associate Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, College of Education and Arts, University of Tabuk, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Atwi, Aisha Saeed Saleh. (2024). The Morphosyntactic Views of Abu Ali al-Farisi and Their Role in Guiding Quranic Readings in al-Razi's *al-Tafsir al-Kabir*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(3): 460-485.

© 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.



الآراء النحوية والصرفية لأبي على الفارسي ودورها في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي

* د. عائشة سعيد صالح العطوي

aisalatawi@ut.edu.sa

الملخص:

يأتي هذا البحث لبيان دور آراء أبي علي الفارسي النحوية واللغوية في هذا الشأن في التفسير الكبير للرازي. كما يدرس الآراء النحوية واللغوية لأبي علي الفارسي، وبيان دور تلك الآراء في توجيه القراءات القرآنية؛ سعيًا إلى تحقيق التكامل المعرفي بين علوم عدة؛ منها القراءات والنحو وفقه اللغة والتفسير والفقهاء. وقد جاء البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة: التمهيد: تعريفات ومفاهيم. والمبحث الأول: أهم الآراء النحوية لأبي علي الفارسي في التفسير الكبير. والمبحث الثاني: أهم آرائه اللغوية. ومن أهم نتائج البحث أنه من اللافت أن الرازي قد وافق الفارسي في كثير من آرائه النحوية واللغوية في توجيه القراءات، وهذه الموافقة لم تمنع الرازي من أن يخالفه في بعض الآراء إذا توافر الدليل على ذلك، والأمثلة كثيرة في متن البحث.

الكلمات المفتاحية: النحو العربي، الصرف، القراءات القرآنية، التفسير.

* أستاذ اللغويات المشارك - قسم اللغة العربية - كلية التربية والآداب - جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العطوي، عائشة سعيد صالح. (2024). الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي ودورها في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(3): 460-485.

© 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:

تسعى الدراسات اللغوية الحديثة وغيرها إلى تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم، وقد زادت العناية بالدراسات البيئية لتحقيق الغرض ذاته، ولقد كان القرآن الكريم -ولا يزال- قطب عناية العلماء ودراساتهم في شتى العلوم اللغوية والشرعية، فتلك العلوم الجليلة وغيرها نشأت في كنفه ومن أجله؛ لتحقيق الإتقان والإجادة فيه قراءةً وتجويدًا وتلاوةً وتفسيرًا وبيانًا وبلاغةً وغير ذلك، وكان علم النحو العربي أبا العلوم العربية -ولا يزال- فهو حصن العربية الحصين والجسر المتين الموصل إلى فهم كل العلوم العربية والإسلامية، كما أنّ علم التفسير من أجلّ العلوم الشرعية الإسلامية وأشرفها وأهمها غايةً؛ لارتباطه وعنايته بمعرفة مراد الله تعالى، ومحاولة الكشف عمّا يقصده سبحانه وتعالى من معانٍ في كتابه المجيد القرآن الكريم، وبيان القيم الربانية السامية التي أنزل القرآن الكريم من أجل تبليغها للناس أجمعين.

إنّ موضوع توجيه القراءات القرآنية من أهم المواضيع التي اهتمت بها الدراسات اللغوية في العصر القديم والحديث؛ لما لهذه التوجيهات من أثر كبير في تقدّم الدراسات اللغوية، ولقد آثرت الوقوف في هذا البحث على أهم الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي ودورها في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي، فأبو علي الفارسي والرازي عالمان كبيران جليلان، وأردت الوقوف على تلك الآراء المنثورة في أكبر التفاسير الإسلامية وأجلّها وأشهرها؛ في دراسة نحوية لغوية تفسيرية تحت عنوان (الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي ودورها في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي).

وتأتي أهمية هذا البحث من:

- 1- يأتي في ميدان العناية بدراسة القرآن الكريم وتفسيره وبيان معانيه.
- 2- دراسة في أكبر تفاسير القرآن الكريم وأجلّها وأشهرها وهو التفسير الكبير (مفاتيح الغيب).
- 3- يدرس الآراء النحوية والصرفية لقامة علمية لغوية جليلة؛ وهو أبو علي الفارسي وبيان دور تلك الآراء في توجيه القراءات القرآنية.
- 4- يسعى لتحقيق التكامل المعرفي بين علوم عدة؛ منها القراءات والنحو وفقه اللغة والتفسير والفقه.
- 5- محاولة علمية للوقوف على بيان أهمية علم النحو والنحاة ودورهم في تفسير القرآن الكريم وتوجيه القراءات القرآنية.

ويهدف البحث إلى تحقيق أهداف عدّة، من أهمها:

- 1- دراسة أهم الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي في التفسير الكبير للرازي، وبيان دورها في توجيه القراءات القرآنية.

- 2- العمل على بيان العلاقة العضوية وأوجه التكامل المعرفي بين علوم النحو واللغة والقراءات والتفسير وبيان أهمية ذلك في تفسير القرآن الكريم.
- 3- تقديم تطبيق عملي على بيان حرية البحث العلمي لدى العلماء العرب؛ خاصة في ميدان اختيار الآراء وترجيحها بين الأجيال المتعاقبة من العلماء العرب في عدّة علوم لغوية وشرعية.
- 4- بيان دور النحويين ومكانتهم في علوم القراءات والتفسير والفقهاء وغيرها.
- 5- بيان طرف من المكانة العلمية لعالمين جليلين هما أبو علي الفارسي وفخر الدين الرازي. وتحاول الدراسة الإجابة عن أسئلة عدّة، من أهمها:
- 1- ما دور الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي؟

- 2- ما أهم الآداب والمناهج في اختيار الرازي لآراء أبي علي الفارسي العلمية في التفسير الكبير؟
 - 3- ما أهم المعايير التي اتبعها الرازي في نقل آراء الفارسي في التفسير الكبير؟
 - 4- كيف يتعامل الرازي مع الآراء التي نقلها الفارسي عمّن سبقه من العلماء؟
 - 5- هل آراء أبي علي الفارسي التي نقلها الرازي لم يُسبق إليها الفارسي؟
- ولم أقف على دراسة مُشابهة لدراستي، وهذا لا يمنع وجود دراسات علمية قد تتشابه معها في بعض جزئياته، ومما لا شكّ فيه أن هذه الدراسات ستفيد دراستي إلى حدٍ ما، ومن أهم تلك الدراسات ما يأتي:
- 1- التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية عند الفخر الرازي في التفسير الكبير، لخالد فهد حسن مياس، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2002م.
 - 2- القراءات القرآنية وتوجيهها في تفسير الرازي. لسفيان موسى إبراهيم خليل. تحقيق: أحمد خالد شكري، الجامعة الأردنية، 2003م-1424هـ.
 - 3- (التأويل النحوي عند الفخر الرازي (606هـ) في مفاتيح الغيب)، رسالة ماجستير، لأكرم نعيم عطوان الحميداوي، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، 2008م.
 - 4- التوجيه النحوي والصرفي للقراءات القرآنية عند أبي علي الفارسي في كتابه الحجة في القراءات السبعة، لسحر سويلم راضي، بلنسية للنشر والتوزيع، المنوفية، مصر، ط1، 2008م.
 - 5- (منهج الاحتجاج للقراءات القرآنية عند أبي علي الفارسي من خلال كتابه الحجة للقراء السبعة)، لعبد الرحمن معاشي، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2012م.
 - 6- (المنهج اللغوي في تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي؛ دراسة في ضوء علم اللغة الحديث)، رسالة دكتوراه، لزييدة بن اسباع، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح- ورقلة، الجزائر، 2017م-2018م.



7- (المستويات اللغوية وأثرها في توجيه المعاني من خلال تفسير الرازي)، رسالة دكتوراه، لفايزة طيبي أحمد، كلية الآداب واللغات الشرقية، جامعة الجزائر2- أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2016م-2017م.
8- (تخريج أبي علي الفارسي للقراءات القرآنية وتعدد مواقفها منها في كتابه: "الحجة للقراء السبعة")، قمقام فوزية وكروم لخضر، مجلة بدايات، جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر، المجلد الأول، العدد الثالث، ديسمبر 2019، (ص 92-106).

وبصفة عامة يلحظ أن الدراسات المذكورة السابقة قد ركزت على آراء الرازي في تفسيره، أو على آراء الفارسي في بعض كتبه، أمّا دراستي فتربط بينهما؛ لتقف على اختيارات الرازي من آراء الفارسي النحوية والصرفية في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير، فيتضح بذلك أن دراستي تتباين مع تلك الدراسات التي بلا شك قد أفدت منها.

وستركز الدراسة على الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي الواردة في التفسير الكبير للرازي، وبيان تأثير هذه الآراء في توجيه القراءات القرآنية والتفسير، والموازنة بين آراء أبي علي الفارسي وغيره من العلماء، وستكون الآراء شاملة دون وقفٍ على رأي عالمٍ دون غيره أو رأي مدرسة دون غيرها.
وسيأتي البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، على النحو الآتي:

- المقدمة.
- التمهيد: تعريفات ومفاهيم.
- المبحث الأول: أهم الآراء النحوية لأبي علي الفارسي في التفسير الكبير.
- المبحث الثاني: أهم الآراء الصرفية لأبي علي الفارسي في التفسير الكبير.
- النتائج.
- التوصيات.

التمهيد: تعريفات ومفاهيم

لقد نشأت الدراسات الشرعية واللغوية في كنف القرآن الكريم؛ خدمة له وتفسيراً وبياناً لما جاء به من معاني وقيم وتعاليم ربانيّة سامية، للعمل بها واتباعها؛ لتحقيق السعادة في الدارين للناس أجمعين، وكان علم النحو ولا يزال عماد تلك العلوم التي تُعنى بدراسة القرآن الكريم وتفسيره.

وعليه، فالآراء النحوية هي الآراء التي قدّمها العلماء والنحويون، وأفادوا كثيراً منها في تفسير القرآن الكريم وتوجيه القراءات القرآنية، وبصفة عامة وبإيجاز يُقصد بالآراء النحوية: دراسة كل ما يتعلق بتركيب الجملة ووصولاً لبيان معناها؛ فتُعنى الآراء النحوية بالمسند والمسند إليه، والعمد والفضلات (مكملات الجملة) والتوابع، وكل ما يطرأ على تركيب الجملة من ظواهر لغوية؛ كالحذف والتقديم والتأخير والاعتراض



والتوكيد والنسخ والإجراء، وغير ذلك، وما يهمننا هنا هو الآراء النحوية لأبي علي الفارسي التي أثبتتها الرازي في التفسير الكبير وأفاد منها في توجيه القراءات القرآنية.

أمّا الآراء الصرفية (التصرفية) فيُقصد بها ما ذكره الصرفيون ممّا يتعلّق ببنية الكلمة وما يتصل بها من ظواهر لغوية ومسائل؛ كأقسام الفعل من حيث الزمن، وأقسامه من حيث الصحة والاعتلال، وأقسامه من حيث التعدي واللزوم، والاشتقاق، كالمشتقات: المصدر واسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة واسمي الزمان والمكان، والنسب والتصغير والإعلال والإبدال، وغير ذلك؛ مما يخدم الوصول إلى المعنى المقصود من الكلمة وتوظيفها في السياق اللغوي، وما يهمننا هنا هو الآراء الصرفية للفارسي التي أثبتها الرازي في التفسير الكبير وأفاد منها في توجيه القراءات القرآنية.

أمّا القراءة القرآنية فقد تصدّى كثيرٌ من العلماء لتعريفها، ومن ذلك قول الإمام الزركشي: "وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابَةِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَغَيْرِهِمَا" (الزركشي، 1957: 318/1).

وعرّفها ابن الجزري بقوله: هي "علمٌ بكيفيات أداء كلمات القرآن، واختلافها بعزو الناقل" (ابن الجزري، 1999: 29/1). وعرّفها الدميّاطي بأنها: "علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في الحذف والإثبات، والتحريك، والتسكين، والفصل، والوصل، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره، من حيث السماع" (القضاة، 2002: 47/1).

ويعرفها عزت شحاته بقوله: "فالقراءات هي تلك الوجوه اللغوية والصوتية التي أباح الله بها قراءة القرآن تيسيراً وتخفيفاً على العباد" (اللبدي، 2011، ص 309). وعرفها عبد الهادي الفضلي بقوله: "هي النطق بألفاظ القرآن كما نطقها النبي -ﷺ- أو كما نُطقت أمامه فأقرها، سواء كان النطق المنقول عنه فعلاً أو تقديرًا، وحادًا أو مُتعددًا" (الفضلي، 1985، ص 56).

ويعرفها أحمد مختار عمر بقوله: "هي الوجوه المختلفة التي سمح النبي بقراءة نص المصحف بها قصداً للتيسير، والتي جاءت وفقاً للهجة من اللهجات العربية" (عمر، 2003، ص 19).

ويجب أن تتوفر لصحة القراءة القرآنية ثلاثة شروط هي: صحة إسناد كل وجه مروى عن رسول الله ﷺ، وموافقته للغة العربية ولو بوجه من الوجوه، وموافقته لأحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً. (ابن الجزري، د.ت: 9/1).

ويرى بعض العلماء أن القراءات علم بكيفيات أداء كلمات القرآن الكريم من تخفيف وتشديد، واختلاف ألفاظ الوحي في الحروف" (القضاة، 2002: 47/1).



وعليه، فإنَّ علم القراءات القرآنية هو الذي يبحث في الأوجه المتعدّدة لطريقة أداء ألفاظ القرآن الكريم. (هلال، 2005، ص 22).

وقد فرّق بعض العلماء بين القراءات السبع والعشر، وعدّوا أنّ القراءات السبع هي المتواترة فقط، واعتمدوا في ذلك على ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِرَامٍ، يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأُهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَقْرَأَ فِيهَا، فَكِدْتُ أَنْ أُعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمَهَلْتُهُ حَتَّى أَنْصَرَفَ، ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتِنِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «أَرْسَلُهُ، اقْرَأْ، فَقَرَأَ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: هَكَذَا أُنزِلْتُ، ثُمَّ قَالَ لِي: اقْرَأْ، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أُنزِلْتُ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ» (البخاري، 1422: 6/184/ح: 4992) (مسلم، د.ت: 1/560/ح: 818).

والقول بقصر القراءات على سبع فقط يُخالف قول جمهور العلماء، الذين ألحقوا بالقراءات السبع ثلاث قراءات أثبت ابن الجزري تواترها، ووافقه أهل العلم على ذلك، وتُنسب القراءات الثلاث إلى الإمام يزيد المدني، ويعقوب الحضرمي، وخلف البغدادي، وقد اتفق الجمهور على أنّ غير القراءات العشر شاذّة، وأنّ القراءات العشر أخذها الخلف عن السلف، وأجمع الناس على قبولها. يقول صاحب مناهل العرفان: "والتحقيق الذي يؤيده الدليل هو أنّ القراءات العشر كلها متواترة، وهو رأي المحققين من الأصوليين والقراء كابن السبكي وابن الجزري والنويري" (الزرقاني، د.ت: 1/441).

والقراء العشرة هم: (1) نافع بن أبي نعيم. (2) أبو عمرو بن العلاء البصري. (3) حمزة بن حبيب الزيات الكوفي. (4) عبد الله بن عامر اليحصبي. (5) ابن كثير المكي. (6) عاصم بن أبي النجود الأسدي. (7) علي بن حمزة الكسائي. (8) أبو جعفر المدني. (9) يعقوب بن إسحاق. (10) خلف بن هشام. وأجمعت الأمة على تعدّد القراءات، واعتبار المتواتر منها وحياً إلهياً ثابتاً، والاختلاف فيها مصدره التلقّي عن النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كان اعتماد القراءات على المشافهة، وقد كان خلوّ المصحف العثماني من النقاط وحركاتها مُعيّناً في استيعاب القراءات الصحيحة ووجوهها المتعدّد، وذهب أهل العلم إلى أنّ المقصود بسبعة أحرف سبع لهجات أو كميّات للقراءة؛ وذلك من باب التسهيل والتيسير، فكان المسلمون يقرؤون ما تعلّموه دون أن ينكر أحدٌ على الآخر، واختلّفت قراءة كلّ بلدٍ من البلاد بحسب قراءة الصحابة؛ إذ أرسل النبي صلى الله عليه وسلم لكلّ صليبيّاً يعلمهم القرآن وأحكامه. (شكري، 2009، ص 225).

ويرى العلماء أنّ الاختلاف في أوجه القراءات العشر يتفرّع إلى سبعة أوجه:
الأول: الاختلاف في الحركات فقط دون التغيير في معنى الكلمة أو صورتها.
الثاني: الاختلاف في المعنى دون الصورة.

الثالث: الاختلاف في الأحرف، وتغيّر المعنى وبقاء الصورة نفسها، مثل: تبلوا، وتتلوا.

الرابع: التغيير في الأحرف والصورة دون المعنى، مثل: الصراط والسرائر.

الخامس: الاختلاف في الصورة والأحرف، مثل: يتأل ويأتل.

السادس: الاختلاف في التقديم والتأخير، مثل: قاتلوا وقتلوا.

السابع: الزيادة والنقصان، مثل: وصى وأوصى. (منصور، 2002، ص 199).

إنَّ أهمية دراسة علم القراءات لا تخفى، لا سيما إذا تعلّق الأمر بما يكون وسيلة لإثبات الأحكام الشرعية، وقد عُلِمَ أنَّ كثيرًا من الأحكام المُختلف فيها مرد الاختلاف فيه إلى الاختلاف في القراءة أو الاختلاف في كونها قراءة صحيحة أو في كونها قرآنًا. ويؤكد العلماء أنَّ "للقرآنية شأنًا في علوم العربية؛ فقد أثمرت تراثًا غنيًا، تأتي في مقدمته كتب الاحتجاج، وهي تُعنى ببيان وجه كل قارئ فيما اختاره من قراءة، وأكثر هذه الوجوه لغوية، فكانت مجلى نظرات بارعة في درس العربية من جوانبها كافة: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية" (النيرباني، 2006، ص 5).

ولقد كان أبو علي الفارسي عالمًا لغويًا موسوعيًا، له باعه ونتاجه العلمي في علوم لغوية وشرعية شتى؛ ممَّا أهَّله لأن يكون على رأس المدرسة البغدادية وأستاذًا لعلماء كثيرين تابعوا مسيرته ونشروا علومه، كابن جني وغيره من علماء المدرسة البغدادية وغيرها. وليس أدلُّ على مكانته العلمية وتأثيره من أنَّ فخر الدين الرازي صاحب أكبر تفسير قد اعتمد على كثير من آرائه النحوية والصرفية في التفسير الكبير بصورة لافتة وأفاد منه كثيرًا بصفة عامة، وفي توجيه القراءات القرآنية خلال تفسيره لآيات الذكر الحكيم بصفة خاصة، وقد نقل الرازي عن الفارسي الكثير من الآراء والتوجيهات؛ خاصة من كتاب الفارسي "الحجة للقراء السبعة".

إن أبا علي الفارسي قد أولى القراءات ودراستها وتوجيهها عناية فائقة، وتجلّت تلك العناية في مظاهر شتى، من ذلك تأليفه لأكثر من كتاب في هذا الشأن، مثل (الحجة للقراء السبعة)، و(شرح الغاية في القراءات العشر وعللها)، و(الحجة في علل القراءات السبع)، وغيرها.

ويؤكد أبو علي الفارسي في أكثر من موضع من كتبه أنَّ القراءة سنّة. (الفارسي، 1993: 40/1)، ومن ذلك قوله: "لا ينبغي أن يخرج عمدًا قرأت به القراء، لأنَّ القراءة سنّة، فلا ينبغي أن تحمّل على ما تجوزّه العربيّة حتى ينضم إلى ذلك الأثر من قراءة القراء". (الفارسي، 1993: 356/4).

وما يهمنا هنا هو الوقوف على دور الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير للرازي، ويُقصد بالتوجيه: "ذكر الحالات والمواضع الإعرابية، وبيان أوجه كل

منهما، وما يؤثر فيهما، وما يلزم ذلك من تقرير وتفسير أو تعليل أو استدلال أو احتجاج، سواء صيغ ذلك في قواعد تضبطه، وتنتظر له، أم لم تُصنَع". (الخولي، 1997، ص12).

ويبقى واضحاً أنّ الهدف من ذلك التوجيه هو تفسير المعاني التي من أجلها وضعت التراكيب، ويكون هذا التفسير في الغالب عن طريق الإعراب أو بيان معاني المفردات. ويلحظ أنّ الرازي قد اعتمد بصورة لافتة في كتابه (التفسير الكبير) على آراء الفارسي في كتابه (الحجة للقراء السبعة)؛ لأنّ كتاب الفارسي نال شهرة واسعة، ويرى بعضهم أنّه "ليس له نظيرٌ في جلال قدرٍ واشتهار ذكرٍ" (الفارسي، 1993: 17/1). فقد جاء في طبقات النحاة واللغويين: "كتاب الحجة في تخريج القراءات السبعة من أحسن الكتب وأعظمها" (الزبيدي، د.ت، ص295) (الفارسي، 1993: 17/1) (شلي، 2009، ص252).

وبعد، فإنّ عناية أبي علي الفارسي بالقراءات قد لفتت عناية العلماء؛ ولذا نجد أن فخر الدين الرازي قد أثبت الكثير من آراء الفارسي النحوية والصرفية حول القراءات وتوجيهها؛ رغبة في التفسير والتوجيه ومعرفة الأحكام الشرعية والقيم والمعاني الربانية السامية في القرآن الكريم، وسأحاول في هذا البحث الوقوف على أهم تلك الآراء ودورها في توجيه القراءات القرآنية في التفسير الكبير (مفاتيح الغيب).

المبحث الأول: أهم الآراء النحوية لأبي علي الفارسي في التفسير الكبير.

في هذا المبحث أحاول ذكر بعض آراء أبي علي الفارسي وتوجيهاته لبعض القراءات القرآنية التي أوردها الرازي في تفسيره، والأمثلة على ذلك كثيرة، وسوف أذكر عشرة منها على سبيل التمثيل لا الحصر، على النحو الآتي:

1- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عند ربِّهم يرزقون﴾

[آل عمران: 169].

يقول الرازي: "قُرئ (أحياء) بالنصب على معنى: بل أحسبهم أحياء. وأقول: إنّ الزجاج قال: ولَوْ قُرئ (أحياء) بالنصب لجاز على معنى: بل أحسبهم أحياء، وطعن أبو علي الفارسي فيه، فقال: لا يجوز ذلك لأنّه أمرٌ بالشك، والأمر بالشك غير جائز على الله، ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم؛ لأنّ ذلك لم يذهب إليه أحدٌ من علماء أهل اللغة، وللزجاج أن يُجيب فيقول: الحسبان ظن لا شك، فلم قلتم إنّهُ لا يجوز أن يأمر الله بالظن، أليس أن تكليفه في جميع المُجتهَدات ليس إلا بالظن. وأقول: هذه المناظرة من الزجاج وأبي علي الفارسي تدلُّ على أنّه ما قرئ (أحياء) بالنصب، بل الزجاج كان يدعي أنّ لها وجهًا في اللغة، والفارسي نازعه فيه، وليس كلُّ ما له وجهٌ في الإعراب جازت القراءة به". (الرازي، 1420: 429/9).



ويقول الفارسي: "لأنَّ المؤمنين إذا أخبرهم الله تعالى بأنهم أحياء علموا أنهم أحياء، فلا يجوز أن ينفي الله تعالى العلم عنهم بحياتهم، إذ كانوا قد علموا ذلك بإخباره إياهم وتيقنوه". (الفارسي، 1993: 264/1).

فالرازي في نضه السابق يُرَجِّح رأي أبي علي الفارسي على رأي الزجاج؛ لأنه يرى أن القراءة بنصب (أحياء) لم تَرُدْ، وأنَّ ادِّعاء الزجاج غير مقبول، وفي الوقت ذاته يرد الرازي على الفارسي الذي يرى أن الحسبان شكٌّ، ويرى الرازي أنَّ الحسبان ظنٌّ وليس شكًّا كما يرى الفارسي. ومن الآراء المهمة فيما سبق أيضًا قول الرازي: "وَلَيْسَ كُلُّ مَا لَهُ وَجْهٌ فِي الإِعْرَابِ جَازِتُ القِرَاءَةُ بِهِ". (الرازي، 1420: 429/9). وهذا يتوافق مع ما يجمع عليه النحويون من أن الإعراب فرع المعنى، يقول الأنباري: "الإعراب إنما دخل الكلام في أصل المعنى" (الأنباري، 2003، ص 20). فمتى صح معنى القراءة ولها وجه في الإعراب جازت.

كما يُفهم من كلام أبي علي الفارسي أنه قد تَرَدُّ القراءة بنصب "أحياء" لكنه لا يوافقها، ولا يُنكر وجودها البتة كما يفهم من تعليق الرازي على كلام الفارسي، حيث يقول: "بِالنَّصْبِ بِلِ الرَّجَّاحِ كَانَ يَدَّعِي أَنَّ لَهَا وَجْهًا فِي اللُّغَةِ" فيفهم منه أن القراءة لم ترد، لكن القراءة بالنصب (أحياء) وردت، وهي قراءة "ابن أبي عبله" كما في تفسير البحر المحيط والكشاف ومعجم القراءات وغيرها. (الزمخشري، 1407/439: 1، أبو حيان، 1420: 429/3، عمر، 1988: 84/2).

كما يمكننا الإشارة إلى أنَّ "حسب" قد تأتي بمعنى "علم"، وفي هذه المسألة يقول ابن قاسم المرادي: "حسبت" لغير المتيقن، وقد تكون بمعنى علم وهو قليل. (المرادي، 2008: 100/1).

ومن خلال تحليل المسألة السابقة وتوجيهها لنحظُّ أنه يمكن للعالم الأخذ ببعض آراء غيره من العلماء في مسألة ما أو يرد بعضها، والفيصل في ذلك هو قوة الحجة والدليل، وفي ذلك درس تطبيقي للباحثين في شتى العلوم.

2- وفي تفسير قوله تعالى: [وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ؛ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا] [النساء:

1]. يقول الرازي: "قَرَأَ حَمَزَةٌ وَحَدَهُ (وَالْأَرْحَامَ) بِجَرِّ المِيمِ... وَقَدْ رُوِيَتْ هَذِهِ القِرَاءَةُ عَنْ غَيْرِ القُرَّاءِ السَّبْعَةِ عَنْ مُجَاهِدٍ وَغَيْرِهِ. (الرازي، 1420: 479/9، أبو حيان، 91/1420: 2، الزجاج، 1988: 6/2، الطبري، 2000: 7/517). وَأَمَّا الباقُونَ مِنَ القُرَّاءِ فَكُلُّهُمْ قَرَأُوا بِنَصْبِ المِيمِ. وَقَالَ صَاحِبُ «الْكَشَّافِ»: «قُرِئَ وَالْأَرْحَامَ بِالحَرَكَاتِ الثَّلَاثِ. (الزمخشري، 1407: 462/1). أَمَّا قِرَاءَةُ حَمَزَةٌ فَقَدْ ذَهَبَ الأَكْثَرُونَ مِنَ النَّحْوِيِّينَ إِلَى أَنَّهَا فَاسِدَةٌ. (ابن جني، دت: 286/1، الزمخشري، 1993 ص 162، العكبري، 1995: 433/1، ابن يعيش، 2001: 198/2، الأسترباذي، 1975: 336/2). قَالُوا: لِأَنَّ هَذَا يَفْتَضِي عَطْفَ المُظْهِرِ عَلَى المُضْمَرِ المُجْرُورِ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ.

(الزمخشري، 1407: 144/3). وَاحْتَجُّوا عَلَى عَدَمِ جَوَازِهِ بِوُجُوهٍ: أَوَّلُهَا: قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: الْمُضْمَرُ الْمَجْرُورُ بِمَنْزِلَةِ الْحَرْفِ، فَوَجَبَ أَنْ لَا يَجُوزَ عَطْفُ الْمَظْهَرِ عَلَيْهِ" (الرازي، 1420: 479/9).

ويقول الرازي أيضاً: "فَهَذَا جُمْلَةٌ الْكَلَامِ فِي قِرَاءَةِ قَوْلِهِ: (وَالْأَرْحَامُ) بِالْجَرِّ. أَمَّا قِرَاءَتُهُ بِالنَّصْبِ فَفِيهِ وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: وَهُوَ اخْتِيَارُ أَبِي عَلِيٍّ الْفَارِسِيِّ وَعَلِيِّ بْنِ عَيْسَى أَنَّهُ عَطَفَ عَلَى مَوْضِعِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ كَقَوْلِهِ: فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا" (سيبويه، 1988: 67/1، المبرد، دت: 112/4، ابن جني، 2000: 131/1، البغدادي، 1997: 39/11، الرازي، 1420: 480/9).

ويقول أبو علي الفارسي: "واختلفوا في نصب الميم وكسرهما من قوله -جلّ وعزّ:- والأرحام [النساء: 1]. فقرأ حمزة وحدة: (وَالْأَرْحَامُ) بالخفض. وقرأ الباقون: (وَالْأَرْحَامُ) نصباً. (الفارسي، 1400، ص 226). قال أبو علي: مَنْ نَصَبَ الْأَرْحَامَ احْتَمَلَ انْتِصَابَهُ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى مَوْضِعِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ، وَالْآخَرُ: أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ: وَاتَّقُوا، التَّقْدِيرُ: اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ. وَاتَّقُوا الْأَرْحَامَ: أَي: اتَّقُوا حَقَّ الْأَرْحَامِ فَصَلُّوْهَا وَلَا تَقْطَعُوْهَا. وَأَمَّا مِنْ جَرِّ (الْأَرْحَامِ) فَإِنَّهُ عَطَفَهُ عَلَى الضَّمِيرِ الْمَجْرُورِ بِالْبَاءِ. وَهَذَا ضَعِيفٌ فِي الْقِيَاسِ، وَقَلِيلٌ فِي الِاسْتِعْمَالِ. وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَتَرَكَ الْأَخْذَ بِهِ أَحْسَنَ". (الفارسي، 1993: 121/3).

ويلحظ بجلاء أنّ فخر الدين الرازي اعتمد رأي أبي علي الفارسي عند رده لقراءة حمزة (وَالْأَرْحَامُ) بِجَرِّ الْمِيمِ، كما أنّ الرازي اعتمد رأي الفارسي عند ترجيحه لقراءة الجمهور (الْأَرْحَامُ) بالنصب، وعلى الرُّغم من كثرة الآراء حول تلك المسألة في هذه القراءة فإن الرازي أثار أن يعتدّ برأي أبي علي الفارسي؛ وفي ذلك دلالة جلية على ثقته في رأيه، وأن الفارسي عالمٌ متمكّنٌ له مكانته؛ خاصة في علم القراءات.

3- وفي تفسير قوله تعالى: [مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ] [النساء: 66]. يقول الرازي: "وَاحْتَلَفَ الْقُرَّاءُ فِي قَوْلِهِ: إِلَّا قَلِيلٌ فَقَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ (قَلِيلًا) بِالنَّصْبِ، وَكَذَا هُوَ فِي مَصَاحِفِ أَهْلِ الشَّامِ وَمُصْحَفِ أَنْسِ بْنِ مَالِكٍ، وَابْنِ أَبِي عَمْرٍ (ابن مجاهد، 1400، ص 235، ابن الجزري، 1999: 250/2، بدر الدين، 2000، ص 117، الأزهري، 2000: 543/1). وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: الرَّفْعُ أَقْبَسُ، فَإِنَّ مَعْنَى مَا أَتَى أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ، وَمَا أَتَانِي إِلَّا زَيْدٌ وَاحِدٌ، فَكَمَا اتَّفَقُوا فِي قَوْلِهِمْ مَا أَتَانِي إِلَّا زَيْدٌ عَلَى الرَّفْعِ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ: مَا أَتَانِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ بِمَنْزِلَتِهِ" (الرازي، 1420: 130/10).

ويقول أبو علي الفارسي: "قال: وكلهم قرأ: [مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ] [النساء: 66] رفعًا، إلا ابن عامر فإنه قرأ: (إلا قليلاً منهم) نصبًا، وكذلك هي في مصاحفهم. (ابن مجاهد، 1400، ص 235). قال أبو علي: الوجه في قولهم: ما أتاني أحدٌ إلا زيدٌ، الرفع، وهو الأكثر الأشيع في الاستعمال، والأقيس". (الفارسي، 1993: 121/3). وواضح أن الرازي قد نقل كلام الفارسي بمعناه وليس بنصه، والأهم في ذلك أنه وافقه في رأيه وتوجهه للقراءة.

4 - وفي تفسير قوله تعالى: [وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ] [الأنعام: 52]. يقول الرازي: "قَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ بِالْغُدُوَّةِ وَالْعَشِيِّ بِالْوَاوِ وَضَمَّ الْعَيْنَ وَفِي سُورَةِ الْكَهْفِ مِثْلُهُ وَالْبَاقُونَ بِالْأَلْفِ وَفَتَحَ الْعَيْنَ. (ابن مجاهد، 1400، ص390، ابن عادل، 1998: 162/8، الجوزي، 1422: 33/2، الطبري، 2000: 5/18). وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: الْوَجْهُ قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ بِالْغَدَاةِ؛ لِأَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ نَكْرَةً فَأَمَكَّنَ تَعْرِيفُهَا بِإِدْخَالِ لَامِ التَّعْرِيفِ عَلِمَهَا. فَأَمَّا (غُدُوَّةٌ) فَمَعْرِفَةٌ وَهُوَ عَلِمٌ صِيغٌ لَهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَوَجِبَ أَنْ يَمْتَنَعَ إِدْخَالُ لَامِ التَّعْرِيفِ عَلَيْهِ، كَمَا يَمْتَنَعُ إِدْخَالُهُ عَلَى سَائِرِ الْمَعَارِفِ" (الرازي، 1420: 541/12).

ويقول الفارسي: "كلهم قرأ بالغداة والعشي [الأنعام: 52] بألف، غير ابن عامر، فإنه قرأ بالغدوة والعشي في كل القرآن بواو. (ابن مجاهد، 1400، ص 259). الوجه: الغداة، لأنها تستعمل نكرة وتتعرف بالألف واللام. وأما غدوة فمعرفة، وهو علم صيغ له" (الفارسي، 1993: 319/3، 140/5).

وعليه، فإن الرازي اعتدَّ برأي الفارسي في توجيه قراءة (بالغدوة) وجعلها مرجوحة، وأن قراءة (الغداة) هي الراجحة، على الرغم من وجود أكثر من رأي يخالف رأي الفارسي!!

5- وفي تفسير قوله تعالى: [كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ] [الأنعام: 54]. يقول الرازي: "قَرَأَ نَافِعٌ: «أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ» بِفَتْحِ الْأَلْفِ (فَأَنَّهُ غَفُورٌ) بِكَسْرِ الْأَلْفِ، وَقَرَأَ عَاصِمٌ وَابْنُ عَامِرٍ بِالْفَتْحِ فِيهِمَا، وَالْبَاقُونَ بِالْكَسْرِ فِيهِمَا. أَمَّا فَتْحُ الْأُولَى فَعَلَى التَّفْسِيرِ لِلرَّحْمَةِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ. وَأَمَّا فَتْحُ الثَّانِيَةِ فَعَلَى أَنْ يَجْعَلَهُ بَدَلًا مِنَ الْأُولَى كَقَوْلِهِ [أَيُعِدُّكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ] [المؤمنون: 85]. قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: مَنْ فَتَحَ الْأُولَى فَقَدْ جَعَلَهَا بَدَلًا مِنَ الرَّحْمَةِ، وَأَمَّا الَّتِي بَعْدَ الْفَاءِ فَعَلَى أَنَّهُ أَضْمَرَ لَهُ خَبْرًا تَفْذِيرُهُ، فَلَهُ أَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ، أَي فَلَهُ غُفْرَانُهُ، أَوْ أَضْمَرَ مُبْتَدَأً يَكُونُ «أَنَّ» خَبْرَهُ كَأَنَّهُ قِيلَ: فَأَمْرُهُ أَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. وَأَمَّا مَنْ كَسَرَهُمَا جَمِيعًا فَلِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ فَقَدْ تَمَّ هَذَا الْكَلَامُ، ثُمَّ ابْتَدَأَ وَقَالَ: أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ، فَدَخَلَتِ الْفَاءُ جَوَابًا لِلْجَزَاءِ، وَكُسِرَتْ إِنَّ؛ لِأَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى مُبْتَدَأٍ وَخَبْرٍ، كَأَنَّكَ قُلْتَ: فَهُوَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (الرازي، 1420: 7/13).

وقال الفارسي: "اختلفوا في فتح الألف وكسرها من قوله [جلّ وعزّ]: إنه من عمل... فإنه غفور رحيم [الأنعام: 54]. فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة والكسائي: إنه من عمل فإنه غفور رحيم مكسورة الألف فيهما. وقرأ عاصم وابن عامر أنه من عمل فإنه بفتح الألف فيهما. وقرأ نافع (الرحمة أنه) [الأنعام: 54] بفتح الألف. (فإنه غفور رحيم) كسرًا. مَنْ كَسَرَ فَقَالَ: (الرحمة إنه من عمل منكم) جعله تفسيرًا للرحمة.. فأما كسر إن من قوله: (فإنه غفور رحيم) فلأن ما بعد الفاء حكمه الابتداء، ومن ثم حمل قوله: (ومن عاد فينتقم الله منه) [المائدة: 95] على إرادة المبتدأ بعد الفاء، وحذفه. وأما مَنْ فَتَحَ أَنْ فِي قَوْلِهِ: أَنَّهُ فَإِنَّهُ جَعَلَ أَنْ



الأولى بدلاً من الرّحمة، كأنه: كتب ربّكم على نفسه أنّه من عمل منكم. وأمّا فتحها بعد الفاء من قوله: فإنه غفور رحيم [الأنعام:54]، فعلى أنّه أضمر له خبراً تقديره: فله أنّه غفور رحيم؛ أي: فله غفرانه، أو أضمر مبتدأ يكون أنّ خبره، كأنه، فأمره أنّه غفور رحيم". (الفارسي، 1993: 311-312/3).

وممّا سبق وبعد الموازنة بين النصين يتّضح أن فخر الدين الرازي قد اختار بعض الآراء التي ذكرها أبو علي الفارسي ووافقها عليها، ولم يذكر الباقي؛ ليفسح المجال لذكر آراء العلماء الآخرين حول تلك القراءة. 6- وفي تفسير قوله تعالى: [وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ] [الأنعام: 109]، يقول الرازي: "في هَذِهِ الْقِرَاءَةِ أَنْ تَجْعَلَ (لَا) صِلَةً.. وَالْمَعْنَى: أَنَّهَا لَوْ جَاءَتْ لَمْ يُؤْمِنُوا. قَالَ الرَّجَّاحُ وَهَذَا الْوَجْهُ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ مَا كَانَ لَعْوًا يَكُونُ لَعْوًا عَلَى جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ، وَمَنْ قَرَأَ إِنَّهَا بِالْكَسْرِ فَكَلِمَةٌ (لَا) فِي هَذِهِ الْقِرَاءَةِ لَيْسَتْ بِلَعْوٍ، فَتَبَّتْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ جَعْلُ هَذَا اللَّفْظِ لَعْوًا. قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَعْوًا عَلَى أَحَدِ التَّقْدِيرَيْنِ وَيَكُونُ مُفِيدًا عَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي؟" (الرازي، 1420: 113/13، أبو حيان، 1420: 203/4، الفراء، د.ت: 350/1).

ويقول الفارسي: "قرأها على أبي بكر: إِنَّهَا كَسْرًا، [لا يؤمنون بالياء]. وكذلك روى داود الأودي أنه سمع عاصمًا يقرأها إنها كسرًا. قال سيبويه: سألته: يعني الخليل عن قوله عز وجل: (وما يشعركم إنها إذا جاءت لا يؤمنون) ما منعها أن تكون كقولك: ما يدريك أنه لا يفعل؟ فقال: لا يحسن ذلك في هذا الموضع، إنما قال: وما يشعركم؟ ثم ابتداء فأوجب، فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون. ولو قال: وما يشعركم أنها، كان ذلك عنه عذرًا لهم، وأهل المدينة يقولون: (إنها)، فقال الخليل: هي بمنزلة قول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً؛ أي: لعلك، فكانه قال: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون" (الفارسي، 1993: 376-378/3؛ سيبويه، 1988: 123/3؛ ابن هشام، 1985: ص331).

فممّا سبق يتّضح لنا من نص الرازي أنه نقل اعتراض الفارسي على الزجاج في اعتبار (لا) لعوًا في حالة الفتح (إنها)، وأنها غير لغو في حالة الكسر (إنها)، دون أن يرجح رأي الفارسي صراحة كما في مرات عديدة. ويتعلّم من نقل الرازي لرأي أبي علي الفارسي أمرًا علميًا مهمًا وهو الأمانة العلمية في عزو الآراء العلمية، وأمور كثيرة يجب أن يعيها كل باحث جاد ويطبّقها في عمله.

فعلى الرغم من أن أبا علي الفارسي عزا الرأي في المسألة إلى سيبويه الذي ذكر أنه سأل أستاذه الخليل وأجابه بما ذكره، فإن الرازي ذكر سلسلة السند للرأي، فأشار إلى أنه نقله عن الفارسي الذي نقله عن سيبويه الذي نقله عن الخليل، فهذا يدل على درجة التثبت في عزو الرأي لصاحبه، وذلك أمرٌ محمودٌ علميًا يجلب الثقة في الرأي المذكور.

7- وفي تفسير قوله تعالى: [الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ] وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ] [الحديد:24] يقول الرازي: " قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، وَحَدَفُوا لَفْظَ هُوَ، وَكَذَلِكَ هُوَ فِي مَصَاحِفِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالشَّامِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، قَالَ أَبُو عَلِيٍّ: يَنْبَغِي أَنْ هُوَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَصَلًّا لَا مُبْتَدَأً؛ لِأَنَّ الْفَصْلَ حَذْفُهُ أَسْهَلُ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا مَوْضِعَ لِلْفَصْلِ مِنَ الْإِعْرَابِ، وَقَدْ يُحَدَفُ فَلَا يَخِلُ بِالْمَعْنَى.." (الرازي، 1420: 469/29).

وقال الفارسي: "قال: نافع وابن عامر: فإن الله الغني الحميد [الحديد: 24] ليس فيها هو، وكذلك في مصاحف أهل المدينة والشام. وقرأ الباقون: هو الغني الحميد. قال أبو علي: ينبغي أن يكون هو في قول من قال: هو الغني الحميد فصلاً، ولا يكون مبتدأ؛ لأن الفصل حذفه أسهل، ألا ترى أنه لا موضع للفصل من الإعراب وقد يحذف، فلا يخل بالمعنى.." (الفارسي، 1993: 276/6).

وعليه فالرازي يوافق الفارسي فيما ذهب إليه، وهذا يتوافق أيضاً مع اتفاق النحويين؛ فهذا من آرائهم المشهورة. (ابن مالك، 1990: 169/1).

8- في تفسير قوله تعالى: [عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ] [الإنسان:21]. يقول الرازي: "قَرَأَ نَافِعٌ وَحَمَزَةُ عَلَيْهِمَ بِإِسْكَانِ الْيَاءِ، وَالْبَاقُونَ بِفَتْحِ الْيَاءِ.. أَمَّا الْقِرَاءَةُ الْأُولَى: فَالْوَجْهُ فِيهَا أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِمْ مُبْتَدَأً، وَثِيَابٌ سُنْدُسٍ خَبْرُهُ، وَالْمَعْنَى مَا يَعْلُوهُمْ مِنْ لِبَاسِهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ، فَإِنْ قِيلَ: عَلَيْهِمْ مَفْرَدٌ، وَثِيَابٌ سُنْدُسٍ جَمَاعَةٌ، وَالْمُبْتَدَأُ إِذَا كَانَ مُفْرَدًا لَا يَكُونُ خَبْرُهُ جَمْعًا، فَلْنَا: الْمُبْتَدَأُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: عَلَيْهِمْ وَإِنْ كَانَ مُفْرَدًا فِي اللَّفْظِ، فَمَوْجِعٌ فِي الْمَعْنَى،... كَأَنَّهُ أُفْرِدَ مِنْ حَيْثُ جُعِلَ بِمَنْزِلَةِ الْمَصْدَرِ. أَمَّا الْقِرَاءَةُ الثَّانِيَةُ: وَهِيَ فَتْحُ الْيَاءِ، فَذَكَرُوا فِي هَذَا النَّصْبِ ثَلَاثَةَ أَوْجُهٍ الْأَوَّلُ: أَنَّهُ نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ، لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ عَلِيٍّ بِمَعْنَى قَوْفٍ أُجْرِيَ مَجْرَاهُ فِي هَذَا الْإِعْرَابِ.. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عَلِيٍّ الْفَارِسِيِّ وَالثَّانِي: أَنَّهُ نُصِبَ عَلَى الْحَالِ، ثُمَّ هَذَا أَيْضًا يَحْتَمِلُ وُجُوهًا أَحَدُهَا: قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: التَّقْدِيرُ: وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا حَالَ مَا يَكُونُ عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ وَثَانِيًا: التَّقْدِيرُ: وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا حَالَ مَا يَكُونُ عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ.." (الرازي، 1420: 754/30).

وقال الفارسي: "وَمَنْ قَرَأَ: عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ [الإنسان: 21] فسكن الياء، كان عليهم في موضع رفع بالابتداء، وثياب سندس خبره، ويكون عليهم المبتدأ في موضع الجماعة، كما أن الخبر جماعة، وقد جاء اسم الفاعل في موضع جماعة.." (الفارسي، 1993: 356/6).

وهنا نلاحظ أن الرازي أثبت أكثر من توجيه للفارسي لكلمة (عليهم)، فبفتح الياء ظرف بمعنى فوق، أو نصب على الحال. كما أثبت الرازي آراء لآخرين في توجيه هذه القراءة دون إبداء موافقة أو رد لرأي بعينه، وفي ذلك إثراء للمسألة، وكثرة الآراء وتعدد التوجيه يدل على أن آيات القرآن الكريم والقراءات الصحيحة أشبه بالدرة اللامعة أتى نظرت إليها ألفت إليك بنورها؛ فسبحان منزل هذا الكتاب.

9- وفي تفسير قوله تعالى: [فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (24) أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا] [الإنسان: 24، 25]. يقول الرازي: "قُرئ (إِنَّا) بِالْكَسْرِ، وَهُوَ عَلَى الْإِسْتِنَافِ، وَأَنَا بِالْفَتْحِ عَلَى الْبَدَلِ مِنَ الطَّعَامِ، وَالتَّقْدِيرُ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى أَنَا كَيْفَ صَبَبْنَا الْمَاءَ. قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: مَنْ قَرَأَ بِكَسْرِ إِنَّا كَانَ ذَلِكَ تَفْسِيرًا لِلنَّظَرِ إِلَى طَعَامِهِ" (الرازي، 1420: 59/31).

وقال الفارسي: "قال: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر: إنا صببنا [عبس: 25] بالكسر. وقرأ عاصم وحمزة والكسائي: أنا صببنا بالفتح. مَنْ قال: إنا صببنا الماء صبًّا فكسر إنا كان ذلك تفسيرًا للنظر إلى طعامه" (الفارسي، 1993: 378/6).

وبذلك يظهر لنا أن الرازي نقل رأي الفارسي بنصه، وأنَّ في الفتح في (إِنَّا) تفسيراً لكيفية صبِّ الله تعالى للماء، وأنَّ في الكسر في (إِنَّا) تفسيراً للنظر إلى طعامه؛ كما يفهم من رأي الرازي الذي نقله عن الفارسي. 10- في تفسير قوله تعالى: [وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ] [المسد: 4]، ذكر الرازي رأي أبي علي الفارسي، حيث يقول الرازي: "وقالوا فيمن قرأ: (حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) بِنَصْبِ حَمَّالَةَ أَنَّهُ نَصَبَ عَلَى الدَّمِّ، قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: وَإِذَا ذُكِرَتِ الصِّفَاتُ الْكَثِيرَةُ فِي مَعْرِضِ الْمُدْحِ أَوْ الدَّمِّ، فَأَلْحَسُنُ أَنْ تُخَالَفَ بِإِعْرَابِهَا وَلَا تُجْعَلَ كُلُّهَا جَارِيَةً عَلَى مَوْصُوفِهَا، لِأَنَّ هَذَا الْمَوْضِعَ مِنْ مَوَاضِعِ الْإِطْنَابِ فِي الْوَصْفِ وَالْإِبْلَاحِ فِي الْقَوْلِ، فَإِذَا حُوْلِفَ بِإِعْرَابِ الْأَوْصَافِ كَانَ الْمُقْصُودُ أَكْمَلَ، لِأَنَّ الْكَلَامَ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْإِعْرَابِ يَصِيرُ كَأَنَّهُ أَنْوَعٌ مِنَ الْكَلَامِ وَضُرُوبٌ مِنَ الْبَيَانِ، وَعِنْدَ الْإِتِّحَادِ فِي الْإِعْرَابِ يَكُونُ وَجْهًا وَاحِدًا، وَجُمْلَةً وَاحِدَةً". (الرازي، 1420: 219/5-220).

ويقول أبو علي الفارسي عن هذه القراءة: "وقرأ عاصم: (وامراته حمالة الحطب) نصبًا. [المسد: 4]، وقرأ الباقر: (حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) رفعًا. فأما قوله: (وامراته حمالة الحطب) فمن رفع حمالة جعله وصفاً لقوله: وامراته، وبدل على أنَّ الفعل قد فعل، كقولك: مررت بزيد ضاربٌ عمرو أمس، فهذا لا يكون إلا معرفة، ولا يُقدَّر فيه الانفصال، كما يقدر في هذا النحو إذا لم يكن الفعل واقعًا. وأما النصب في حمالة فعلى الدَّم لها، وكأنها كانت اشتهرت بذلك، فجرت الصفة عليها للدم لا للتخصيص والتخليص من موصوف غيرها". (الفارسي، 1993: 451-452/6، ابن مجاهد، 1400، ص 700).

وذكر الرازي هنا رأي الفارسي في دلالة مخالفة الصفة للموصوف في الإعراب إذا كانت في معرض المدح أو الذم، وأن هذا أبلغ، ولم يتطرق إلى أقواله في أوجه قراءة كلمة (حمالة) نهائيًا. وممَّا سبق يتضح أن أبا علي الفارسي عزا القراءات إلى القراء، وأنَّ الرازي ذكر رأي الفارسي في حالة النصب، ولم يذكر رأيه في حالة الرفع؛ وعليه فقد كان يختار ما يشاء مما يؤيد رأيه ويعضده، ولا يذكر كل أقوال الفارسي، بل أحيانًا لا يوافق الفارسي في رأيه ويصرح بذلك، وقد ذكرت فيما سبق أمثلة على كل ذلك؛ يستوي في ذلك الموافقة والردّ.

المبحث الثاني: أهم الآراء الصرفية لأبي علي الفارسي في التفسير الكبير

لم يكتفِ الرازي بالاستفادة من آراء أبي علي الفارسي النحوية، بل أثر أيضاً الاستفادة من آرائه الصرفية التي ذكرها الفارسي لبيان معاني بعض الكلمات عند توجيه القراءات القرآنية، والأمثلة على ذلك كثيرة، أذكر عشرة منها على سبيل التمثيل لا الحصر، على النحو الآتي:

1- في تفسير قوله تعالى: [وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ] [الأنعام: 98].

يقول الرازي: "قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو فَمُسْتَقَرٌّ بِكَسْرِ الْقَافِ وَالْبَاقُونَ بِفَتْحِهَا. قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ. قَالَ سَيْبَوَيْهِ، يُقَالُ: قَرَّ فِي مَكَانِهِ وَاسْتَقَرَّ، فَمَنْ كَسَرَ الْقَافَ كَانَ الْمُسْتَقَرُّ؛ بِمَعْنَى الْقَارِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ خَبْرُهُ الْمُضْمَرُ «مِنْكُمْ»؛ أَي: مِنْكُمْ مُسْتَقَرٌّ. وَمَنْ فَتَحَ الْقَافَ فَلَيْسَ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ لِأَنَّ اسْتَقَرَّ لَا يَتَعَدَّى فَلَا يَكُونُ لَهُ مَفْعُولٌ بِهِ فَيَكُونُ اسْمٌ مَكَانٍ، فَالْمُسْتَقَرُّ بِمَنْزِلَةِ الْمَقَرِّ". (الرازي، 1420، 1420: 81/13) (سيبويه، 1988: 70/4).

ويقول الفارسي: "فقرأ ابن كثير وأبو عمرو: فَمُسْتَقَرٌّ بكسر القاف. وقرأ نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي: فمستقر بفتح القاف. قال سيبويه: قالوا: قرَّ في مكانه واستقر.. يريد بهما شيئاً واحداً". (سيبويه، 1988: 70/4، الفارسي، 1993: 364/3)

يتضح مما سبق أن الرازي اعتدَّ برأي الفارسي وما نقله عن سيبويه، فنقل الرازي ما ورد في كتاب "الحجة" للفارسي وهو كتاب متخصص في القراءات، توفيراً للوقت في البحث في كتاب سيبويه وغيره، كما أن ذلك دلالة على ثقته في الفارسي وفيما نقله عن سيبويه.

2- في تفسير قوله تعالى: [وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ] [الأعراف: 158]. يقول

الرازي: "قَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ وَحَدَهُ (أَصَارَهُمْ) عَلَى الْجَمْعِ، وَالْبَاقُونَ إِصْرَهُمْ عَلَى الْوَاحِدِ. قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: الْإِصْرُ مَصْدَرٌ يَقَعُ عَلَى الْكَثْرَةِ مَعَ إِفْرَادٍ لَفْظِهِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ إِضَافَتُهُ، وَهُوَ مُفْرَدٌ إِلَى الْكَثْرَةِ". (الرازي، 1420: 382/15)

ويقول الفارسي: "فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي (إصْرَهُمْ) بكسر الألف. وقرأ ابن عامر: (أَصَارَهُمْ) ممدودة الألف على الجمع. قال أبو علي: الإصر: مصدر يقع على الكثرة مع إفراد لفظه، يدل ذلك على ذلك قوله: [ويضع عنهم إصرهم] [الأعراف: 157]، فأضيف وهو مفرد إلى الكثرة، ولم يجمع.. (الفارسي، 1993: 93/4).

فقد أثبت الرازي -هنا- رأي الفارسي في معنى الإصر، ووافقته في ذلك، وأفاد منه في تفسير معنى الآية

وتوجيه القراءة.

3- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 25]. يقول الرازي: "قَرَأَ حَمْرَةَ وَالْكَسَائِيَّ (قَالُوا سَلِمٌ قَالَ سَلِمٌ) بِكَسْرِ السِّينِ وَسُكُونِ اللَّامِ بِغَيْرِ أَلْفٍ، وَفِي وَالذَّارِيَاتِ مِثْلُهُ... قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ سَلِمٌ خِلَافَ الْعَدُوِّ وَالْحَرْبِ، كَأَنَّهُمْ لَمَّا امْتَنَعُوا مِنْ تَنَاوُلِ مَا قَدَّمَهُ إِلَيْهِمْ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً، قَالَ: إِنَّا سَلِمٌ وَلَسْتُ بِحَرْبٍ وَلَا عَدُوٍّ فَلَا تَمْتَنِعُوا مِنْ تَنَاوُلِ طَعَامِي كَمَا يُمْتَنَعُ مِنْ تَنَاوُلِ طَعَامِ الْعَدُوِّ، وَهَذَا الْوَجْهُ عِنْدِي بَعِيدٌ؛ لِأَنَّ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ تَكَلُّمُ إِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بِهَذَا اللَّفْظِ بَعْدَ إِخْضَارِ الطَّعَامِ، إِلَّا أَنَّ الْقُرْآنَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا وَجِدَ قَبْلَ إِخْضَارِ الطَّعَامِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: [قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا] فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ [هود: 69] وَالْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ مَجِيئَهُ بِذَلِكَ الْعِجْلِ الْحَنِيدِ كَانَ بَعْدَ ذِكْرِ السَّلَامِ" (الرازي، 1420: 372/18).

ويقول الفارسي: "وَأَمَّا مَنْ قَرَأَ: قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلِمٌ [هود: 69] فَإِنْ سَلِمًا، يَحْتَمِلُ أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى سَلَامٍ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى: أَمَرْنَا سَلِمًا، أَوْ سَلِمَ عَلَيْكُمْ، وَيَكُونُ سَلِمٌ فِي أَنَّهُ بِمَعْنَى سَلَامٍ.. فَيَكُونُ عَلَى هَذَا قِرَاءَةً مِنْ قَرَأَ: قَالَ سَلِمٌ وَسَلَامٌ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَإِنْ اخْتَلَفَ اللَّفْظَانِ. وَالْآخَرُ: أَنْ يَكُونَ سَلِمٌ خِلَافَ الْعَدُوِّ وَالْحَرْبِ، كَأَنَّهُمْ لَمَّا كَفَّوْا عَنْ تَنَاوُلِ مَا قَدَّمَهُ إِلَيْهِمْ، [فَنَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً] [هود: 70] قَالَ: أَنَا سَلِمٌ وَلَسْتُ بِحَرْبٍ وَلَا عَدُوٍّ، فَلَا تَمْتَنِعُوا مِنْ تَنَاوُلِ طَعَامِي، كَمَا يَمْتَنَعُ مِنْ تَنَاوُلِ طَعَامِ الْعَدُوِّ. وَقَرَأَ حَمْرَةَ وَالْكَسَائِيَّ فِي الذَّارِيَاتِ أَيْضًا سَلِمًا، وَالْقَوْلُ فِيهِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ سِوَاءً." (الفارسي، 1993: 364-363/4).

مما سبق يتضح لنا أنَّ الرازي لا يرجح رأي أبي علي الفارسي في هذه المسألة حيث يقول بعد أن سرد رأي الفارسي: "وَهَذَا الْوَجْهُ عِنْدِي بَعِيدٌ"، وهذا قد يتكرر في التفسير الكبير. وفيه دلالة على أن الرازي لا يتبع الفارسي في كل آرائه، بل يوافقها فيما يؤيد رأيه ويعضده.

4- في تفسير قوله تعالى: [لَا جَرَمَ أَنْ لَهُمُ النَّارُ وَأَنَّهِنَّ مُفْرَطُونَ] [النحل: 62]. يقول الرازي: "وَقَوْلُهُ: وَأَنَّهِنَّ مُفْرَطُونَ، قَرَأَ نَافِعٌ وَقَتَيْبَةُ عَنِ الْكِسَائِيِّ: مُفْرَطُونَ بِكَسْرِ الرَّاءِ، وَالْبَاقُونَ: مُفْرَطُونَ بِفَتْحِ الرَّاءِ. أَمَّا قِرَاءَةُ نَافِعٍ فَقَالَ الْفَرَّاءُ: الْمَعْنَى أَنَّهُمْ كَانُوا مُفْرَطِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فِي الذُّنُوبِ، وَقِيلَ: أَفْرَطُوا فِي الْإِفْتِرَاءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: كَأَنَّهُ مِنْ أَفْرَطَ: أَيُّ صَارَ ذَا فَرَطٍ.. وَالْمَعْنَى: أَنَّهُمْ ذَوُو فَرَطٍ إِلَى النَّارِ كَأَنَّهِنَّ قَدْ أُرْسِلُوا مِنْ بُيُوتِهِمْ مَوَاضِعَ فِيهَا" (الرازي، 1420: 229/20-230).

ويقول الفارسي أيضًا: "قال: قرأ نافع وحده: (وأنهم مفراطون) [النحل: 62] بكسر الراء خفيفة من أفرطت. وقرأ الباقون: مفراطون بفتح الراء، من أفرطوا فهم مفراطون. أبو عبيدة: مفراطون: معجلون، قال: وقالوا: متروكون منسيون.. فكذلك: (مفراطون)، كأنهم أفرطوا فهم فيها فرط للذي يدخلون بعدهم، ومن هذا قولهم في الدعاء للطفل، ومن جرى مجراه: «اجعله لنا فرطاً»، ومنه ما في الحديث من قوله: «أنا فرطكم على الحوض»" (الفارسي، 1993: 73/5، البخاري، 1422: 423/16 / ح: 6575).

فالرازي أثبت بعض آراء الفارسي لبيان معنى "مفرطون"، ولقد دعم الفارسي رأيه بما ورد في الحديث النبوي

الشريف وآراء العلماء، ويتكرر كثيراً في التفسير الكبير أن الرازي يذكر بعض آراء الفارسي دون غيرها من آرائه، ويثري المسألة بذكر بعض آراء علماء آخرين، ثم يوازن بينها، ويرجح ما يراه موافقاً لرأيه ويعضده، وهذا يعني أن الرازي لا يتحيز لرأي دون غيره، أو لعالم دون غيره، وإنما يبحث عن الصواب، والتوجيه الحسن، فأينما وجده وافقه.

5- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الزمر: 61] يقول الرازي: "قَرَأَ حَمَزَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَأَبُو بَكْرٍ عَنْ عَاصِمٍ بِمَفَازَاتِهِمْ عَلَى الْجَمْعِ، وَالْبَاقُونَ بِمَفَازَتِهِمْ عَلَى التَّوْحِيدِ، وَحَكَى الْوَاحِدِيُّ عَنِ الْقَرَاءِ أَنَّهُ قَالَ: كِلَاهُمَا صَوَابٌ.. قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: الْإِفْرَادُ لِلْمَصْدَرِ وَوَجْهُ الْجَمْعِ أَنَّ الْمَصَادِرَ قَدْ تَجَمَّعَ إِذَا اخْتَلَفَتْ أَجْنَاسُهَا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَطُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ [الْأَحْزَابِ: 10] وَلَا شَكَّ أَنْ لِكُلِّ مَثْبُوتٍ نَوْعًا آخَرَ عَنِ الْمَفَازَةِ". (الرازي، 1420: 469/27).

ويقول الفارسي: "قال: قرأ عاصم في رواية أبي بكر وحزمة والكسائي: بمفازاتهم [الزمر: 61] جماعة. وقرأ الباقر وحفص عن عاصم: بمفازتهم واحد. حجة الإفراد أن المفازة والفوز واحد، وإفراد المفازة كإفراد الفوز، ووجه الجمع أن المصادر قد تجمع إذا اختلفت أجناسها". (الفارسي، 1993: 97/6).

فالرازي أفاد من رأي الفارسي في توجيه القراءة وعزوها؛ لأن الفارسي دعم رأيه بأدلة كثيرة أفنعت الرازي فتبى رأيه ولم يرده.

6- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ [غافر: 32]. يقول الرازي: "قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: التَّنَادُ مُشْتَقٌّ مِنَ التَّنَادِ، مِنْ قَوْلِهِمْ نَدَّ فَلَانٌ إِذَا هَرَبَ، وَهُوَ قِرَاءَةٌ ابْنِ عَبَّاسٍ وَقَسَرَهَا، فَقَالَ يَبْدُونَ كَمَا تَبْدُ الْإِبِلُ، وَيَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ [عَبَسَ: 34] الْآيَةَ" (الرازي، 512/27).

ويقول الفارسي: "وقد قرئ يوم التناد بالتشديد من نداء البعير إذا فر هارباً على وجهه" (الفارسي، 1993: 104/6).

لقد أثبت الرازي رأي الفارسي بمعناه دون نصه، في معنى كلمة "التناد"، وأفاد منه في توجيه القراءة، وتفسير الآية.

7- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد: 13] يقول الرازي: "قَرَأَ حَمَزَةٌ وَحَدَهُ (أَنْظُرُونَا) مَكْسُورَةً الظَّاءِ، وَالْبَاقُونَ (انظُرُوا)، قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: لَفْظُ النَّظَرِ يُسْتَعْمَلُ عَلَى ضُرُوبٍ، أَحَدُهَا: أَنْ تُرِيدَ بِهِ نَظَرْتُ إِلَى السَّيِّئِ.. وَثَانِيهَا: أَنْ تُرِيدَ بِهِ تَأَمَّلْتُ



وَتَدَبَّرْتُ، وَمِنْهُ قَوْلُكَ: أَذْهَبَ فَاَنْظُرْ زَيْدًا أَيُّومِنُ، فَهَذَا يُرَادُ بِهِ التَّأَمُّلُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿اَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإِسْرَاءُ: 48].. (الرازي، 1420: 456).

وقال الفارسي: "ونظرت بعد يستعمل وما تصرف منه على ضروب، أحدها: أن تريد به: نظرت إلى الشيء فيحذف الجار، ويوصل الفعل.. والآخر: أن يريد به تأملت وتدبرت، فهو فعل غير متعد، فمن ذلك قولهم: اذهب فانظر زيداً أبو مَنْ هو؟ فهذا يراد به التأمل، من ذلك قوله عز وجل: ﴿اَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإِسْرَاءُ: 48].. (الفارسي، 1993: 271/6-272).

نستنتج مما سبق أن الرازي قد نقل رأي الفارسي، وأثبتته بنصه، على الرغم من طول النص، وكثرة الشواهد والأدلة التي ساقها الفارسي، وفي ذلك دلالة على ثقة الرازي في الفارسي، وفيه اختصار وتيسير على الرازي بدلاً من البحث والتفتيش في أكثر من كتاب؛ فاكتفى الرازي بذكر ما أورده الفارسي في كتاب "الحجة" لأنه متخصص في القراءات.

8- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد: 18] يقول الرازي: "قال أبو علي الفارسي: قرأ ابن كثير وعاصم في رواية أبي بكر: إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ بِالتَّخْفِيفِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ وَحَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ: إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ بِتَشْدِيدِ الصَّادِ فِيهِمَا، فَعَلَى الْقِرَاءَةِ الْأُولَى يَكُونُ مَعْنَى الْمُصَدِّقِ الْمُؤْمِنُ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ: لِأَنَّ إِقْرَاضَ اللَّهِ مِنَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ..". (الرازي، 1420: 461/29-462).

وقال الفارسي: "قال: قرأ ابن كثير وعاصم في رواية أبي بكر: إن المصدقين والمصدقات [الحديد: 18] خفيف. وقرأ الباقون وحفص عن عاصم، مشددة الصاد فيهما. قال أبو علي: مَنْ حَقَّفَ فَقَالَ: إن المصدقين فمعناه: إن المؤمنين والمؤمنات، وأما قوله: وأقرضوا الله قرضاً حسناً [الحديد: 18] فهو في المعنى كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: 107]؛ لأن إقراض الله من الأعمال الصالحة" (الفارسي، 1993: 274/6).

ويلاحظ هنا أن الرازي قد أثبت رأي الفارسي بنصه، واعتمد رأيه في عزو القراءة لأصحابها وفي معنى القراءة وتوجيهها، وفي ذلك دليل على موافقته وثقته فيه.

9- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد: 18]. قال الرازي: "قال أبو علي الفارسي: يُضَاعَفُ وَيُضَعَّفُ بِمَعْنَى" (الرازي، 1420: 455/29). وقال الفارسي: "فأما القول في (فيضعف ويضعف) فكل واحد منهما في معنى الآخر" (الفارسي، 1993: 345/2).

وعليه فقد أفاد الرازي من رأي الفارسي ووافقه في علاقة (يُضَاعَفُ وَيُضَعَّفُ)، الأمر الذي أفاد في توجيه القراءة وتفسيرها.

10- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾ [النبا: 28]. يقول الرازي: "الْكِسَائِيُّ قَرَأَ الْأَوَّلَ بِالتَّشْدِيدِ وَالثَّانِي بِالتَّخْفِيفِ، وَلَعَلَّ غَرَضَهُ مَا قَرَّرْنَاهُ فِي هَذَا السُّؤَالِ، لِأَنَّ قِرَاءَةَ التَّخْفِيفِ هَاهُنَا تُفِيدُ أَنَّهُمْ لَا يَسْمَعُونَ الْكُذِبَ أَصْلًا، لِأَنَّ الْكِذَابَ بِالتَّخْفِيفِ وَالْكَذِبَ وَاحِدٌ: لِأَنَّ أَبَا عَلِيٍّ الْفَارِسِيَّ قَالَ: كِذَابٌ مَصْدَرٌ كَذَبَ كِتَابٌ مَصْدَرٌ كَتَبَ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ الْقِرَاءَةُ بِالتَّخْفِيفِ تُفِيدُ الْمُبَالَغَةَ فِي النَّفْيِ، وَقِرَاءَةُ التَّشْدِيدِ فِي الْأَوَّلِ تُفِيدُ الْمُبَالَغَةَ فِي الثُّبُوتِ فَيَحْصُلُ الْمُقْصُودُ مِنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ عَلَى أَكْمَلِ الْوُجُوهِ" (الرازي، 1420: 22/31).

وقال الفارسي: "كان الكسائي يحكي عن العرب: أكذبت الرجل، إذا أخبرت أنه جاء بكذب، وكذبت: إذا أخبرت أنه كذاب، فقوله: أكذبت: إذا أخبرت أنه جاء بكذب كقولهم: أكفرت، إذا نسبوه إلى الكفر، وكذبت: أخبرت أنه كذاب، مثل: فسقت، إذا أخبرت أنه فاسق. (الفارسي، 1993: 403/3).

فيما سبق ذكر الرازي رأي الفارسي ورأي الكسائي، وأفاد ذلك في عزو القراءة إلى أصحابها، وتوجيه القراءة وتفسيرها، واعتد بما نقله الفارسي ووازنه بما ذكره عن الكسائي، وفي قوله: (لأن أبا علي الفارسي قال.. دليل على ثقته في الفارسي على الرغم من نقله للرأي بمعناه بتصرف، وليس بنصه.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

- 1- أكد البحث المكانة الكبيرة لأبي علي الفارسي وتمكُّنه العلمي في علوم عدَّة كالنحو والصرف والقراءات؛ الأمر الذي جعل المفسر العلامة الكبير فخر الدين الرازي يستعين بكثير من آرائه النحوية والصرفية في توجيه القراءات القرآنية في أثناء تفسيره للقرآن الكريم (التفسير الكبير).
- 2- أفاد الرازي كثيرًا في عزو القراءات إلى القراء في التفسير الكبير ممَّا نقله عن الفارسي خاصة كتابه (الحجة للقراء السبعة).
- 3- يؤكد البحث أن موقف الرازي ومنهجه في اختيار بعض آراء الفارسي النحوية والصرفية يُعدُّ نموذجًا في حُسن الاختيار والأمانة العلمية وبراعة توظيف الأدلة في الترجيح بين الآراء العلمية المختلفة.
- 4- من اللافت أن الرازي قد وافق الفارسي في كثير من آرائه النحوية والصرفية في توجيه القراءات، وهذه الكثرة في الموافقة لم تمنع الرازي من أن يخالفه في بعض الآراء إذا توافر الدليل على ذلك، والأمثلة كثيرة في متن البحث.

- 5- يؤكد البحث أن الآراء النحوية والصرفية لأبي علي الفارسي المثبتة في التفسير الكبير للرازي قد أفادت كثيرًا في توجيه القراءات القرآنية وتفسير القرآن الكريم.
- 6- لاحظ البحث أن الرازي ينقل الآراء النحوية والصرفية للفارسي ويعزوها إليه، ويكثر نقلها نصًّا، ويقل نقلها بالمعنى، وقد وقف البحث على ذلك من خلال ذكر رأي الفارسي في التفسير الكبير ورأيه في أحد كتبه؛ خاصة كتاب (الحجة للقراء السبعة) للفارسي.
- 7- لاحظ البحث أن الرازي أحيانًا ينقل آراء لعلماء سابقين عليه وعلى الفارسي إلا أنه ينقل تلك الآراء وينسبها لأصحابها نقلًا عن الفارسي؛ كأراء سيبويه والكسائي وغيرهما، وهذا يؤكد الثقة العلمية الكبيرة التي يكنها الرازي للفارسي، ولعل السبب في عدم عزوها لأصحابها مباشرة هو أن الرازي لم يطلع عليها في كتب أصحابها فوثق فيما أثبتته الفارسي.
- 8- أفادت آراء الفارسي النحوية والصرفية كثيرًا في تفسير القرآن الكريم وتوجيه القراءات وتوجيه بعض المسائل العقديّة والفقهية وغيرها لدى الرازي.
- 9- يؤكد البحث أن الرازي في بعض الأحيان لا يتطرق إلى أقوال الفارسي في تخريج القراءة، ولكنه قد يعضد قراءة ما برأى الفارسي توكيدًا معناها.

المراجع

- القرآن الكريم.
- الأزهري، خالد. (2000). شرح التصريح على التوضيح (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الأستراباذي، رضي الدين. (1975). شرح الرضي على الكافية (محمد نور الحسن وزملاؤه، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الألوسي، محمود. (1415). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي) (علي عبد الباري عطية، تحقيق ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الأنباري، عبد الرحمن أبو البركات. (2003). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (ط.1)، المكتبة العصرية.
- الأندلسي، أبو حيان. (1420). تفسير البحر المحيط (صدقي محمد جميل، تحقيق؛ ط.1)، دار الفكر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422). صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه) (محمد زهير بن ناصر، تحقيق)، دار طوق النجاة.
- البغدادي، عبد القادر. (1414). شرح أبيات مغني اللبيب (عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف دقاق، تحقيق؛ ط.1)، دار المأمون للتراث.
- البغدادي، عبد القادر. (1997). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (عبد السلام محمد هارون، تحقيق وشرح؛ ط.4)، مكتبة الخانجي.
- جاد الكريم، عبد الله. (2022). الهتان في الإعجاز الصوتي والصرفي في القرآن (ط.1). دار الناغبة.
- الجزري، محمد. (د.ت). النشر في القراءات العشر (ط.1). المكتبة التجارية الكبرى.



- ابن الجزري، شمس الدين. (1999). *منجد المقرئين ومرشد الطالبين* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن الجزري، شمس الدين. (د.ت). *النشر في القراءات العشر* (محمد علي الضباع، تحقيق)، المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن جني، أبو الفتح. (2000). *سر صناعة الإعراب* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن جني، أبو الفتح. (د.ت). *الخصائص* (ط.1). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجوزي، أبو الفرج جمال الدين. (1422). *زاد المسير في علم التفسير* (عبد الرزاق المهدي، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتاب العربي.
- الحلي، السمين. (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (أحمد محمد الخراط، تحقيق؛ ط.1)، دار القلم.
- الحنبلي، ابن عادل. (1998). *اللباب في علوم الكتاب* (عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
- ابن خلكان، أبو العباس. (1994). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر.
- خليفة، حاجي. (1941). *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* (ط.1). مكتبة المثنى.
- الخولي، عبد الله. (1997). *قواعد التوجيه في النحو العربي* (ط.1). مؤسسة دار التعاون للطباعة والنشر.
- الذهبي، شمس الدين. (1985). *سير أعلام النبلاء* (مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.3)، مؤسسة الرسالة.
- الرازي، فخر الدين. (1420). *تفسير الرازي (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الزبيدي، محمد بن الحسن. (د.ت). *طبقات النحويين واللغويين* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.1)، دار المعارف.
- الزجاج، أبو إسحاق. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (عبد الجليل عبده شلي، تحقيق؛ ط.1)، عالم الكتب.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. (د.ت). *مناهل العرفان في علوم القرآن* (ط.1). مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين. (1957). *البرهان في علوم القرآن* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.1)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- الزركلي، خير الدين. (2002). *الأعلام* (ط.15). دار العلم للملايين.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله. (1407). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (ط.3). دار الكتاب العربي.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله. (1993). *المفصل في صناعة الإعراب* (علي بو ملح، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الهلال.
- ابن زنجلة، أبو زرعة. (د.ت). *حجة القراءات* (سعيد الأفغاني، تحقيق؛ ط.1)، دار الرسالة.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق؛ ط.3)، مكتبة الخانجي.
- شكري، أحمد، وآخرون. (2009). *مقدمات في علم القراءات* (ط.2). دار عمار.
- شلي، عبد الفتاح. (2009). *أبو علي الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وأثاره في القراءات والنحو* (ط.1). دار المطبوعات الحديثة.
- الصفدي، صلاح الدين. (2000). *الوافي بالوفيات* (أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، تحقيق؛ ط.1)، دار إحياء التراث.
- الطبري، محمد بن جرير. (2000). *تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)* (أحمد محمد شاكر، تحقيق؛ ط.1)، مؤسسة الرسالة.
- عبد الحميد، محسن. (1997). *الرازي مُفسِّرًا* (ط.1). دار الحرية للطباعة.
- العكبري، أبو البقاء عبد الله. (1995). *اللباب في علل البناء والإعراب* (عبد الإله النهمان، تحقيق؛ ط.1)، دار الفكر.



- العماري، علي محمد. (2016). *الإمام الفخر الرازي حياته وأثره* (ط.1)، دار الإمام الرازي.
- عمر أحمد مختار. (1988). *معجم القراءات القرآنية* (أحمد مختار عمر، وعبد العال سالم مكرم، تحقيق؛ ط.2)، جامعة الكويت.
- عمر، أحمد مختار. (2003). *البحث اللغوي عند العرب* (ط.8)، عالم الكتب.
- الفارسي، أبو علي الحسين بن أحمد. (1993). *الحجة للقراء السبعة* (بدر الدين قهوجي - بشير جويجاني، تحقيق؛ ط.2)، دار المأمون للتراث.
- الفراء، أبو زكريا. (د.ت). *معاني القرآن* (أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، تحقيق؛ ط.1)، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الفضلي، عبد الهادي. (1985). *القراءات القرآنية تاريخ وتعريف* (ط.3)، دار القلم.
- القرطبي، أبو عبد الله شمس الدين. (1964). *تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)* (أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، تحقيق؛ ط.2)، دار الكتب المصرية.
- القضاة، محمد أحمد، وزميلاه. (2002). *مقدمة في علم القراءات* (ط.1)، دار عمار.
- القفطي، جمال الدين أبو الحسن. (1982). *إنباه الرواة على أنباه النحاة* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.1)، دار الفكر العربي، ومؤسسة الكتب الثقافية.
- الليدي، محمد. (2011). *أثر القرآن والقراءات في النحو العربي* (ط.1)، دار الفلاح.
- ابن مالك، بدر الدين محمد. (2000). *شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك* (محمد باسل عيون السود، تحقيق؛ ط.1)، دار الكتب العلمية.
- المبرد، محمد بن يزيد. (د.ت). *المقتضب* (محمد عبد الخالق عظيمة، تحقيق؛ ط.1)، عالم الكتب.
- ابن مجاهد، أبوبكر. (1400). *السبعة في القراءات* (شوقي ضيف، تحقيق؛ ط.2)، دار المعارف.
- المرادي، حسن بن قاسم. (2008). *توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك* (عبد الرحمن علي سليمان، شرح وتحقيق؛ ط.1)، دار الفكر العربي.
- مسلم، ابن الحجاج. (د.ت). *صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق؛ ط.1)، دار إحياء التراث العربي.
- منصور، عبد القادر. (2002). *موسوعة علوم القرآن* (ط.1)، دار القلم العربي.
- النيرباني، عبد البديع. (2006). *الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات* (ط.1)، دار الغوثاني.
- ابن هشام، جمال الدين. (1985). *مغني اللبيب عن كتب الأعراب* (مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، تحقيق؛ ط.6)، دار الفكر.
- هلال، عبد الغفار حامد. (2005). *القراءات واللهجات من منظور علم الأصوات الحديث* (ط.3)، دار الفكر العربي.
- ابن يعيش، موفق الدين. (2001). *شرح المفصل* (ط.1)، دار الكتب العلمية.

Arabic References

al-Qur'an al-Karim.

al-Azharī, Khālid. (2000). *sharḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḥīd* (1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.



- Al'strābādhy, Raḍī al-Dīn. (1975). *sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfiyah* (Muḥammad Nūr al-Ḥasan wzmlā'h, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Alūsī, Maḥmūd. (1415). *Rūḥ al-mā'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-mathānī* (tafsīr al-Alūsī) ('Alī 'Abd al-Bārī 'Atīyah, taḥqīq 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Anbārī, 'Abd al-Raḥmān Abū al-Barakāt. (2003). *al-Inṣāf fi masā'il al-khilāf bayna al-naḥwiyyin al-Baṣriyyin wa-al-Kūfyin* (1st ed.), al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- al-Andalusī, Abū Ḥayyān. (1420). *tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Fikr.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (al-Jāmi' al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam wsnnh wa-ayyāmuḥ)* (Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir, taḥqīq), Dār Ṭawq al-najāh.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir. (1414). *sharḥ abyāt Mughnī al-labīb* ('Abd al-'Azīz Rabāḥ, wa-Aḥmad Yūsuf Daqqāq, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Ma'mūn lil-Turāth.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir. (1997). *Khizānat al-adab wa-lubb Lubāb Lisān al-'Arab* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq wa-sharḥ; 4st ed.), Maktabat al-Khānjī.
- Jād al-Karīm, 'Abd Allāh. (2022). *alḥtān fi al-'ajāz al-ṣawtī wa-al-ṣarfī fi al-Qur'ān* (1st ed.). Dār al-Nābighah.
- al-Jazarī, Muḥammad. (N. D). *al-Naṣhr fi al-qirā'āt al-'ashr* (1st ed.). al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā.
- Ibn al-Jazarī, Shams al-Dīn. (1999). *Munajjid al-muqri'in wa-murshid al-ṭālibin* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn al-Jazarī, Shams al-Dīn. (n. D). *al-Naṣhr fi al-qirā'āt al-'ashr* (Muḥammad 'Alī al-Ḍabbā', taḥqīq), al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā.
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ. (2000). *Sirr ṣinā'at al-'rāb* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ. (N. D). *al-Khaṣā'is* (1st ed.). al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- al-Jawzī, Abū al-Faraj Jamāl al-Dīn. (1422). *Zād al-Musayyar fi 'ilm al-tafsīr* ('Abd al-Razzāq al-Mahdī, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Ḥalabī, al-Samīn. (N. D). *al-Durr al-maṣūn fi 'ulūm al-Kitāb al-maknūn* (Aḥmad Muḥammad al-Kharāṭ, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Qalam.
- al-Ḥanbalī, Ibn 'Ādil. (1998). *al-Lubāb fi 'ulūm al-Kitāb* ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd wa-'Alī Muḥammad Mu'awwad, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Khallikān, Abū al-'Abbās. (1994). *wafayāt al-a'yān w'nabā' abnā' al-Zamān* (Iḥsān 'Abbās, taḥqīq), Dār Ṣādir.
- Khalīfah, Ḥājī. (1941). *Kaṣḥf al-zunūn 'an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn* (1st ed.). Maktabat al-Muthannā.
- al-Khulī, 'Abd Allāh. (1997). *Qawā'id al-Tawjih fi al-naḥw al-'Arabī* (1st ed.). Mu'assasat Dār al-Ta'awun lil-Ṭibā'ah wa-al-Naṣhr.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1985). *Siyar A'lām al-nubalā'* (majmū'ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf al-Shaykh Shu'ayb al-Arnā'ūt, taḥqīq; 3st ed.), Mu'assasat al-Risālah.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1420). *tafsīr al-Rāzī (Maḥāṭib al-ghayb aw al-tafsīr al-kabīr)* (3rd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.



- al-Zubaydī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (N. D). *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wāllghwyyīn* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Ma‘ārif.
- al-Zajjāj, Abū Ishāq. (1988). *ma‘ānī al-Qur‘ān wa-ī rābuh* (‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, taḥqīq; 1st ed.), ‘Ālam al-Kutub.
- al-Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm (N. D). *Manāhil al-‘Irfān fī ‘ulūm al-Qur‘ān* (1st ed.). Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh.
- al-Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn. (1957). *al-burhān fī ‘ulūm al-Qur‘ān* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq; 1st ed.), Dār Iḥyā‘ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā‘ih.
- al-Zirikli, Khayr al-Dīn. (2002). *al-A‘lām* (15th ed.). Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Jār Allāh. (1407). *al-Kashshāf ‘an ḥaqā‘iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Jār Allāh. (1993). *al-Mufaṣṣal fī ṣan‘at al-ī rāb* (‘Alī Bū Muḥim, taḥqīq 1st ed.). Maktabat al-Hilāl.
- Ibn znjlh, Abū Zur‘ah. (N. D). *ḥujjat al-qirā‘āt* (Sa‘īd al-Afghānī, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Risālah.
- Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (1988). *al-Kitāb* (‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq; 3), Maktabat al-Khānī.
- Shukrī, Aḥmad, wa-ākharūn. (2009). *muqaddimāt fī ‘ilm al-qirā‘āt* (2nd ed.). Dār ‘Ammār.
- Shalabī, ‘Abd al-Fattāḥ. (2009). Abū ‘Alī al-Fārisī ḥayātuhu wa-makānatuhu bayna a‘immat al-tafsīr al-‘Arabīyah wa-āthāruh fī al-qirā‘āt wa-al-naḥw (1st ed). Dār al-Maṭbū‘āt al-ḥadīthah.
- al-Ṣafadi, Ṣalāḥ al-Dīn. (2000). *al-Wāfī bi-al-Wafayāt* (Aḥmad al-Arnā‘ūt wtrky Muṣṭafā, taḥqīq; 1st ed.), Dār Iḥyā‘ al-Turāth.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2000). tafsīr al-Ṭabarī (Jāmī‘ al-Bayān fī Ta‘wīl al-Qur‘ān) (Aḥmad Muḥammad Shākīr, taḥqīq; 1st ed.), Mu‘assasat al-Risālah.
- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥsin. (1997). *al-Rāzī mufssiran* (1st ed.). Dār al-ḥurriyah lil-Ṭībā‘ah.
- al-‘Ukbarī, Abū al-Baqā‘ ‘Abd Allāh. (1995). *al-Lubāb fī ‘Ilal al-binā‘ wa-al-ī rāb* (‘Abd al-Ilāh al-Nabhān, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Fikr.
- al-‘Ammārī, ‘Alī Muḥammad. (2016). *al-Imām al-Fakhr al-Rāzī ḥayātuhu wa-āthāruh* (1st ed.), Dār al-Imām al-Rāzī.
- ‘Umar Aḥmad mḥtār. (1988). *Mu‘jam al-qirā‘āt al-Qur‘ānīyah* (Aḥmad Mukhtār ‘Umar, wa-‘Abd al-‘Āl Sālīm Mukarram, taḥqīq; 2nd ed.), Jāmī‘at al-Kuwayt.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. (2003). *al-Baḥth al-lughawī ‘inda al-‘Arab* (8th ed.). ‘Ālam al-Kutub.
- al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn Aḥmad. (1993). *al-Hujjah Ilqrrā‘ al-sab‘ah* (Badr al-Dīn Qahwajī-Bashīr jwyjāby, taḥqīq; 2nd ed.), Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth.
- al-Farrā‘, Abū Zakarīyā. (N. D). *ma‘ānī al-Qur‘ān* (Aḥmad Yūsuf alnījāty, wa-Muḥammad ‘Alī al-Najjār, wa-‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl al-Shalabī, taḥqīq; 1st ed.), al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta‘līf wa-al-Tarjamah.
- al-Faḍlī, ‘Abd al-Ḥādī. (1985). *al-qirā‘āt al-Qur‘ānīyah Tārīkh wa-tā‘rif* (3rd ed.), Dār al-Qalam.



- al-Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn. (1964). *tafsīr al-Qurtubī* (al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān) (Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq ; 2nd ed.), Dār al-Kutub al-Miṣriyah.
- al-Quḍāh, Muḥammad Aḥmad, wzmīlāh. (2002). *muqaddimah fi ‘ilm al-qirā‘āt* (1st ed.). Dār ‘Ammār.
- al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan. (1982). *Inbāh al-ruwāh ‘alā anbāh al-nuḥāh* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Fikr al-‘Arabī, wa-Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah.
- al-Labadī, Muḥammad. (2011). *Athar al-Qur‘ān wa-al-qirā‘āt fi al-naḥw al-‘Arabī* (1st ed.). Dār al-Falāh.
- Ibn Mālik, Badr al-Dīn Muḥammad. (2000). *sharḥ Ibn al-Nāzim ‘alā Alfīyat Ibn Mālik* (Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd, taḥqīq ; 1st ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *al-Muqtaḍab* (Muḥammad ‘Abd al-Khālīq ‘Azīmāh, taḥqīq ; Ṭ. 1), ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn Mujāhid, abwbkr. (1400). *al-sab‘ah fi al-qirā‘āt* (Shawqī Ḍayf, taḥqīq; 2nd ed.), Dār al-Ma‘ārif.
- al-Murādī, Ḥasan ibn Qāsim. (2008). *Tawḍīḥ al-maqāṣid wa-al-masālik bi-sharḥ Alfīyat Ibn Mālik* (‘Abd al-Raḥmān ‘Alī Sulaymān, sharḥ wa-taḥqīq, 1st ed.), Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj. (N. D). *Ṣaḥīḥ Muslim (al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-‘Adl‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam)* (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, taḥqīq; 1st ed.), Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Manṣūr, ‘Abd al-Qādir. (2002). *Mawsū‘at ‘ulūm al-Qur‘ān* (1st ed.). Dār al-Qalam al-‘Arabī.
- Alnyrbāny, ‘Abd al-Badī‘. (2006). *al-jawānib al-ṣawṭiyah fi kutub al-iḥtijāj lil-qirā‘āt* (Ṭ. 1). Dār al-Ghawthānī.
- Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn. (1985). *Mughni al-labīb ‘an kutub al-‘arīb* (Māzin al-Mubārak, wa-Muḥammad ‘Alī Ḥamad Allāh, taḥqīq; 6th ed.), Dār al-Fikr.
- Hilāl, ‘Abd al-Ghaffār Ḥamid. (2005). *al-qirā‘āt wa-al-lahajāt min manzūr ‘ilm al-aṣwāt al-ḥadīth* (3rd ed.). Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Ibn Ya‘īsh, Muwaffaq al-Dīn. (2001). *sharḥ al-Mufaṣṣal* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.





Temporal Significance of Verbs in *Juz' Al-Mulk*

Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani*

Alialbakhrany@gmail.com

Abstract

This research examines the temporal significance of verbs in *Juz' Al-Mulk*, focusing on the temporal meanings conveyed by past and present verb forms. It analyzes the types of past verb structures and their use to express the simple, recent, and distant past, as well as their ability to convey present, future, and general tenses. The study identifies contextual markers that indicate these temporal references, with examples from *Juz' Al-Mulk*. Divided into an introduction, a preface and two sections, the first section explores the temporal connotations of past verbs, highlighting how they shift meaning across different contexts. The second section addresses present verbs, analyzing their capacity to indicate past, present, and future actions, along with general tense. It further explains the contextual factors influencing these temporal variations, applying interpretations from linguistic, morphological, and syntactic sources. A key finding is that context, rather than verbal markers alone, determines the temporal significance of verbs. The study also emphasizes how Arabic's linguistic diversity allows for multiple temporal meanings within a single verb form. The researcher recommends deeper exploration of semantic studies in conjunction with morphology and syntax to demonstrate the integration between these fields, enhancing the understanding of temporal variation in Arabic grammar.

Keywords: Temporal Significance, Form, Past Tense, Present, Future, Context.

* MA in Syntax and Morphology, Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Bakhrani, Ali Ahmed. (2024). Temporal Significance of Verbs in *Juz' Al-Mulk*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 486 -509.

© 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.



الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك

*
علي أحمد حسن البخراي

Alialbakhrary@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك، لبيان الدلالات الزمنية المختلفة لبنية الفعل الماضي وأنواعه، وكذلك بنية الفعل المضارع، ومعرفة القرائن التي تحيل إلى تعدد الإحالات الزمنية المختلفة. جاء البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين: المبحث الأول تناول الدلالة الزمنية لصيغة الفعل الماضي، وتوضيح ما دل على الزمن الماضي البسيط والقريب والبعيد، ودلالة صيغة الفعل الماضي لزمن الحال والمستقبل والزمن العام والنظر في القرائن التي تحيل إلى ذلك، مع التطبيق بنماذج من جزء الملك، والمبحث الثاني تطرق إلى صيغة الفعل المضارع ابتداءً من دلالتها على الزمن الماضي ثم الحاضر والمستقبل ثم دلالتها على الزمن العام، وتوضيح السياقات والأسباب التي تشير إلى تلك الدلالات الزمنية المختلفة للصيغة الواحدة للفعل، وتطبيق ذلك في سور جزء الملك من خلال كتب التفسير، وكتب اللغة والمعاجم، وكتب النحو والصرف. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أن القرائن اللفظية ليست وحدها من يحدد الدلالات الزمنية للفعل، بل نجد السياق هو الكفيل بذلك دون وجود تلك القرائن، كما نجد أن التوسع اللغوي للغة العربية والتفنن في استخدام الصيغ له الأثر في تنوع الدلالات الزمنية المختلفة لصيغة الفعل الواحد. ويوصي الباحث بالاهتمام بالدراسات الدلالية وربطها بعلوم الصرف والنحو لتوضيح مدى التكامل بينها.

الكلمات المفتاحية: الدلالة الزمنية، الصيغة، الزمن الماضي، الحال، المستقبل، السياق.

* ماجستير في النحو والصرف - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: البخراي، علي أحمد. (2024). الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 486-509.

© 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.



المقدمة:

إن الاستشهاد بالقرآن الكريم يمثل ظاهرة واضحة في كثير من مؤلفات علماء اللغة؛ لكونه أعلى الشواهد. ولما كانت دراسة الدلالة الزمنية من جملة الدراسات التي خدمها القرآن الكريم وخدمته، كان لا بد لي أن أنطلق في دراستي لمعرفة الدلالات الزمنية المختلفة للأفعال، فدلالة الزمن تمثل إحدى أهم دعائم في هيكل الفعل، إلى جانب دلالة الحدث، فالزمن بالنسبة للفعل يمثل جزأه ومعناه، فلا نتصور حدثاً في الفعل بلا زمن. وقد تناول الباحثون الدلالات الزمنية في دراسات عديدة منها:

- زينة قرفة، الدلالة الزمنية للفعل الماضي والمضارع في النص القرآني، بحث مختصر منشور في مجلة الدراسات، 2017م. ومن النتائج التي خرج بها هذا البحث أن الفعل هو ما يدل على وقوع الحدث في الزمن غالباً ويكون مسنداً إلى فاعل، وأن اللغة العربية قادرة على التعبير عن الزمن بكل دقائقه وحيثياته، وأن الأبنية الصرفية للفعل لم تحدد دلالة الزمن وما يحددها هو المعنى البلاغي والسياق، وكان تطبيق البحث في نماذج لبعض آيات القرآن الكريم، ولم يتطرق لآيات من جزء الملك الذي هو موضوع بحثي.
- فالج حسن الأسدي وعذراء العزاوي، الدلالة الزمنية للفعل الماضي عند الرضي في شرحه على الكافية، بحث منشور في مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 25 العدد الأول 2018م.
- هداية نعيم، الدلالة الزمنية للفعل المضارع في سورة التوبة، رسالة ماجستير 2016م.
- علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، كتاب مطبوع 2002م.
- شارف عبد القادر، الدلالة الزمنية للفعل في البنية التركيبية، قراءة في شعر البحري، بحث منشور في مجلة الأثر 2011م.
- شارف عبد القادر، الدلالة الزمنية للفعل في سورة المائدة، بحث منشور في مجلة علوم اللسان، 2015م.

وتختلف هذه الدراسات عن بحثي في أنها كانت في نماذج من الشعر وفي سور غير سور جزء الملك موضوع دراستي، ويختلف بحثي في تناوله للدلالات الزمنية للأفعال وطريقة تحليلها في جزء الملك ودراسة أغلب تلك الدلالات والقرائن التي تحيل إليها بطريقة أعمق من خلال أقوال العلماء في كتب التفاسير وعلوم القرآن، وكتب اللغة والمعاجم، وكتب النحو والصرف وغيرها.

ويأتي هذا البحث بهدف دراسة الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك، ويعتمد على المنهج الوصفي التحليلي مستعيناً بالمنهج الإحصائي لبيان تلك الدلالات المختلفة في السياق القرآني. وتتمثل مشكلة

الدراسة في أن الدلالة الزمنية للأفعال في جزء الملك لم يُفرد لها دراسة علمية توضحها من جميع جوانبها المختلفة، ويمكن صياغة أسئلة الدراسة فيما يأتي:

كم عدد الدلالات الزمنية لصيغة الفعل الماضي في دلالاته على زمن الماضي؟
ما الدلالات الزمنية التي تحيل إليها صيغة الفعل الماضي من الأزمنة المختلفة؟
ما الدلالات الزمنية لصيغة الفعل المضارع الواردة في جزء الملك؟
ما القرائن اللفظية التي تشير إلى الأنواع المختلفة من الدلالات الزمنية من خلال سياقتها المتعددة في جزء الملك؟

وتهدف الدراسة إلى:

حصص الدلالات الزمنية التي وردت في جزء الملك.
معرفة أنواع الدلالات الزمنية للفعل الماضي والمضارع في جزء الملك.
معرفة جميع القرائن التي تحيل إلى الأزمنة المختلفة.
وتظهر أهميتها في أنها توضح دلالات الأفعال الزمنية المختلفة، ومعرفة القرائن التي تعين على معرفتها.

وقد اقتضى البحث أن يكون في مبحثين تسبقهما مقدمة، وتمهيد لمعرفة الفعل والزمن وتوضيح الزمن الصرفي والزمن النحوي، وتفصيل ذلك كما يلي:

المبحث الأول: الدلالة الزمنية للفعل الماضي.

أولاً: أنواع الزمن الماضي: ويشمل: الماضي البسيط، والماضي القريب، والماضي البعيد.

ثانياً: دلالة صيغة الفعل الماضي على زمن الحال (الحاضر)

ثالثاً: دلالة صيغة الفعل الماضي على زمن الاستقبال.

رابعاً: دلالة صيغة الفعل الماضي على الزمن العام.

المبحث الثاني: الدلالة الزمنية للفعل المضارع.

أولاً: دلالة صيغة الفعل المضارع على الزمن الماضي.

ثانياً: دلالة صيغة الفعل المضارع على زمن الحال (الحاضر)

ثالثاً: دلالة صيغة الفعل المضارع على زمن الاستقبال.

رابعاً: دلالة صيغة الفعل المضارع على الزمن المطلق.

ثم جاءت الخاتمة مشتملة على أهم النتائج والتوصيات.



التمهيد:

الفعل عند اللغويين:

قسم علماء العربية الكلم إلى ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف، فسيبويه يقرر في كتابه في باب سماه (هذا باب علم الكلم من العربية) يقول فيه: "فالكلم: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل" (سيبويه، 1988: 12/1، القيسي، 2018، ص 37).

والفعل لغة: "الفاء والعين واللام أصل صحيح يدل على إحداث شيء من عمل وغيره. من ذلك: فعلت كذا أفعله فعلاً. وكانت من فلان فعلة حسنة أو قبيحة" (ابن فارس، 1979: 4/511). وقد اختلف اللغويون في التعريف الاصطلاحي للفعل، فأول تعريف للفعل في التراث اللغوي العربي هو تعريف سيبويه حين بين في كتابه في باب أقسام الكلم بقوله: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع.

فأما بناء ما مضى فذَهَبَ، وَسَمِعَ ومكث وَحَمِدَ. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك أمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يَفْتُلُ وَيَذْهَبُ وَيَضْرِبُ وَيُقْتَلُ وَيَضْرَبُ. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت... والأحداث نحو: الضرب والحمد والقتل" (سيبويه، 1988: 12/1).

وضح أبو سعيد السيرافي في شرح الكتاب أن الفعل هو ما فعله صاحبه فأحدثه، والفعل كل ما دل لفظه على حدث مقترن بزمان ماضٍ أو مستقبل أو مهيم في الحال والاستقبال، لينماز عما سموه بالاسم والحرف (السيرافي، 1986: 1/54). أما الفعل في كتب التعريفات فقد عرفه الجرجاني بأنه "ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة" الجرجاني، 1403، ص168؛ المناوي، 1410، ص561).

يطول الحديث في استعراض أقوال اللغويين في تعريف الفعل، ونختم تحديد الفعل بتعريف الشيخ أحمد الحملوي الذي حاول فيه أن يوجز تعاريف من سبقوه بقوله: هو "ما دل على حدث، وزمن، وهو ثلاثة أنواع: ماضٍ، ومضارع، وأمر، وهو بالنسبة لفاعله مبني للمعلوم، ومبني للمجهول، وبالنسبة لعامله لازم ومتعد، وبالنسبة لأبنيته مجرد ومزيد. والفعل أصل المشتقات عند الكوفيين، وهو مشتق من المصدر عند البصريين" (الحملوي، د.ت، ص61).

فالفعل المجرد ما كانت جميع حروفه أصلية، لا يسقط حرف منها في تصاريف الكلمة بغير علّة. (الحديثي، 1965، ص377)، وينقسم الفعل المجرد إلى قسمين هما: الثلاثي والرباعي (السرقسطي، 1975: 55/1؛ يوسف، 2011، ص2).

من خلال ما سبق يتضح أن أفضل تعريف للفعل هو أنه ما دل على حدث مقترن بزمن، فدلالته على الحدث والزمن هي وظيفته الصرفية التي يتميز بها عن غيره من أقسام الكلم. يتضح لنا من خلال النظر إلى الفعل في العربية وما تضمنته معظم تعاريفه لدى علماء اللغة السالف ذكرها: أن الدلالة الزمنية قد مثلت نصف ماهية الفعل وعمله، إذ نجد ابن يعيش قد وضع عمل الفعل بقوله: "لما كانت الأفعال مساوقة للزمن، والزمان من مقومات الأفعال توجد عند وجوده وتعدم عند عدمه، انقسمت بأقسام الزمان، ولما كان الزمان ثلاثة: ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك فمنها حركة مضت ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية، كانت الأفعال كذلك: ماضٍ ومستقبل وحاضر..." (ابن يعيش، دت، 4/7).

أما النصف الآخر من عمل الفعل وماهيته، فيتمثل في دلالة الحدث التي لا تنفك عن دلالة الزمن، فهما يمثلان وجهين لعملة واحدة لا ينفصل أحدهما عن الآخر. فدلالة الزمن تمثل أحد أهم دعائمين في هيكل الفعل، إلى جانب دلالة الحدث، فلا يكاد الفعل يأتي في جملة إلا والزمن جزؤه ومعناه. فأهمية الزمن الكبرى في الفعل دعت بعض اللغويين إلى أن يجعلوه أهم ما يفرق بين الفعل وعناصر الكلام الأخرى، ومعنى معي الزمن في الفعل أن الحدث الذي يتضمنه يسري في أحد الأوقات ولا نستطيع في الغالب أن نتصور حدثًا في الفعل بلا زمن (حوامد، 2016، ص 7، 8). فحدود الزمان ودقائقه لا يمكن أن يفصح عنها الفعل بصيغته، وإنما يتحصل الزمان من بناء الجملة فقد تشتمل على زيادات تعين الفعل على تقرير الزمان في حدود واضحة. على أننا يجب أن نشير إشارة عامة إلى أن الفعل ثلاثة أقسام: ماضٍ وحال ومستقبل وهو التقسيم الذي أشار إليه سيبيويه في تعريفه للفعل.

فنحن لا نستطيع أن نقرر أن صيغة (فَعَلْ) وإن دلت على دلالات عدة في الإعراب عن الزمان، فهي في أغلب الأحوال تدل على حدث أنجز وتم في زمن ماضٍ، وأن صيغة (يَفْعَلْ) تتردد بين الحال والاستقبال وإن ذهبت في الاستعمال مذاهب أخرى وذلك بفضل الأدوات والزيادات التي تدخل في تراكيب الجمل (السامرائي، 1966، ص 24). وأشار إبراهيم أنيس إلى أنه يجب أن ندرس الصيغ مستقلة عن الزمن، فقد تتباين اللغات في طرق ربط الزمن بالصيغ، وإن كان سلوكًا واضحًا كل الوضوح من الناحية اللغوية فإنه لا يمت للمنطق العام بصله وثيقة (الأنباري، 1999، ص 176).

وقد ناقش العلماء مسألة أي الأزمنة أسبق، أو أي الأفعال أسبق في التقدم، أفعال الاستقبال أم الحال أم الماضي؟ إذ ذهب الزجاجي في هذا إلى أن المستقبل هو الأسبق؛ لأن الشيء لم يكن ثم كان، والعدم سابق للوجود، فهو في التقدم منتظر، ثم يصير في الحال ثم ماضيًا فيخبر عنه بالماضي، فأسبق الأفعال - عنده - المستقبل ثم فعل الحال ثم الماضي (الزجاجي، 1979م، ص 85).

الزمن في اللغة:

الزمن والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره، والجمع أ زمن وأزمان وأزمنة. وأزمن الشيء: طال عليه الزمان، وأزمن بالمكان: أقام به زماناً وعامله مزامنة من الزمن كما يقال مشاهرة من الشهر، والزمان شهران إلى ستة أشهر، ويقال الزمان الدهر الذي لا ينقطع ويقع على جميع الدهر وبعضه، والزمن والزمان يراد بهما العصر (الرازي، 1990، ص 137؛ ابن منظور، 1414: 13/199).

ونجد تمام حسان في كتابه مناهج البحث في اللغة قد فرق بين مصطلحات الزمن والزمان والجهة، فالزمان عنده هو الوقت الفلسفي الذي ينبني على الماضي والحاضر والمستقبل ويعبر عنه بالتقويم والإخبار عن الساعة ويقابله في الإنجليزية (Time). أما الزمن فيقصد به الوقت النحوي الذي يعبر عنه بالفعل الماضي والمضارع، تعبيراً لا يستند إلى دلالات زمانية فلسفية، وإنما ينبني على استعمال القيم الخلافية بين الصيغ المختلفة، في الدلالة على الحقائق اللغوية المختلفة. ويقابل الزمن في الإنجليزية (Tense). ويقصد بالجهة ما يشرح موقفاً معيناً في الحدث الفعلي؛ ويكون ذلك بإضافة ما يفيد تخصيص العموم في هذا الفعل ويقابله في الإنجليزية (Aspect) فالزمان يدخل في دائرة المقاييس، والزمن يدخل في دائرة التعبيرات اللغوية (حسان، د.ت، ص 211).

زمن الفعل:

يعرف زمن الفعل اصطلاحاً بأنه: "الوقت الذي حصل فيه الحدث، ويسمى أيضاً زمان الفعل وهو نوعان: الزمن النحوي والزمن الصرفي" (بابستي، 1413، ص 541).

الزمن الصرفي:

هو الزمن الذي تدل عليه الصيغ الفعلية مفردة وخارج السياق، ويكون مقصوراً على معنى الصيغة، يبدأ بها وينتهي بها، فهو يركز على دلالة صيغة الفعل، كما يختص به الفعل، كدلالة الفعل الماضي على زمن الماضي، نحو: (حضر المدرب) أو ك (دلالة) المضارع على الحاضر والمستقبل نحو: (ينام الطفل) أو (سيسافر أخي) (الأسمر، 1993، ص 275، وحسان، 1998، ص 242، وهنداوي، 2008، ص 50). أي: هو الزمن الذي تدل عليه الصيغة المفردة خارج السياق، ويسمى بالزمن الصيغي أو الزمن الأصلي.

الزمن النحوي:

هو الزمن الذي يكتسب من السياق وتحدده الضمائر اللفظية أو الحالية، أي: هو معنى الفعل في السياق وما يؤديه من وظيفة (بابستي، 1413، ص 541؛ حسان، 1998، ص 242؛ الهتاري، 2006، ص 4). كقوله تعالى: ﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ (الكهف: 79) فالزمن النحوي أو (السياقي، التركيبي) يتحرك داخل السياق وليس معنى الصيغة المنعزلة عن

السياق، ولهذا فالزمن الطبيعي قد يكون ماضيًا، لكنه داخل منظومة السياق قد يكون حاضرًا، أو مستقبلاً، أو العكس، والسياق يحمل من القرائن ما يغني عن فهم الزمن في مجال أوسع من مجرد المجال الصرفي المحدود، ففي الآية الكريمة السابقة نجد الفعلين (يعملون، يأخذ) يحملان صيغة المضارع حسب مفهوم الزمن الصرفي، أما من خلال المعنى السياقي وما به من قرائن فهما يعبران عن الزمن الماضي. والسياق ينقسم إلى سياق حالي يسمى (المقام) وسياق لغوي (لفظي) والقرائن تضم الأدوات والحروف والظروف والأسماء والضمائر، وتفاعلها داخل السياق يوضح ما تحدثه من تغيرات في الجهات الزمنية للصيغ الفعلية (حوامد، 2016، ص 11).

وعلى الرغم من تحول الزمن النحوي داخل السياق وما يحيط به إلى أزمنة مختلفة حسب الوظيفة التي يؤديها السياق فإن إعراب هذه الأفعال يبقى كما هو عليه في صيغة الزمن الصرفي، في حالتها الإفرادية خارج السياق.

المبحث الأول: الدلالة الزمنية لصيغة الماضي الزمن الماضي:

اتفق النحاة على أن صيغة (فَعَلَ) إنما تدل في أصلها على حدث وقع في الزمن الماضي، بصرف النظر عما يطرأ عليها من تحويل زمني نتيجة لدخول القرائن والأفعال المساعدة حسب السياق (بكري، 1999، ص 51). ومن هذا المفهوم سنحاول رصد ما وضعه النحاة من قرائن لفظية ومعنوية لها الأثر في تحويل الزمن من صورته الأصلية الصرفية إلى صور زمنية نحوية أخرى فرعية. فصيغة (فَعَلَ) الدالة صرفيًا على الزمن الماضي تتحول إلى دلالات أخرى فرعية، إذ يبيّن السيوطي أن للفعل الماضي أربع حالات زمنية هي كالاتي:

- أن يتعين معناه للمضَي وهو الغالب.
- أن ينصرف إلى الحال، وذلك إذا قصد به الإنشاء، كبعث، واشترت، وغيرها.
- أن ينصرف إلى الاستقبال، وذلك إذا اقتضى طلبًا، أو غيره.
- أن يحتمل الاستقبال والمضي؛ أي أن يكون الزمن عامًا (السيوطي، 1992: 43/1).

أولًا: الدلالة على الزمن الماضي بصيغة الفعل الماضي (فَعَلَ):

صيغة (فَعَلَ) تدل عند معظم النحاة على الماضي غالبًا، لكنها قد تنصرف إلى أزمنة مختلفة حسب السياق الذي هي فيه، أو باتصالها ببعض القرائن كالأفعال الناقصة أو أدوات الشرط أو الاستفهام التي تؤدي حتمًا إلى تغيير مجرى زمنها من زمن إلى آخر، يقول سيبويه: "أما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحمد ... ويتعدى إلى الزمان، نحو قولك ذهب لأنه بُني لما مضى منه وما لم يمض، فإذا قال: ذهب فهو دليل

على أن الحدث فيما مضى من الزمان، وإذا قال سيذهب فإنه دليل على أنه يكون فيما يستقبل من الزمان" (سيبويه 1988: 12/1، 13).

فدلالة الزمن الماضي بصيغة الأصل تنفرع إلى الآتي:

1- الدلالة على زمن الماضي البسيط

نجد تسمية الماضي البسيط قد وردت عند تمام حسان معرفًا البساطة بخلو الماضي من معنى الجهة (حسان، 1998، ص 245). فدلالة الزمن الماضي البسيط نعني بها دلالة زمن الماضي الأصيل غير المحدد أو المقيد (نور الدين، 1984، ص 54). ولم تتصل به أي قرينة من القرائن، فدلالته تعبر عن أصل وضعه بصيغته الصرفية.

فدلالة الماضي البسيط هي أكثر دلالات صيغة الماضي ورودًا ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ آهْلِهِ يَمْتَطِي﴾ [القيامة: 33] إن حدث الذهاب كما دل عليه سياق الآية انتهى في وقت ما من الماضي دون وجود قرينة تحدد مدة الزمن الماضي من حدث الذهاب أكان قريبًا أم بعيدًا، وأيضًا الفعل سأل في قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: 1] نجد السؤال قد وقع وانتهى في الماضي دون تحديد مدة الزمن كالبعد أو القرب أو التجدد أو الاستمرار، أي الجهة الزمنية، فالزمن هو الزمن الماضي لكن قد يتغير وجهه إلى عشر جهات حسب القرائن التي تتصل به، في حين لم نجد في الزمن الصرفي إلا ماضيًا واحدًا هو الماضي المطلق غير الموجه، ونجد الأنواع العشرة من الزمن الماضي قد بيّنها تمام حسان ومزجها بالجهة الموضحة في الجدول الآتي (حسان، 1998، ص 245؛ رشيد، 2008، ص 102):

جدول رقم (1)

أنواع الجهات للزمن الماضي النحوي

م	الزمن	الصيغة	الجهة
1	الماضي	فَعَلَ	الماضي البسيط: لا جهة، حيث الصيغة مجردة من القرائن.
2	"	قد فعل	الماضي القريب: قد قربت الماضي من الحال لأمر متوقع.
3	"	كان قد فعل	الماضي القريب المنقطع: كان أفادت الانقطاع، وقد أفادت القرب.
4	"	كان فعل	الماضي البعيد المنقطع: كان أفادت الانقطاع البعيد.
5	"	كان يفعل	الماضي المتجدد: كان أفادت الماضي، والصيغة أفادت التجدد.
6	"	صار يفعل	الماضي التحولي: صار أفادت التحول بمعناها والمضي بصيغتها.
7	"	ما زال	الماضي المتصل بالحاضر: ما زال أفادت الاتصال بمعناها والمضي بصيغتها.

م	الزمن	الصيغة	الجهة
		يفعل	
8	"	ظل يفعل	الماضي المستمر: ظل أفادت الاستمرار بمعناها والمضي بصيغتها.
9	"	كاد يفعل	الماضي المقارب: كاد أفادت القرب بمعناها والمضي بصيغتها.
10	"	شرع يفعل	الماضي الشروعي: شرع أفادت الشروع والبدء بمعناها والمضي بصيغتها.

2- الدلالة على زمن الماضي القريب

يكون الزمن الماضي قريباً من الحال إذا كان الفعل ماضياً من أفعال المقاربة مثل كاد، وأوشك

(حسن، د.ت: 53/1). نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۗ﴾ [الجن: 19] فالفعل كاد دل على زمن ماضٍ قريب من الحال.

ومن القرائن (قد)، فهي تجعل صيغة (فَعَلَ) في بعض التراكيب تدل على الماضي القريب: إذا سُبقت بـ (قد) الحرفية التي تختص بالفعل ويكون الفعل معها مختصاً بالفعل المتصرف، الجبري، المثبت، المجرد من الناصب والجازم، وحرف التنفيس وهو مع الفعل كالجزم، فيكون زمن الماضي قريباً من الحال؛ بسبب وجود (قد)، وإذا وجدت قبله (ما) النافية كان معناه منفيًا وكان زمنه قريباً من الحال؛ كأن يستفسر أحد: قد سافر علي؟ فيجيب: ما سافر علي؛ ف (قد) أفادت في الجملة الأولى المثبتة قريباً من الزمن الحالي، وجاءت (ما) النافية فنفت المعنى، وأفادت القرب من الزمن الحالي أيضاً (حسن، د.ت: 52-53).

ونجد الفعل الماضي المسبوق ب (قد) على وزن (فَعَلَ) قد ورد في جزء الملك في آيتين فقط. الفعل (جاء) في قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ۝٩﴾ [الملك: 9] والفعل (خلق) في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَا أَطْوَارًا ۝١٤﴾ [نوح: 14] ففي الآية الأولى نجد (قد) الحرفية قد سبقت الفعل الماضي (جاء) فأفادت معنى تحقيق المجيء وكذلك في الآية الثانية سبقت الفعل الماضي (خلق) فأفادت معنى التحقيق أيضاً. وهو ما يسمى بالزمن الماضي المنتهي لوقوعه في زمن ماضٍ ليس قريباً من لحظة التكلم. وقد ذكر ابن هشام أن (قد) الحرفية لها خمسة معانٍ: التوقع، وتقريب الماضي من الحال والتقليل والتكثير والتحقيق (الأنصاري، 1985: 227-231).

3- الدلالة على الزمن الماضي البعيد

تأتي القرائن المعنوية مدللة على الزمن الماضي البعيد، وتظهر من خلال السياق كالتعبير عن مراحل زمنية مضت وانقطع أثرها، مثل: سرد أخبار الأولين، أو تقرير أمر من الأمور المتعلقة بالجزاء والتشريع (بكري، 1999، ص 95). ومن الآيات التي تعبر عن ذلك في جزء الملك قوله تعالى: ﴿فَصَصَّىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ﴾

أخذًا أو يَلَا (١١) ﴿ [المزمّل: 16] فحدثُ معصية فرعون لربه ورسوله من أخبار الأولين التي دلت على مراحل زمنية مضت وانقطع أثرها، كما نجد الفعل الماضي (أخذ) جاء في مرحلة بعد مرحلة الفعل (عصى) وهذا ما يؤكد دلالة الفعل (عصى) على زمن الماضي البعيد.

ومن ذلك أيضًا الفعل (طغى) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا لَنَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلَتِ الْفُجَارِ فِي الْبَارِيَةِ ﴾ [الحاقة: 11] فالفعل (طغى) يحمل الدلالة الزمنية نفسها التي حملها الفعل (عصى) السالف ذكرها وتبعه الفعل (حمل) من الآية نفسها. ووجود القرينة اللفظية (لما الظرفية) قبل الفعل (طغى) تؤكد دلالة الزمن الماضي البعيد (السامرائي، 1966، ص 29). وتأتي صيغة (فَعَلَّ) معبرة ومدلّلة على حدث الزمن الماضي البعيد إذا كانت مركبة نحو: (كان فعل) مثل كان صنع به، فاقتران الصيغة ب(كان) تدل على أن الحدث قد وقع في الزمن الماضي البعيد (السامرائي، 1966، ص 29؛ نور الدين، 1984، ص 67). وهذا ما لم يجد له الباحث (مثلاً) في جزء الملك.

ونكتفي بالتمثيل بالدلالات الثلاث السالف ذكرها الدالة على زمن الماضي بصيغة الأصل، التي تصل إلى عشر دلالات زمنية موضحة في الجدول السابق حسب ما صنفها تمام حسان؛ نظراً لضيق المقام.

ثانيًا: الدلالة على زمن الحال (الحاضر) بصيغة الفعل الماضي (فَعَلَّ):

تتحول دلالة صيغة الماضي (فَعَلَّ) من دلالتها على الزمن الماضي إلى دلالتها على زمن الحال (الحاضر) وذلك إذا وردت في سياقات معينة، واتصلت بقرائن تحولها إلى هذا الزمن وهي كالاتي (ابن مالك، 1990: 29 / 1، 30، وابن يعيش، د.ت: 4 / 103، والسيوطي، 1992: 1 / 43 و 475، حسن، د.ت: 1 / 53، والوزير، 1998، ص 142 – 146):

- 1- إذا وردت صيغة الماضي في سياق الإنشاء الإيقاعي كسياق البيع والشراء نحو: بعثك كذا، اشتريت منك كذا؛ أي إيقاع معانيها حال النطق بها وهذا ما أكده ابن مالك.
- 2- إذا كانت صيغة الماضي (فَعَلَّ) من الأفعال الدالة على الشروع ك: (طفق، شرع، جعل) وغيرها فإنها تدل على زمن الحال.
- 3- إذا كانت صيغة الماضي دالة في سياقها على الإعلان عن أمر وإقرار به، نحو قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام بعدما أفاق من الصعقة: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ. قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِّي وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ نَرِنِّي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: 143].

- 4- إذا وردت صيغة الماضي في سياق الرسائل وإرسالها، وذلك نحو قولك: كتبت إليك كذا، بمعنى أكتب، وبعثت إليك بهذا، في معنى أبعث.
- 5- إذا وردت صيغة الماضي في سياق القسم نحو: أقسمت وحلفت، فصيغة الماضي تدل على الزمن الحاضر في سياق القسم.
- 6- إذا اقترنت صيغة الماضي بظرف دال على الحال، فاقتران الظرف الدال على الحين مثل: (اليوم، الساعة، الآن) بصيغة الماضي يوحي بدلالاتها على الزمن الحاضر نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَسْأَلُوا بِأَلْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فَسَوْءَ الْيَوْمِ يَسِّرُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] فصيغة يئس تدل على الزمن الحاضر لوجود قرينة سياقية في الجملة (ظرف الزمان: اليوم).

فتحويل دلالة صيغة الماضي الدالة على زمن الماضي إلى دلالتها على الزمن الحاضر؛ كان بفضل اقترانها بإحدى القرائن السالف ذكرها، وهذا ما لم يجد له الباحث مثالا لصيغة الفعل الماضي (فَعَلَ) في جزء الملك. وقد وجد صيغة أخرى للفعل الماضي اقترنت بهذه القرائن غير صيغة (فَعَلَ) وهي دالة على الزمن الحاضر، ومنها مثلا صيغة (فاعَل) التي وردت في سياق الإعلان عن أمر وإقرار به نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْمُدَىءَ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَحْسَ وَلَا رَهَقًا﴾ [الجن: 13] فصيغة الماضي (آمنا) تدل على الزمن الحاضر؛ لأنها وردت في سياق الإعلان عن إيمانهم بالله وإقرارهم به.

ثالثاً: الدلالة على الزمن المستقبل بإحدى صيغ الفعل الماضي

يتحقق لصيغة الفعل في السياق ما لم يتحقق لها في حالة الأفراد الذي يشير إليه المعنى المعجبي الذي يلزم حالة واحدة، فصيغة الماضي تعبر عن زمن المستقبل من خلال المعنى الذي تحمله في السياق الذي يعد المسرح الحقيقي الواسع لفهم الزمن، أو بوجود القرائن التي تقود إلى زمن المستقبل شريطة أن يتحقق أمن اللبس، فدلالة صيغة الماضي على زمن المستقبل هو ما أسماه النحويون بالزمن المجازي (رشيد، 2008، ص 56، 59). وهو ما سوف نوضحه من خلال ورود هذه الصيغ مع القرائن والسياقات الآتية (رشيد، 2008، ص 60-61؛ الوزير، 1998، ص 148):

1- إذا وردت في سياق حكاية حال آتية

حين ترد صيغة الماضي في سياق الإخبار عن أمور مستقبلية آتية فهي تكون مدللة على زمن المستقبل، وذكر ابن هشام أن جمهور النحاة سمّوا هذا المصطلح: (باب "ونفخ في الصور") أي تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع (الأنصاري، 1995، ص 113) والشاهد لذلك ما ورد في سورة الملك

في قوله تعالى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أَلْفَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ [المالك: 8] وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ ﴾ [المدثر: 8] جاء الفعل (سأل) في الآية الأولى في سياق حكاية حال آتية لما سوف يحدث في المستقبل للكفار من سؤال الملائكة لهم، كما أنه جاء في سياق الشرط. وجاء الفعل (نقر) في الآية الثانية مدلاً على الزمن المستقبل لوروده في سياق حكاية حال آتية لما يحصل يوم القيامة، فيوم القيامة يأتي ويقع حين ينقر في الناقور، واختلف في أنها النسخة الأولى أم الثانية (الزمخشري، 1407: 4/647).

2- إذا وردت في سياق الشرط

ذكر المبرد أنه يجوز لصيغة الماضي في الجزاء أن تدل على معنى المستقبل؛ لأن الشرط لا يقع على فعل لم يقع؛ أي سوف يأتي في المستقبل (المبرد، دت، 2/50). ونستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَهُ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [نوح: 4] أتى الفعل (جاء) بصيغة الماضي بعد أداة الشرط؛ ولكنه يحمل معنى الزمن المستقبل في مجيء الأجل.

3- إذا وردت بعد (ما) المصدرية الظرفية

ترد صيغة الماضي دالة على المستقبل إذا وردت بعد (ما) المصدرية الظرفية، وكان السياق مؤكداً لذلك الزمن، فقد سماها ابن هشام (ما المصدرية الزمانية) (الأنصاري، 1995: 1/400). أي قد تكون مدللة على الزمن حسب ما يؤكد السياق ونستشهد لذلك بما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا ﴾ [الجن: 7] فصيغة (كما ظننتم) تدل على زمن المستقبل؛ أي إن الجن ظنوا إنه لن يبعث الله أحداً بعد الموت ولا رسولاً من البشر إليهم (القرطبي، 1964: 11/19).

نكتفي بالقرائن الثلاث السابقة التي من خلالها تتحول صيغة الماضي إلى التعبير عن الزمن المستقبل، ونسرد بقية القرائن مع التمثيل لها على النحو الآتي:

4- إذا وردت بعد (كلما أو حيث) نحو قوله تعالى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أَلْفَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ [المالك: 8].

5- إذا وردت في سياق الوعد. نحو قوله تعالى: ﴿ وَجَزَيْنَهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴾ [الإنسان: 12].

6- إذا وردت في سياق الأمر. نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْغِيظِ فَقَالُوا إِنَّآ سَمِعْنَا قُرْآنًا

عجباً ﴾ [الجن: 1].

رابعاً: الدلالة على الزمن العام بصيغة الفعل الماضي

قد ترد صيغة الماضي مجردة من زمن معين أو مقيد، فتدل على الاستمرار غير محدد بزمن؛ أي يكون مدلولها في جميع الأزمنة الماضي والحاضر والمستقبل، وهو ما يسمى بالزمن الدائم.

وترد صيغة الماضي دالة على الزمن العام في المواضع الآتية (بكري، 1999، ص 108):

- إذا دلت على ظاهرة كونية تتجدد: نحو قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾ [نوح: 16] وقوله تعالى: ﴿ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴾ [القيامة: 8] جعل الله سبحانه وتعالى القمر نورًا والشمس سراجاً في كل زمان؛ لأنهما ظاهرتان كونيتان تتجددان كل يوم باستمرار. فهذا الحدث الزماني لا يقع في زمن معين، وإنما يحدث في كل زمان (الماضي، والحاضر، والمستقبل). وكذلك الفعل (خسف) في الآية الثانية يدل على الزمن العام الذي يشمل كل الأزمنة لأنها ظاهرة كونية تتجدد (البشير، 2011، ص 18-19):
- إذا كانت صلة موصول نحو قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ [الملك: 5] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [الملك: 42] فإذا كان الفعل الماضي صلة للموصول تكون دلالة الزمنية للزمن العام (السيوطي، 1992: 1/ 44). ونجد الفعلين (جعل، ذراً) في الآيتين الكریمتین قد حملا دلالة الزمن العام، فالله سبحانه وتعالى جعل للإنسان الأرض ذلولاً باستمرار؛ أي في كل الأزمنة وكذلك الفعل ذراً، فالله سبحانه وتعالى أنشأ الخلق في الزمن الماضي، ويخلق في الحاضر، ويخلق في المستقبل، فخلقه للبشر مستمر في جميع الأزمنة.
- إذا أسندت إلى الله تعالى، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ فَوْقَهُمْ اللَّهُ سُرَّادُكَ الْيَوْمِ وَلَقَّهْمُ نَصْرَةً وَسُرُورًا ﴾ [الإنسان: 11] فوقاية الله سبحانه وتعالى مستمرة في كل الأزمنة والعصور فصيغة الفعل (وقى) أسندت إلى الله تعالى وحملت الزمن العام.

المبحث الثاني: الدلالة الزمنية لصيغة الفعل المضارع

عندما نتحدث عن الدلالة الزمنية للفعل المضارع نجد أن النحاة القدماء قد تباينت آراؤهم حول دلالة صيغة المضارع على الزمن الحاضر أو المستقبل أو كليهما، أو الماضي، ونجد تلك الآراء قد وضحتها السيوطي في كتابه (همع الهوامع) كالاتي (السيوطي، 1992: 1/ 36-42):

- 1- أن يدل زمنياً على ترجيح الحال. وذلك إذا كان مجرداً من القرائن التي تصرفه إلى زمن آخر. وهو ما ذهب إليه أبو علي الفارسي.
- 2- أن يتعين فيه الحال إذا اقتربن بقرائن دالة على الحال كالحين والآن والساعة، أو نُفي بليس، أو دخلت عليه لام الابتداء، وهذا قول الأكثر.

- 3- أن يتعين فيه الاستقبال إذا اقترن بظرف مستقبل مثل إذا، أو دل على طلب، أو وعد، أو صحبته نون التوكيد، أو أداة ترجّح، أو أداة مجازاة جازمة أو غير جازمة، أو حرف نصب ظاهراً كان أم مقدراً.
- 4- أن ينصرف معناه إلى الماضي، وذلك إذا اقترن بلم أو لمّا، ولو الشرطية، أو عطف على ماض.
- 5- أن يدل على الحال أو الاستقبال، وذلك لأن إطلاقه على كل منهما، لا يتوقف على مسوغ.
- وسنحاول أن نستجلي بعض هذه الدلالات الزمنية لصيغة المضارع في جزء الملك، من خلال عرضنا لنماذج، تبين من خلالها دلالة الزمن وتحولاته المتغيرة؛ لوجود بعض القرائن، كما أن للسياق أهمية في ذلك التحول وذلك على النحو الآتي:

أولاً: دلالة صيغة الفعل المضارع على الزمن الماضي

دلالة صيغة الفعل المضارع في مدلولها الأصلي الذي وضعت له تعبر عن الحدث في زمن الحال والاستقبال، إلا أنها قد تتحول فتعبر عن الحدث في الزمن الماضي وهي الدلالة الأصلية التي وضعت لها صيغة الفعل الماضي، ويكون هذا التحول عند اقتران صيغة المضارع بإحدى القرائن اللفظية الخاصة بالزمن الماضي منها: لم، ولما، ولو الشرطية وإذ الظرفية، أو كانت الصيغة خبراً لكان أو كاد (حسان، 1998، ص 245)، ونكتفي بثلاثة نماذج من جزء الملك للاستشهاد بدلالة الصيغة على الزمن الماضي؛ لضيق المقام.

1- إذا سبقها أداة الجزم (لم)

تعد هذه القرينة من القرائن الأساسية التي تقلب زمن الفعل المضارع من الحال أو الاستقبال إلى الزمن الماضي، وقد وضح النحاة في مصنفاتهم أن (لم) حرف نفي وجزم وقلب، فالنفي لمعنى الجملة، والجزم للأثر الإعرابي، والقلب للدلالة الزمنية، فتقلب دلالة الفعل المضارع من دلالاته على الحاضر إلى دلالاته على الماضي البسيط (ابن يعيش، د.ت: 8 / 109-110؛ رشيد، 2008، ص 128 و 132).

وقد وردت هذه القرينة في جزء الملك في عدد من المواضع منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ كِهَاتَا ۝١٥﴾ ^(١٥) ^{أَحْيَاءَ} وَأَمْوَاتًا ۝١٦﴾ [المرسلات: 25-26] وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَوُا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَنَوَاتٍ طِبَاقًا ۝﴾ [نوح: 15]. فنلاحظ أن الفعلين في الآيتين الكريميتين (يجعل، يرى) يعبران عن الزمن المستقبل بدون (لم)، وعند دخولها عليهما بعد الاستفهام الإنكاري التقريري نفت الفعلين المستقبلين وحولت معنيهما إلى الماضي، نحو: (ما جعلنا، ما رأيتم) (ابن فارس، 1997م: 1/120).

وما تشير إليه الآية الأولى في معناها هو تأكيد جعل الأرض وعاء يضم ويجمع الخلق أحياءً في مساكنتهم على ظهرها وأمواتاً في باطنها (الزجاج، 1988: 5/267). وهو ما حصل في الزمن الماضي المطلق، وكذلك الآية الثانية التي حكى عن خلق الله للسموات السبع بعضها فوق بعض بغير عمد، ورؤية قوم نوح لذلك كان في الزمن الماضي المطلق دون أن يتقيد بوقت محدد.

2- إذا سبقتهما لو الشرطية

ذكر النحاة أن المضارع الواقع بعد لو الشرطية الامتناعية يكون زمنه ماضيًا حتمًا، نحو قوله تعالى:

﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ ﴾ [النحل: 61]، فهو مضارع في شكله، ماضٍ في زمنه، (حسن، د.ت: 4/ 502) حتى وإن وقع بعدها المستقبل، فإن (لو) تحوله إلى الماضي (ابن يعيش، د.ت: 8/ 156؛ رشيد، 2008، ص 267).

ومما ورد في جزء الملك من ذلك: صيغة المضارع (نسمع) في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ

السَّعِيرِ ﴾ [الملك: 10] فدلالة صيغة المضارع (نسمع) التي تدل في شكلها على المستقبل تتحول وتعبّر عن زمن الماضي المتجدد؛ لدخول لو الشرطية الامتناعية قبلها وكذلك لوقوعها خبرًا لكان.

3- إذا كانت خبرًا لكان أو كاد

تنصرف صيغة المضارع من معناها الأصلي إلى معنى الماضي إذا وقعت خبرًا لكان وأخواتها الناسخة، ويسمى زمنها بالماضي المتجدد. أمّا إذا وقعت خبرًا لكاد فتتصرف دلالتها من معناها الأصلي إلى معنى الماضي ويسمى زمنها بالماضي المقارب؛ أي ما قارب حدوثه الزمن الماضي ولكنه لم يحدث (ابن يعيش، د.ت: 7/ 115؛ حسن، د.ت: 1/ 61؛ أبو زاكية، 2016، ص 60-64). ومن الشواهد على خبر كان وكاد في جزء الملك قوله تعالى: ﴿ كَلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [المرسلات: 43] وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْفِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ ﴾ [القلم: 51].

ثانيًا: دلالة صيغة الفعل المضارع على الزمن الحاضر (الحال)

الحال أو الحاضر يعني "نهاية الماضي وبداية المستقبل" (الجرجاني، 1403، ص 81) ودلالة صيغة المضارع على زمن الحال تعني الزمن الذي يعبر عمّا يقع لحظة التكلم ويستمر في حدوثه إلى المستقبل القريب أو البعيد (أبو زاكية، 2016، ص 66).

ومن القرائن اللفظية التي تدل على الزمن الحاضر: إذا نفيت صيغة المضارع بليس، أو ما، أو إن، أو سبقتهما ما المصدرية، أو تجردت من القرائن، أو كانت خبرًا لأحد أفعال الشروع، أو اقترنت بها إحدى الكلمات الدالة على الحال ك(الحين، الساعة، الآن، حالًا، أنفًا)، أو وقعت بعد إذا الفجائية أو إذا الواقعة بعد القسم، أو بعد لام الابتداء (السيوطي، 1992: 1/ 36-42؛ نور الدين، 1984، ص 73-77؛ المنصوري، 2002، ص 74-76). ونكتفي بالاستشهاد لثلاث قرائن في جزء الملك للتعبير عن زمن الحال وهي:

1- إذا نفيت صيغة المضارع بليس، أو ما، أو إن

وردت صيغة المضارع (أدري) في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِيْتُ أَقْرَبُ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ (الجن: 25) منفية بـ إن النافية التي بمعنى (ما) التي تعمل عمل ليس عند الكوفيين (ابن عقيل، 1980: 1/317) فوجود هذه القرينة دل الفعل المضارع على الزمن الحاضر.

2- إذا سبقت صيغة المضارع بما المصدرية

ذكر بعض النحاة أن ما المصدرية نوعان (حسن، د.ت، 411/1): الزمانية، وغير الزمانية، فالأولى تسمى عند أغلبهم بالمصدرية الظرفية، والثانية بالمصدرية غير الظرفية. فالمصدرية هي التي ينسبُ منها ومن فعلها المضارع مصدرًا مؤولًا يعبر عن زمن الحال في الغالب حين لا توجد قرينة تعارضه (ابن هشام، 1985: 1/399؛ حسن، د.ت: 58/1). ونستشهد بقوله تعالى: ﴿تَ وَالْقَائِرَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1]، فقد جاز ل (ما) في هذه الآية الكريمة أن تكون موصولة بمعنى الذي، أو مصدرية، وهي والفعل بعدها في تأويل مصدر في محل جر معطوفة على القلم. وما يسطرون تعني: ما يكتبون؛ أي ما تكتبه الملائكة (الزجاج، 1988: 203/5). فالفعل (يسطرون) يعبر عن الزمن الحاضر.

3- إذا تجردت صيغة المضارع من القرائن التي تصرفها إلى زمنٍ آخر

يترجح الزمن للحال إذا كانت صيغة المضارع مجردة من القرائن؛ لأن الزمن الماضي له صيغة خاصة تدل عليه (فَعَلْ)، وللاستقبال صيغة خاصة تدل عليه (افعل)، ولم يكن للحال صيغة تخصه، فجعلت دلالاته على الحال راجحة لما فاتته من الاختصاص بصيغته وتجرده من القرائن (السيوطي، 1992: 1/37-38؛ حسن، د.ت: 57/1؛ المنصوري، 2002، ص 72-73).

ومن الشواهد على ذلك في جزء الملك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى الشُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (٤٤) خَئِضَةً أَنْصَرُّهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى الشُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾ [القلم: 42-43]، ومعنى: ترهقهم ذلة أي: "تغشاهم ذلة شديدة" (الشوكاني، 1414: 5/329) فالفعل في الآية الكريمة خلا من القرائن الدالة على الزمن الماضي أو الدالة على الزمن المستقبل، ويمكن أن نجد قرينة عقلية تدل على أن الفعل دال على المستقبل؛ لأنه يتحدث عن يوم القيامة وهو لم يقع بعد، وجملة الفعل (ترهقهم) -موضع الاستشهاد- جاءت في محل نصب حال مؤكدة، وصاحب الحال واو الجماعة في (يدعون). ومعنى الآية ترهقهم تلك الذلة الشديدة والحسرة والندامة. فزمن صيغة المضارع تعبر عن زمن الحال لعدم وجود قرائن لفظية، وقد تعبر عن زمن المستقبل لما يستشف من السياق، وحين تصلح صيغة المضارع للحال والاستقبال يكون اعتبارها للحال أرجح (حسن، د.ت، 57/1).

ثالثاً: دلالة صيغة الفعل المضارع على زمن الاستقبال

إن صيغة المضارع تدل على حدث يتوقع حدوثه في زمن الحال، وقد تدل هذه الصيغة على زمن الاستقبال القريب أو البعيد - كما سبق أن ذكرناه -، بلفظها دون وجود قرائن، إلا أن الأرجح دلالتها على الحال، وهذا ما ذهب إليه جمهور النحاة، وقد قال سيبويه في كتابه: "وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك...مخبراً: يَفْتُلُّ، وَيَذْهَبُ، وَيَضْرِبُ، وَيُقْتَلُ وَيَضْرَبُ. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت" (سيبويه، 1988: 12/1)، فصيغة المضارع تدل على زمن الاستقبال والحال دون أن يذكر سيبويه في هذا النص وجود أي قرينة؛ لأنه قد ذكر في نصوص أخرى تلك القرائن ومنها أدوات النصب، فهي عنده تخلص المضارع للمستقبل، ومن القرائن التي تدل على زمن الاستقبال الآتي:

1- إذا سبق صيغة المضارع أحد حرفي التنفيس

تخلص صيغة المضارع للزمن المستقبل بعد أحد حرفي التنفيس: السين وسوف، وكلاهما لا يدخل إلا على المضارع المثبت، ويفيده التنفيس؛ أي: تخلص المضارع المثبت من الزمن الضيق، وهو: زمن الحال؛ لأنه محدود، إلى الزمن الواسع غير المحدود، وهو الاستقبال (حسن، د.ت: 60/1). فالسين تفيد الاستقبال القريب، وسوف الاستقبال البعيد (حسان، 1998، ص245؛ الشعراوي، 1997: 6468/11؛ الهاشمي، د.ت، ص 18).

ومن الشواهد على ذلك صيغة المضارع (فستعلمون) في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّابِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الملك: 29] فصيغة المضارع جاءت مسبوقه بـ(سين) الاستقبال وهو ما يؤكد أن زمن الفعل المضارع للاستقبال القريب؛ أي: عند معاينة العذاب ستعلمون أيها الكافرون من هو في ضلال مبين؛ أي نحن أم أنتم، وهذا تهديد لهم (الخانز، 1415: 321/4).

أما حرف التنفيس (سوف) فلم يجد الباحث أنه قد سبق صيغة المضارع في جزء الملك.

2- إذا سبق صيغة المضارع أحد حروف الاستفهام أو النصب

أشار سيبويه إلى أن الاستفهام بالألف وهل يكون مدلاً على المستقبل (سيبويه، 1988: 187/1-188؛ ابن هشام، 1985، ص457). ومن شواهد الاستقبال لصيغة المضارع في جزء الملك بقرينة أحد حروف الاستفهام قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَرْكُذَٰهُ﴾ [القيامة: 36] وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَرْتَدَّ إِلَيْهِمْ صَرْفَٰهُمُ﴾ [الحاقة: 8]، فقد جاءت صيغة المضارع في الآية الكريمة الأولى (أيحسب) لتشير إلى الزمن المستقبل البعيد لدخول همزة الاستفهام عليها؛ أي: يحسب أن يكون فيما يأتي من الزمن هملاً لا يُؤمر ولا يُنهى، ولا يُحاسب، ولا يُعاقب (الشوكاني، 1414: 411/5).

كما تشير صيغة المضارع (يترك) في نفس الآية إلى الزمن المستقبل؛ لوجود أداة النصب قبلها (السيوطي، 1992: 39/1). وجاءت صيغة المضارع في الآية الكريمة الثانية بعد (هل) الاستفهامية التي تخصص المضارع للاستقبال، فالفعل المستفهم عنه لا يكون إلا مستقبلاً (ابن هشام، 1985، ص 457).

3- إذا دلت صيغة المضارع على طلب، أو سبقها لا الناهية

ذكر ابن هشام أن لا الناهية قد تكون موضوعة لطلب الترك وتختص بالدخول على المضارع وتقتضي جزمه واستقباله (ابن هشام، 1985، ص 323؛ رشيد، 2008، ص 261)، فهذه القرينة تؤكد أن صيغة المضارع تعبر عن زمن المستقبل، ونستشهد لذلك من جزء الملك بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18] يتضح بأن صيغة المضارع (تدعوا) في الآية الكريمة قد عبرت عن زمن الاستقبال المطلق؛ لأن النبي جاء في سياق توجيهات الله سبحانه وتعالى وأحكامه وسننه، فهو نهي مطلق غير محدود بمدة زمنية مقيدة، ومعنى الآية: فلا تدعوا مع الله أحداً في المساجد، لأنها لله، خاصة لعبادته (الزمخشري، 1407: 629/4).

رابعاً: دلالة صيغة الفعل المضارع على الزمن المطلق

تدل صيغة المضارع على ما صار بمنزلة الطبيعة أو العادة، فتتسع ولا تتقيد بزمن (مصطفى، 1992م، ص 136). ومن القرائن التي تجعل صيغة المضارع دالة على الزمن المطلق (لا النافية). فقد اتفق النحاة القدماء على أن صيغة المضارع المتصلة بلا النافية تعبر عن الاستقبال. يقول سيبويه: "تكون لا نفيًا لقوله: يفعل ولم يقع الفعل، فتقول: لا يفعل" (سيبويه، 1988: 222/4).

ويؤكد ابن يعيش وابن هشام أن دخول لا النافية على صيغة المضارع لنفي زمن الاستقبال (ابن يعيش، د.ت: 108/8؛ ابن هشام، 1985، ص 322). وسار على هذا الرأي من المحدثين تمام حسان ومهدي المخزومي ومالك يوسف المطلي وكمال رشيد وغيرهم، وخالفهم في هذا الرأي إبراهيم مصطفى، ويرى أن لا النافية فيها من الشمول والاتساع ما يستوعب كل الأزمنة وليست مقصورة على الاستقبال، ويقول في نفي المضارع: "لم يتكلم، فالنفي للماضي، وما يتكلم فالنفي للحال، ولن يتكلم فهو للمستقبل، فإذا قلت لا يتكلم كان النفي أوسع وأشمل. ففي نفي لا معنى الشمول والعموم" (مصطفى، 1992م، ص 135). والباحث يوافق إبراهيم مصطفى فيما ذهب إليه.

ومن الشواهد لصيغة المضارع التي تعبر عن الزمن المطلق في جزء الملك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا

لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: 48]. نلاحظ في الآية الكريمة أن صيغة المضارع (يركعون) قد سبقها لا النافية وهي القرينة التي تشير إلى أن صيغة المضارع تحمل الزمن العام (المطلق) دون تحديد زمن معين، فصيغة

(يركعون) المنفية بـ (لا) تعني أن الكافرين لا يُصَلُّون مع المسلمين، فعبر عن الصلاة بالركوع؛ لأنه ركن من أركانها (الخازن، 1415: 385/4).

فالكافرون لم يُصَلُّوا فيما مضى من الزمن أو حاضره أو ما سوف يأتي منه، فالزمن هنا غير محدد، فقد شمل كل الأوقات؛ لأن المشركين لا يُصَلُّون في كل الأزمان، وهذا ما يسمى بالزمن العام. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْمُدَىءَ أَمْنَابِهِۦٓ مَن يُوْمِنُ بِرَبِّهِۦٓ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ۝١٣﴾ [الجن: 13].

فصيغة المضارع في الآية الكريمة لم تكن مقيدة بزمن معين، فنفي خوف المؤمن من ربه غير محدد الزمن، فهو لا يخاف النقصان في الأجر والحسنات في كل أوقاته، فالصيغة تشير إلى كل الأزمنة، فلم تتقيد بزمن، لأن لا النافية فيها من الاتساع والشمول ما يستوعب كل الأزمنة، وهذا ما يُعرف بالزمن المطلق، حسب ما وضحه إبراهيم مصطفى السالف ذكره.

أما إذا تركنا القرينة اللفظية جانباً ونظرنا إلى السياق اللغوي، فهل نجد له أثراً في تحديد الزمن أو الإحالة إليه؟ والإجابة على هذا التساؤل هي: نعم، إن للسياق أثراً أساسياً في الإشارة إلى نوع الزمن الذي تومئ إليه صيغة الفعل، فقد تشير هذه الصيغة إلى تحديد زمن معين يتضح من خلال المعنى الذي يحمله السياق اللغوي الذي تُعد الصيغة جزءاً منه، ومن الشواهد التي تؤكد ذلك في جزء الملك قوله تعالى: ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ۝٤٤﴾ [المرسلات: 44] إذا نظرنا إلى صيغة المضارع في الآية الكريمة (نجزي) نجد أنها لم تُسبق بأي قرينة لفظية يكون لها أثر في الإحالة إلى زمن معين، فعند تأملنا للمعنى السياقي للآية يتضح أن صيغة المضارع -هنا- تشير إلى اتساع الزمن وتعددده، فالله سبحانه وتعالى قد جازى عباده المحسنين فيما مضى من الزمن، ويجازيهم في الوقت الحاضر، وفيما هو آت من الزمن، فجزاء المحسنين قاعدة ربانية، يكون جزاؤهم على مر الزمان، فلم يقتصر حدث الجزاء بزمن بعينه؛ وإنما عبر عن مطلق الزمان (الشوكاني، 1414: 18/3 و 118/4، الشعراوي، 1997: 6902: 11).

وبهذا تكون قد اتضحت لنا الرؤية حول مفهوم الزمن العام؛ المسمى بالزمن المطلق.

النتائج:

- بعد دراسة الدلالة الزمنية في جزء الملك، توصل البحث إلى عدد من النتائج، هي:
- لم تكن القرائن اللفظية وحدها من يحدد زمن الفعل المضارع، إذ يكون للسياق اللغوي دور كبير في تحديد زمن الفعل المضارع بدون وجود القرائن اللفظية.
 - تتسع دلالة الفعل المضارع لتشمل الأزمنة كلها ليبدل الفعل على مطلق الزمن؛ عند اتصاله بلا النافية.



- رغم تحول الزمن النحوي داخل السياق وما يحيط به إلى أزمنة مختلفة حسب الوظيفة التي يؤديها السياق، فإن إعراب هذه الأفعال يبقى كما هو عليه في صيغة الزمن الصرفي، في حالتها الإفرادية خارج السياق.
- التوسع اللغوي والتفنن في استخدام الصيغ ودلالة السياق؛ له الأثر الكبير في عدول بعض صيغ الأفعال إلى التعبير عن عدد من الدلالات الزمنية، فصيغة الماضي قد تعبر عن زمن الحال والمستقبل والزمن المطلق، ومثل ذلك صيغة المضارع.

التوصيات:

وفي الختام يوصي البحث بالاهتمام بالدراسات الدلالية، وربطها بعلمي الصرف والنحو وغيرهما؛ لتوضيح مدى التكامل بين علوم اللغة العربية المختلفة.

المراجع:

القرآن الكريم.

- الأسمر، راجي. (1993). *المعجم المفصل في علم الصرف* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الأنباري، أبو البركات. (1999). *أسرار العربية* (ط.1). دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- الأنصاري، ابن هشام. (1985). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (مازن المبارك، ومحمد علي حمدالله، تحقيق؛ ط.6). دار الفكر.
- بابستي، عزيزة فؤال. (1413). *المعجم المفصل في النحو العربي* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- البشير، جلول. (2011). *التحويل الزمني للفاعل الماضي في العربية. مجلة المخبر*، (6)، أرقام الصفحات.
- بكري، عبد الكريم. (1999). *الزمن في القرآن الكريم: دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه* (ط.2). دار الفجر.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (1403). *التعريفات* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- حسان، تمام. (1998). *اللغة العربية معناها ومبناها* (ط.3). عالم الكتب.
- حسان، تمام. (د.ت). *مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية*.
- حسن، عباس. (د.ت). *النحو الوافي* (ط.15). دار المعارف.
- الحملوي، أحمد. (د.ت). *شذا العرف في فن الصرف* (نصرالله عبد الرحمن نصرالله، تحقيق). مكتبة الرشد.
- حوامد، زهور. (2016). *الدلالة الزمنية للفاعل في سورة يوسف [رسالة ماجستير غير منشورة]*. جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- الغازن، علاء الدين الشيعي. (1415). *لباب التأويل في معاني التنزيل* (محمد علي شاهين، تحقيق (ط.1). دار الكتب العلمية.
- خديجة الحديثي، خديجة. (1965). *أبنية الصرف في كتاب سيبويه* (ط.1). منشورات مكتبة النهضة.
- الرازي، زين الدين. (1990). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ، تحقيق؛ ط.5). المكتبة العصرية-الدار النموذجية.
- رشيد، كمال. (2008). *الزمن النحوي في اللغة العربية* (د.ط.). دار عالم الثقافة.
- أبو زاكية، هداية نعيم. (2016). *الدلالة الزمنية للفاعل المضارع في سورة التوبة [رسالة ماجستير غير منشورة]*. جامعة الشرق الأوسط.
- الزجاج، إبراهيم أبو إسحاق. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (عبدالجليل عبده شلي، تحقيق؛ ط.1). عالم الكتب.



- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن. (1979). *الإيضاح في علل النحو* (مازن المبارك، تحقيق). دار النفائس.
- الزمخشري. (1407). *الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل* (ط.3). دار الكتاب العربي.
- السامرائي، إبراهيم. (1966). *الفاعل زمانه وأبنيته*، مطبعة العاني بغداد.
- السرقسطي، أبو عثمان. (1975). *الأفعال* (حسين محمد شرف، تحقيق). الهيئة العامة للمطابع الأميرية.
- سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر. (1988). *الكتاب* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.3). مكتبة الخانجي.
- السيرافي، أبو سعيد. (1986). *شرح الكتاب* (رمضان عبد التواب، ومحمود حجازي، تحقيق). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- السيوطي، جلال الدين. (1992). *معجم الهوامع* (عبد العال سالم مكر، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- الشعراوي، محمد متولي. (1997). *تفسير الشعراوي: الخواطر*. مطابع أخبار.
- الشوكاني، محمد. (1414). *فتح القدير* (ط.1). دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
- ابن عقيل. (1980). *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (محمد محي الدين عبد الحميد؛ تحقيق 20)، دار التراث، ودار مصر للطباعة.
- علي جابر المنصوري، علي جابر. (2002). *الدلالة الزمنية في الجمل العربية* (ط.1). الدار العلمية الدولية.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق). دار الفكر.
- ابن فارس، أحمد. (1997). *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها* (أحمد حسن بسبح، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- القرطبي. (1964). *الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي* (أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.
- القيسي، إبراهيم ناصر صالح. (2018). *التناوب اللفظي وأثره الدلالي في الآيات المتماثلة في القرآن الكريم* (الأفعال الماضية أنموذجاً). *مجلة الآداب*، (6)، 35-70. <https://doi.org/10.35696/v1i6.493>
- لسان العرب، ابن منظور، محمد. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- ابن مالك. (1990). *شرح التسهيل* (عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، تحقيق؛ ط.1). هجر للطباعة والنشر.
- المبرد، محمد بن يزيد. (د.ت). *المقتضب* (محمد عبد الخالق عضيمة، تحقيق؛ د.ط.). عالم الكتب.
- مصطفى، إبراهيم. (1992). *إحياء النحو* (ط.2). مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- المناوي، محمد عبدالرؤوف. (1410). *التوفيق على مهمات التعاريف* (محمد رضوان الداية، تحقيق؛ ط.1)، دار الفكر المعاصر.
- نور الدين، عصام. (1984). *الفاعل والزمن* (ط.1). المؤسسة الجامعية.
- الهاشمي، السيد أحمد. (د.ت). *القواعد الأساسية للغة العربية*، دار الكتب العالمية.
- الهناري، عبدالله. (2006). *تحولات الأفعال في السياق القرآني وأثرها البلاغي*. *مجلة الدراسات الاجتماعية*، (22)، 153-205.
- هنداوي، عبد الحميد أحمد يوسف. (2008). *الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم*، المكتبة العصرية.
- الوزير، محمد رجب محمد. (1998). *الدلالة الزمنية لصيغة الماضي في العربية*. *مجلة علوم اللغة*، (2)، 97-187.
- ابن يعيش. (د.ت). *شرح المفصل* (مشيخة الأزهر، تحقيق). إدارة الطباعة المنيرية.
- يوسف، أسعد رزق. (2011). *أبنية الفعل في مقامات الحريري: دراسة في دلالة الأبنية الصرفية* [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة البصرة.



References

- al-Qur'ān al-Karīm.
- al-Asmar, Rājī. (1993). *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fi 'ilm al-ṣarf* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Anbārī, Abū al-Barakāt. (1999). *Asrār al-'Arabīyah* (1st ed.). Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam.
- al-Anṣārī, Ibn Hishām. (1985). *Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'arīb* (Māzin al-Mubārak, wa-Muḥammad 'Alī ḥmdāllh, taḥqīq; 6th ed.). Dār al-Fikr.
- Bābṣty, 'Azīzah fwwāl. (1413). *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fi al-naḥw al-'Arabī* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Bashīr, Jallūl. (2011). al-taḥwīl al-zamanī lil-fi'ī al-māḍī fi al-'Arabīyah. *Majallat al-Mukhbīr*, (6), arqam al-Ṣafaḥāt.
- Bakrī, 'Abd-al-Karīm. (1999). *al-zaman fi al-Qur'ān al-Karīm: dirāsah dalāliyah lil-a'āl al-wāridah fihi* (2nd ed.). Dār al-Fajr.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī. (1403). *al-ryfāt* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ḥassān, Tammām. (1998). *al-lughah al-'Arabīyah ma'nāhā wmbnāhā* (3rd ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Ḥassān, Tammām. (N. D). *Manāhij al-Baḥṭh fi al-lughah*, Maktabat al-Anjū al-Miṣriyah.
- Ḥasan, 'Abbās. (N. D). *al-naḥw al-Wāfi* (15th ed.). Dār al-Ma'ārif.
- al-Ḥamalāwī, Aḥmad. (N. D). *Shadhā al-'urf fi Fann al-ṣarf* (nṣrāllh 'Abd al-Raḥmān nṣrāllh, taḥqīq). Maktabat al-Rushd.
- Ḥwāmd, Zuhūr. (2016). *al-dalālah al-zamanīyah lil-fi'ī fi Sūrat Yūsuf* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah]. Jāmi'at Muḥammad Būdyāf bālmssyllh.
- al-Khazīn, 'Alā' al-Dīn alshyhy. (1415). *Lubāb al-ta'wīl fi mā'ānī al-tanzīl* (Muḥammad 'Alī Shāhīn, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Khadījah al-Ḥadīthī, Khadījah. (1965). *abniyah al-ṣarf fi Kitāb Sibawayh* (1st ed.). Manshūrāt Maktabat al-Naḥḍah.
- al-Rāzī, Zayn al-Dīn. (1990). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh, taḥqīq; 5th ed.). al-Maktabah al-'ṣryt-āldār al-Namūdḥajiyah.
- Rashīd, Kamāl. (2008). *al-zaman al-Naḥwī fi al-lughah al-'Arabīyah*. Dār 'Ālam al-Thaqāfah.
- Abū zākhy, Hidāyat Na'im. (2016). *al-dalālah al-zamanīyah lil-fi'ī al-muḍārī' fi Sūrat al-Tawbah* [Risālat mājistīr ghayr manshūrah]. Jāmi'at al-Sharq al-Awsaṭ.
- al-Zajjāj, Ibrāhīm Abū Ishāq. (1988). *mā'ānī al-Qur'ān wa-i'rābuh* ('Abd-al-Jalīl 'Abduh Shalabī, taḥqīq; 1st ed.). 'Ālam al-Kutub.
- al-Zajjājī, Abū al-Qasim 'Abd al-Raḥmān. (1979). *al-ḍāḥ fi 'Ilal al-naḥw* (Māzin al-Mubārak, taḥqīq). Dār al-Nafā'is.
- al-Zamakhsharī. (1407). *al-Kashshāf an ḥaqā'iq wa-ghawāmiḍ al-tanzīl* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Sāmarra'ī, Ibrāhīm. (1966). *al-fi'ī zamānihi wa-abniyatuhu*, Maṭba'at al-'Ānī Baghdād.
- al-Saraqustī, Abū 'Uthmān. (1975). *al-a'āl* (Ḥusayn Muḥammad Sharaf, taḥqīq). al-Hay'ah al-'Āmmah lil-Maṭābī' al-Amīriyah.
- Sibawayh, 'Amr ibn 'Uthmān ibn Qanbar. (1988). *al-Kitāb* ('Abd al-Salām Hārūn, taḥqīq; 3rd ed.). Maktabat al-Khānjī.
- al-Sīrāfī, Abū Sa'īd. (1986). *sharḥ al-Kitāb* (Ramaḍān 'bdāltwāb, wa-Maḥmūd Hījāzī, taḥqīq). al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1992). *Ham' al-hawāmi'* ('Abd al-'Āl Sālīm mkrd, taḥqīq). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī. (1997). *tafsīr al-Sha'rāwī: al-khawāṭir*. Maṭābī' Akhbār.
- al-Shawkānī, Muḥammad. (1414). *Faṭḥ al-qadīr* (1st ed.). Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalim al-Ṭayyib.



- Ibn 'Aqil. (1980). *sharḥ Ibn 'Aqil 'alā Alfīyat Ibn Mālik* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd ; taḥqīq 20), Dār al-Turāth, wa-Dār Miṣr lil-Ṭibā'ah.
- 'Alī Jābir al-Manṣūrī, 'Alī Jābir. (2002). *al-dalālah al-zamanīyah fi al-Jamal al-'Arabīyah* (1st ed.). al-Dār al-'Ilmīyah al-Dawlīyah.
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1997). *al-Ṣāḥibī fi fiqh al-lughah al-'Arabīyah wa-masā'iluhā wa-sunan al-'Arab fi kalāmihā* (Aḥmad Ḥasan bsyj, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Qurṭubī. (1964). *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān : tafsīr al-Qurṭubī* (Aḥmad al-Baraddūnī, wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, taḥqīq ; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- Al-Qaisi, I. N. S. . (2018). Verbal alternation and its Semantic Effect on Similar Verses in the Holy Quran :Past verbs as a model. *Journal of Arts*, 1(6), 35–70. <https://doi.org/10.35696/v1i6.493>.
- Lisān al-'Arab, Ibn manzūr, Muḥammad. (1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn Mālik. (1990). *sharḥ al-Tas'hīl* ('Abd al-Raḥmān al-Sayyid, wa-Muḥammad Badawī al-Makhtūn, taḥqīq; 1st ed.). Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd. (N. D). *al-Muqtaḍab* (Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Uḍaymah, taḥqīq; N. D). 'Ālam al-Kutub.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm. (1992). *Iḥyā' al-naḥw* (2nd ed.). Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr.
- al-Munāwī, Muḥammad 'bdāl'wf. (1410). *al-Tawfīq 'alā muḥimmāt al-ta'arīf* (Muḥammad Raḍwān al-Dāyah, taḥqīq; 1st ed.), Dār al-Fikr al-mu'āshir.
- Nūr al-Dīn, 'Iṣām. (1984). *al-fī' wa-al-zaman* (1st ed.). al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah.
- al-Hāshimī, al-Sayyid Aḥmad. (N. D). *al-qawā'id al-asāsīyah lil-lughah al-'Arabīyah*, Dār al-Kutub al-'Ālamīyah.
- al-Hatārī, 'Abd Allāh. (2006). Taḥawwulāt al-af'āl fi al-siyāq al-Qur'ānī wa-atharuhā al-balāghī. *Majallat al-Dirāsāt al-ijtimā'iyah*, (22), 153-205.
- Hindāwī, 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Yūsuf. (2008). *al-'jāz al-ṣarfī fi al-Qur'ān al-Karīm*, al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
- al-Wazīr, Muḥammad Rajab Muḥammad. (1998). al-dalālah al-zamanīyah li-sīghat al-mādī fi al-'Arabīyah. *Majallat 'ulūm al-lughah*, 1(2), 97-187.
- Ibn Ya'īsh. (N. D). *sharḥ al-Mufaṣṣal* (Mashyakhat al-Azhar, taḥqīq). Idārat al-Ṭibā'ah al-Munīriyah.
- Yūsuf, As'ad Rizq. (2011). *abniyat al-fī' fi Maqāmāt al-Ḥarīrī : dirāsah fi Dalālat al-abniyah al-ṣarfīyah* [Risālat mājjistūr ghayr manshūrah]. Jāmi'at al-Baṣrah.





Examples of Classical Arabic Words in the Dialect of Shahrān al-Ar'eda

Muna Mohammed Saeed Al Nasser al-Shahrāni*

manaer134@hotmail.com**Abstract:**

This research aims to clarify certain eloquent words in the dialect of Shahrān al-Ar'eda and explore their connection to classical Arabic by referencing ancient dictionaries such as *Lisan al-Arab* by Ibn Manzur, *Miqayis al-Lughah* by Ibn Faris, and *Taj al-Arus* by al-Zubaidi. It provides extensive evidence and examples, employing a historical approach that describes the words in the dialect, examines their usage, and compares them with their classical counterparts found in these dictionaries. The study also investigates the historical and genealogical background of Shahrān al-Ar'eda, detailing the tribe's branches, locations, and prevalent dialectal phenomena to establish connections with the dialect. The research is organized into an introduction, a preface, and two main sections. The preface discusses the concept of classical Arabic, the nature of dialects, and their interrelationship. The first section provides an overview of the Shahrān al-Ar'eda tribe and its linguistic features, while the second section presents examples of eloquent words in the dialect and traces their origins in ancient dictionaries. The study concludes that the Shahrān dialect has roots in classical Arabic, with selected words aligning with those documented in historical language sources.

Keywords: Classical Arabic, Dialect, Genealogies, Dialectal Phenomena.

* PhD Scholar in Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, College of Arts and Humanities, King Khalid University. A Lecturer at the Applied College in Khamis Mushayt, Saudi Arabia.

Cite this article as: al-Shahrāni, Muna Mohammed Saeed Al Nasser. (2024). Examples of Classical Arabic Words in the Dialect of Shahrān al-Ar'eda, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 510-529.

© 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.



نماذج من الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة

*
منى محمد سعيد آل ناصر الشهراني
manaer134@hotmail.com

الملخص:

يسعى البحث إلى بيان بعض الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة، وبيان علاقة هذه الألفاظ بالفصحى من خلال التنقيب عنها في معاجم العربية القديمة كمعجم لسان العرب لابن منظور، ومقاييس اللغة لابن فارس، وتاج العروس للزبيدي، وإيراد ما أمكن من شواهد وأمثلة، وقد اتبع المنهج التاريخي من خلال وصف المفردة في اللهجة واستعمالاتها والاستدلال عليها، والبحث عن موافقتها للفصحى في معاجم اللغة القديمة الأنفة الذكر، وتتبع تاريخ شهران العريضة محل دراسة اللهجة في كتب الأنساب والتاريخ القديمة ومواقعهم، وفروعهم، والظواهر اللهجية السائدة في القبيلة؛ لارتباط ذلك باللهجة، وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وتمهيد، وقسمين، ركز التمهيد على مفهوم العربية الفصحى واللهجة والعلاقة بينها. وتناول القسم الأول نبذة موجزة عن قبيلة شهران العريضة، والظواهر اللهجية فيها. ثم تطرق القسم الثاني: نماذج من الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة، وأصولها في المعاجم القديمة. وقد توصل البحث إلى أن لهجة شهران لها أصول في العربية الفصحى. وأن هذه الألفاظ المختارة من لهجة شهران العريضة توافق الفصحى الوارد في المعاجم القديمة.

الكلمات المفتاحية: العربية الفصحى، اللهجة، الأنساب، الظواهر اللهجية.

* طالبة دكتوراه في اللغويات - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد. ومحاضر في الكلية التطبيقية بخميس مشيط - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهراني، منى محمد سعيد آل ناصر. (2024). نماذج من الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة، الآداب
للدراستات اللغوية والأدبية، 6(4): 510-529.

© 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:

قال -تعالى:- ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]؛ من هذا الخطاب القرآني الكريم لهذا الخلق العظيم الذي عبّر عنه المولى -عزّ وجلّ- بالشعوب والقبايل ندرك حقيقة تعدد أجناس البشر، وفصائلهم، واختلاف ألوانهم وألسنتهم، فقد جاء التعبير القرآني صراحة بلفظة (القبايل)؛ للإشارة إلى حتمية هذا التعدد، والاختلاف بين البشر، ومن جملة الاختلاف: تعدد الألسنة المشار إليه في الكتاب العزيز: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: 22].

إن سكان الأرض وشعوبها قبائل متعددة، وتختلف الألسنة تبعاً لهذا التنوع، والمملكة العربية السعودية أحد هذه الأنحاء التي تضمّ قبائل عدة، لغتها واحدة، ولهجاتها شتى، وتتنوع القبائل في المملكة العربية السعودية، وتتعدد لهجاتها تبعاً لنواحيها، (شمالاً وجنوباً شرقاً وغرباً)، وسنفرد بالدراسة من هذه النواحي لهجة إحدى أكبر قبائل جنوب المملكة العربية السعودية وهي قبيلة شهران العريضة، وعلاقتها بالفصحى من خلال تتبع مفردات من اللهجة في أصول المعاجم العربية القديمة.

وتكمن أهمية الموضوع في الآتي:

- توثيق العلاقة بين الفصحى ولهجة شهران العريضة جنوب المملكة العربية السعودية.
- التنقيب في معاجم الفصحى عن موروثنا اللغوي من خلال لهجة شهران العريضة.
- وسيحاول البحث الإجابة عن الآتي:
- هل تضم لهجة شهران العريضة مفردات عربية فصيحة؟
- هل توافق الألفاظ المختارة من لهجة شهران العريضة الفصحى الوارد في معاجم العربية القديمة؟ ويهدف البحث إلى:
- توثيق العلاقة بين الفصحى ولهجة شهران العريضة من خلال البحث عن أصول اللهجة في معاجم اللغة القديمة.
- التركيز على المفردات الفصيحة غير الشائعة في لهجة شهران العريضة.
- التأكيد على فصاحة الألفاظ في لهجات جنوب المملكة العربية السعودية ومنها لهجة شهران العريضة.

وقد اتبعت الدراسة المنهج التاريخي، من خلال وصف المفردة في اللهجة واستعمالاتها، والاستدلال عليها، والبحث عن موافقتها للفصحى من خلال معاجم اللغة القديمة، وتتبع تاريخ شهران العريضة محل



دراسة اللهجة في كتب الأنساب والتاريخ القديمة ومواقعهم وفروعهم والظواهر اللهجية السائدة في القبيلة: لعلاقتها المباشرة بدراسة اللهجة.

وتتعدد الدراسات التي تهتم باللهجات والفصح، ومن أهم الدراسات ذات الصلة بالبحث ما يلي: دراسة (نماذج من لهجة سروات عسير وأصولها في بعض المصادر والمعاجم العربية) للباحث التاريخي أ.د. غيثان بن علي بن جريس، دراسة منشورة في كتاب: القول المكتوب في تاريخ الجنوب لغيثان بن جريس، الرياض، مطابع الحميضي، ط1، 1435هـ-2020م، وقد جاءت فكرة هذه الدراسة وهيكلها من هذا البحث، وإن كانت لا توازيه في المضمون؛ فدراسته جزء من كتاب تاريخي كبير شملت لهجة سروات عسير عامة بما فيها الألفاظ الشائعة وغيرها، في حين أن دراستنا اقتصرنا على الألفاظ غير الشائعة في لهجة قبيلة شهران العريضة خاصة، بصورة تخالف تلك الدراسة.

وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وتمهيد وقسمين وخاتمة، وبيانها كما يلي:

التمهيد: مفهوم العربية الفصحى واللهجة والعلاقة بينهما.

القسم الأول: نبذة موجزة عن قبيلة شهران العريضة، والظواهر اللهجية فيها.

القسم الثاني: نماذج من الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة، وأصولها في المعاجم القديمة.

الخاتمة والتوصيات.

تمهيد:

يجدر بنا قبل الحديث عن فصاحة الألفاظ في قبيلة شهران العريضة في جنوب المملكة العربية

السعودية أن نرجع على العربية الفصحى واللهجة والعلاقة بينهما.

فاللهجة جزء من اللغة، ونحن العرب عامة نتحدث اللغة العربية باللهجات شتى، والعربية الفصحى

التي نعنيها هنا هي العربية الفصحى الموافقة لكلام العرب، والمأثور عنهم، وقد حفظت معاجم العربية ودوّنت

معظم هذا الفصحى العربي.

واللهجة بالنسبة للغة فرع عن أصل، فهي فرع عن اللغة، وهي جَزْءُ الكلام، والفتح أعلى، ويقال:

فلان فصيح اللّهجة واللّهجة، وهي لغته التي جُبِلَ عليها؛ فاعتادها، ونشأ عليها، ويعبر عن اللّهجة باللسان

(ابن منظور، د.ت: 359/2).

والعلاقة بين اللغة واللهجة هي كالعلاقة بين العام والخاص، وبيئة اللهجة جزء من بيئة أوسع

وأشمل تضم عدة لهجات، واللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي: مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي

إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة (أنيس، 1992، ص 16)، (الراجحي،

1996م، ص 37)، والبيئة المختارة في هذه الدراسة هي جزء من بيئة أعم هي المملكة العربية السعودية،

وتشغل شهران العريضة الجزء الجنوبي منها؛ ونظرًا لأهمية شهران وتاريخها في الجزيرة العربية الممتد من العصر الجاهلي حتى اليوم؛ ولأن اللهجة محل الدراسة تخص هذه القبيلة، فيحسن بنا بداية التعريف بشهران، وتاريخها، وموقعها من عسير، والظواهر اللهجية السائدة فيها.

القسم الأول: قبيلة شهران العريضة والظواهر اللهجية فيها

قبيلة شهران العريضة:

أولاً: التسمية بشهران العريضة

التسمية بشهران العريضة ليست وليدة العصر كما يُظنّ، بل هي تسمية قديمة، وردت في معاجم اللغة، وكتب الأنساب القديمة.

فالشهرة في المعجم هي: وضوح الأمر، والشَّهر: القمر، وسُيِّ بذلك؛ لشهرته، وظهوره، وشَهْران: قبيلة (ابن فارس، 1979: 222/3) وشَهْران: أبو قبيلة من خثعم (ابن منظور، د.ت: 433/4)، وهم بنو شهران بن حلف بن خثعم، ومن أكثر قبائل عسير بالسعودية عددًا، وأوسعها ديارًا (الوائلي، 2009: 994/3) وبنو شهران بطن من خثعم، قال أبو عبيد: وفي ناهش وشهران الشرف والعدد، قال البيهقي: ومنهم ذو الأنف الذي قاد خيل خثعم إلى رسول الله ﷺ (البغدادي، د.ت، ص 364)، ويعود نسب ناهس وشهران إلى عَقرِس، وإلهما العدد، والشرف من خثعم (الزركلي، 2002: 230/5، 87-88).

وتدعى شهران العريضة لامتدادها، وكثرة فروعها (الجالس، 1981، ص 418، 419)، ووردت التسمية بشهران العريضة -أيضًا- في شعر الأوائل، ومنها قول عامر بن الطفيل (1979، ص 91)، (الديوان، 2005):

جَاؤُوا بِشَهْرَانَ الْعَرِيضَةَ كُلِّهَا وَأَكْلِيهَا مِيلَادَ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ

وقد جاء التوكيد بـ(كلها) في البيت إشارة لكثرة أفراد هذه القبيلة العريضة، واتساع امتدادها.

ثانيًا: فروع قبيلة شهران العريضة

واحد شهران هو (شهرانيّ)، وتدعى شهران العريضة؛ لكثرة فروعها، ومنهم (الجالس، 1981، ص

418، 419):

1- بنو واهب 2- بنو مُنَيَّه 3- ناهس

4- بنو قحافة 5- بنو بجاد 6- آل رشيد

7- آل سرحان 8- بنو شيبه (أهل المسقى) 9- بنو مالك

10- القراعين (أهل القرعاء) 11- راشة (إراشة) 12- آل ينفع

13- بنو جابرة 14- آل العُمر 15- الرّمثين

16- معاوية 17- بنو سلول 18- المحلّف

19-آل غمار 20-آل نحاس 21-آل قعود

ومن قبائل شهران العريضة التي أسقطها المؤلف -ربما سهوًا، أو عن غير هدى- قبيلة (كود شهران)، وهي قبيلة كبيرة يقترن اسمها بشهران العريضة، وهي ذات تاريخ عريق، وقد ورد ذكرها في كتب الأنساب القديمة (ابن الكلبي، 2011: 254/2) ومقرها -حاليًا- مركز تَنْدَحَة، وهو أحد المراكز التابعة لخميس مشيط، ومقرّ رئيس لشهران العريضة (تندحة شهران)، ويقطنه من قبائل شهران: كود، وناهس، والتسمية بَتَنْدَحَة، ليست حديثة كما يظن بعضنا، بل هي تسمية قديمة؛ فقد ورد ذكرها في صفة جزيرة العرب للهمداني باسم (تَنْدَحَة)، وما زالت بهذا الاسم إلى يومنا هذا، وورد ذكرها في أعقاب جرش، وأحوازها، يقول الهمداني: وتَنْدَحَة هي العين من أودية جرش، وفيها أعناب، وآبار، وساكنه بنو أسامة من الأزد، ويعقب ذلك بقوله: ورأيت بعضهم ينجذب إلى شهران العريضة (الهمداني، 1990، ص 229-230).

ثالثًا: مواطن قبيلة شهران العريضة

تنتشر فروع قبائل شهران في خميس مشيط، وما جاورها، وتعدّ محافظة خميس مشيط المركز الأمّ لهذه القبيلة، ويطلق عليها خميس شهران، وتعدّ بيشة مركزًا رئيسًا لهذه القبيلة، وتنتشر فروعهم أيضًا في مدينة أمها، وتعدّ مراكز تمنية والقرعاء مقرًا رئيسًا لأفراد هذه القبيلة، بل تمتدّ فروعهم إلى مناطق الخليج؛ فتجد لهم فروعًا في قطر، ومن هذا التمدد والانتشار الواسع؛ ندرك التسمية بشهران العريضة. وشهران في سراة بيشة، وترج، وتباله فيما بين جرش، وأول سراة الأزد، وقد ورد ذكرها منذ القدم في الشعر، قال هبيرة بن عمرو بن جرثومة النهدي (الهمداني، 1990، ص 88، 230):

وكندة تهذي بالوعيد ومذحج وشهران من أهل الحجاز وواهب

وأما عن مواقعهم -الآن- فمن بيشة شمالًا إلى أعالي أوديتها في الجنوب حيث بلاد قحطان، في سفوح سراة عسير على ضفاف وادي شهران، وقاعدتهم خميس مشيط، يحدهم شرقًا تليلث، وجنوبًا بلاد قحطان، وغربًا عسير ورجال الحَجْر (الجاسر، 1981، ص 419).

الظواهر اللفظية في لهجة شهران العريضة:

من أهم ما يميز لهجة شهران العريضة: أنّ أفراد هذه القبيلة يُلحِقون آخر الكلمة سينًا، وهو الغالب فيها، ويشيع عند قبائل بني رشيد، وناهس، وكود، وبني واهب، ويُلحِق بعضهم آخر الكلمة سينًا: كقبائل آل ينفع، والقراعين، وتسمى الظاهرة الأولى في اللهجة الكسكسة، وهي: قلب كاف المؤنث سينًا، فيقولون في (أبوك) و(أمك): (أبوس)، و(أمس)، وفي حديث معاوية: "تياسروا عن كسكسة بكر"، وتسمى الثانية الكشكشة، وهي قلب كاف المؤنث سينًا (تيمور باشا، 2017، ص 39-40)؛ فيقولون: (عليش)، و(منش)، ومنه (أنيس، 1992، ص 280):

(فعيناش عينها وجيدش جيدها)

كما تتضمن لهجة شهران العريضة بعضاً من مفردات العجعة، وهي "إبدال الجيم من الياء" (تيمور باشا، 2017، ص 9)، لكنها لا تغلب في لهجتهم؛ فنسمع -ولا سيما على لسان كبار السن- مفردات للعجعة نحو قولهم في يتيم: جتيم، وفي يهودي: جهودي، ومسيّد في مسجد، وقد سُمعت مثل هذه المفردات أيضاً في لهجة قحطان.

ويميل قليل من أفراد هذه القبيلة للسرعة في الحديث، وسرعة النطق تختلف من فرع لآخر؛ فأهل الكشكشة -مثلاً- أسرع نطقاً من غيرهم، ويميل الشهرانيون للأصوات المفخمة، والمجهورة، والشديدة، وقد نسب أنيس الصفة الأخيرة لقبيلة خثعم، وأسهب في الحديث عن مثل هذه الظواهر في اللهجات (أنيس، 1992، ص 105-133)

القسم الثاني: نماذج لبعض الألفاظ الفصيحة في لهجة شهران العريضة

اعتمدت الباحثة في اختيار هذه النماذج على المفردات التي ربما يجهلها كثير ممن لا ينتسبون لهذه القبيلة، فما سُمع من لهجة هذه القبيلة دُونَ ممن ينتمون لهذه القبيلة، سواء أكان من معرفة الباحثة الذاتية بلهجتها، أم من أسرتها، ومن حولهم من الأقارب، والمعارف، أم ممن ينتمون لهذه القبيلة على منصات التواصل الاجتماعي أثناء حديثهم اليومي. وسرد ذكرها مرتبة ترتيباً ألفبائياً:

أجهمى: يرد في اللهجة أجهمى الغيم، أي ذهب وانكشف، ويقال عند الخوف من تراكم الغيم، وتوقع هطول المطر الغزير: "الله يجهمينا"؛ رغبة في انكشاف الغيم، وقد ورد في لسان العرب أن العرب تقول: أجهت السماء: انكشفت، وانقشع عنها الغيم، وأجهى الرجل: ظهر، وبرز (ابن منظور، د.ت: 14/156).

أشوى: تقال في اللهجة بمعنى: أهون، وهي مفردة فصيحة؛ إذ وردت بهذا المعنى في معاجم اللغة، فورد في لسان العرب ومقاييس اللغة أن الشوى: الهين من الأمر، والشوى: هو الشيء اليسير الهين، ويقال: كل شيء شوى، أي: هين (ابن منظور، د.ت: 14/447-448، ابن فارس، 1979: 3/224).

أنكرو وأنكرهم: وتعني: جهلهم، وأثاروا استغرابه، وأكثر ما تقال للرضيع الذي لم يعتد على غير أهله؛ فيتمعر وجهه، ويبدأ في البكاء، وهي صحيحة فصيحة، فقد ورد في لسان العرب: ونكّر الأمر نكيراً وأنكره إنكاراً ونكراً: جهله، وفي التنزيل العزيز: ﴿نَكَرَهُمْ وَأَوَّحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ [هود: 70]، وأنكرته، واستنكرته، وتناكره جميعهم ك(نكره) (ابن منظور، د.ت: 5/233).

بزاه، بيّزى، بزاية: بمعنى، رعاه، يراعه، رعاية، وأكثر ما تقال للرضيع، وقد تقال للكبار على سبيل التهكم، فنسمع -كثيراً- في اللهجة قولهم: "أبزاه مثل الورع"، وقد وردت بمعنى الإرضاع، والإبزاء في تاج العروس بمعنى الإرضاع، وهذا بزّي أي رضيعي (الزبيدي، 2001: 37/172).

بطَّه، بطَّيته: ضربته، وتدور اللفظة حول الإيذاء عامة، ومن معانيها في لسان العرب: بطَّ الجرح، وغيره يُبْطُّه بطًّا إذا شقَّه، وبططت القرحة: شققته، والبطُّ: شق الدم، والخراج، ونحوهما (ابن منظور، د.ت: 261/7).

بَلَطَّته: أجهده في العمل، وبالعامية ترادف: كرفَّته، وورد في لسان العرب: بالط في أموره: بالغ، وبالط السابح: اجتهد، والمبالطة: المجاهدة، يقال: نزل فبالطه، أي: جاهده، ويقال: تبالطوا بالسيوف إذا تجالدوا بها، وبَلَطَ الرجل تبليطاً إذا أعيى في المشي (ابن منظور، د.ت: 265/7).

تَرَحَّرَ: عمل الشيء ببطء شديد، وتدور معانيه في لسان العرب حول البطء والشدة، فالرَّحِير: إخراج الصوت، أو النفس بأنين عند عمل، أو شدة، ويقال للمرأة إذا ولدت ولدًا: زَحَرَتْ به، ويتزحر بماله شحًّا: كأنه يئن، ويتشدد (ابن منظور، د.ت: 319/4).

تَمَامَه: وهي الاجتماع في بيت المولود له؛ لتناول الطعام، وما عُقِّ به للمولود، وقد وردت في لسان العرب ضمن هذا السياق: وُلِدَ المولود؛ لِمَتمام وتِمَام، والمُتَمِّم الذي يطعم اللحم المساكين، والأيسار، وتَمَّمهم: أطعمهم نصيب قِدحه (ابن منظور، د.ت: 68-71/12).

تَنَدَّرُ، أُنْدَرُ: تطلع، وتظهر، ويقال في اللهجة: (والله لأندرها من ظهرك)، أي: أُخْرِجُها، وأظهرها على سبيل الوعيد، وهي فصيحة صحيحة، ووردت بهذا المعنى في معاجم اللغة، يقال: نَدَّرت الشجرة أي ظهرت حُوصَتَها، ونذر النبات يَنْدُرُ: خرج الورق من أعراضه، ونَدَرَ الشيء يَنْدُرُ نُدُورًا: سقط فظهر (ابن منظور، د.ت: 199-200/5، الزبيدي، 2001: 193-194).

تَلَمَّ: يقال تلمت وجهه: إذا ضربته، أو شققته، ويرد بمعنى الكسر في بعض الشيء، لا كُلَّه، وهو الوارد في معاجم اللغة، فقد ورد في لسان العرب والمقاييس أن تَلَمَّ الإناء: كسر حرفه، ومنه: انتلم الحائط، وتلَّم، والتلم: تشرُّم يقع في طرف الشيء، وقد يُسَمَّى الخلل، وإناء مُنْتَلَم، ومُتْتَلَم (ابن منظور، د.ت: 78/12، ابن فارس، 1979: 384/1). يقول ابن المقفع في الصغير يصير كبيرًا: "فإنه من استصغر الصغير أوشك أن يجمع إليه صغيرًا وصغيرًا، فإذا الصغير كبير، وإنما هي تَلَمَّ يثلما العجز والتضييع، فإذا لم تُسد أوشكت أن تتفجر بما لا يطاق" (ابن المقفع، 1999، ص 28).

ثولاء: وتنعت بها الغبية، ولم ترد في المعجم بمعنى الغباء، بل وردت بمعنى الحمق، والجنون، وقد ورد في لسان العرب والمقاييس: تيس أثول، وشاة ثولاء وربما يكون المعنى واردًا منهما (ابن منظور، د.ت: 95/11، ابن فارس، 1979: 396/1).

ثَيْلٌ: الثَيْلُ: العشب، وورد في مقاييس اللغة: الثَيْلُ: نبات يشبك بعضه بعضًا (ابن منظور، د.ت: 397/1).

جَبَّهٌ: وتعني: رَدَّه عن أمر ما، وأعرض عنه، وقد ورد هذا المعنى في لسان العرب: جَبَّهَ الرجل يَجْبُهُهُ جَبَّهًا: رَدَّه عن حاجته، واستقبله بما يكره (ابن منظور، د.ت: 483/13).

جَلْفَى: يقال للمرأة القوية جسديًا: جَلْفَى، وللرجل جَلْفٌ، وينعت بها الرجل والمرأة ذوا الطباع الحادة، والتعامل القاسي؛ فيقال: جَلْفٌ، جلفى، وتدور معانيها في لسان العرب حول الشدة، فيقال للسنة الشديدة التي تضرّ الأموال: جالفة، والجَلْفُ: الجافي في خَلْقِه، وخُلْقِه (ابن منظور، د.ت: 31/9)، والمعنى الأخير هو الوارد في اللهجة.

جَلَّه، جَلَّيته بالتضعيف: أي: زجرته، وخاصمته، وهي مفردة فصيحة، وقد جاءت في لسان العرب بالتخفيف، يقال: جَلَّه الرجل جَلَّهًا: رَدَّه عن أمر شديد (ابن منظور، د.ت: 485/2).

حَطَّيْتُ، حَطَّيْتُها: بمعنى: وضعت، ضغها، وقد وردت بهذا المعنى في لسان العرب، فالحَطُّ: الوضع (ابن منظور، د.ت: 272/7).

ووردت في قول امرئ القيس:

كجلمود صخر حَطَّه السيل من عل (امرؤ القيس، 2004، ص 119).

حَظِيَّتُه، حَظِيَّتُها يقال: حظيته في صغره، أي اعتنيت به، ولازمته، وكان هذا الصغير ذا مكانة عند المحظي، وفلانة حَظِيَّتٌ بهذه الصغيرة، وقد ورد في لسان العرب: الحُظوة والحِظوة والحِظَّة: المكانة والمنزلة، وقد حظي عنده يحظى حظوة، ورجل حَظِيٌّ إذا كان ذا حظوة، ومنزلة (ابن منظور، د.ت: 185/14).

حَمْسٌ: يقال رجل: حَمْسٌ، وامرأة حَمْسَةٌ بالوقف على الهاء، وتقال للشخص الذي يبدو عليه الضيق، والخصمة، وهي فصيحة صحيحة، وتدور معانيها في المعجم حول هذا المعنى: حَمِسَ الشَّرُّ: اشتدَّ، واحتمس الديكان، واحتمس القرنان، واقتتلا، والحماسة: المنع والمحاربة، وتَحَامَسَ القوم تحامسًا: تشادوا، والحاميس: التنور (ابن منظور، د.ت: 57/6، ابن فارس، 1979: 104/2).

حَنْدِرٌ، حَنْدِيرِي: للمؤنث: بمعنى انظُر، انظري، وتدور معانيها في لسان العرب حول النظر، والتحديق: حندر، والجندير، والجنديرة، والحندور كله: الحدقة، ومنه قولهم: جعلني على حُنْدُرِ عينه، وإنه لَحُنَادِرِ العين، أي: حديد النظر، قال الفراء: يقال: جعلته على جنديرة عيني، وحُنْدُورَةٌ عيني إذا جعلته نصب عينك (ابن منظور، د.ت: 217/4).

حوق: بمعنى الكنس، ويقولون: حُقَّتَه بمعنى: كنسته، وهو المعنى الوارد في لسان العرب والمقاييس، يقال: حاق البيت يحوقه حوقًا: كَنَسَه، والمِحْوَقَةُ: المكنسة، والحَوْقُ: الكنس (ابن منظور، د.ت: 71/10، ابن فارس، 1979: 121/2).

حَيًّا: ويراد به المطر، وهي مفردة فصيحة، وردت في المعجم بهذا المعنى، والحَيَّا مقصور بمعنى المطر، وحَيَّاهم الله بِحَيًّا، أي: أغاثهم، وقد جاء الحيا الذي هو المطر ممدودًا، وفي حديث عمر -رضي الله عنه-: "لا آكل السمين



حتى يحيا الناس من أول ما يحيون"، أي: حتى يُمطّروا (ابن منظور، د.ت: 215/14، ابن فارس، 1979: 122/2).

حَيْدٌ: وتعني في اللهجة الحجر، والحَيْدُ في لسان العرب والمقاييس: كل نتوء في الجبل، والجمع حُيود، يقال: جبل ذو حيوود، والحيدان: ما حاد من الحصى (ابن منظور، د.ت: 159-158/3، ابن فارس، 1979: 123/2).

خبزت، والأكثر نطقها بالألف أخبزت، وترد على لسان كبار السن بهذا اللفظ (أخبزت): وتعني: سكنت، وهدأت، وورد في لسان العرب: انخبز المكان: انخفض، واطمأن (ابن منظور، د.ت: 344/5).
خزّر: الخَزْرَة: هي النظر بازدياء، وتدور معانيها في المعجم حول النظر، وورد في لسان العرب والمقاييس أن الخَزْرَ بالتحريك: كسر العين بصرها خِلْقَةً، وقيل: هو ضيق العين، وصغرها، ويقال: هو أن ينظر الإنسان بمؤخرها، وتخازر: نظر بمؤخر عينه، وتخازر الرجل ضَيَّقَ جفنه؛ لِيُحَدِّدَ النظر (ابن منظور، د.ت: 236/4، ابن فارس، 1979: 180/2)، فجميع المعاني الواردة تدور حول تضيق العين، وحدة النظر، ومن يخزر يحد النظر، ويضيق عينه.

خَمٌّ، خُمَّةٌ وخميم: خَمٌّ: فسد، والخُمَّةُ والخميم: ضد النظيفة، وينعت بها المرأة التي لا تهتم بنظافة منزلها، وتدير شؤونها، وقد ورد في لسان العرب: خَمَّ اللحم يَخُمُّ: أنتن، أو تغيرت رائحته، ولحم خام، أي: مُنتن، وإذا خبت ربح السقاء؛ فأفسد اللبن قيل: أحمَّ اللبن، وخُمَّان البيت رديء متاعه (ابن منظور، د.ت: 191-190/12).

داج، دَوَاج، داجة: وتعني: الذي يخرج كثيراً، ولا يمكث في بيته إلا قليلاً، وورد في لسان العرب: وإنما قيل له: داج؛ لأنهم يدجون على الأرض، أي: يدبّون، ويسعون، وأصل الداجة دوجة، وهي واردة بهذا الأصل في اللهجة، فيقال: دُوَجَهَ لكثير الخروج، وهي كمثّل حاجة التي أصلها حوجة (ابن منظور، د.ت: 263/2-264).

دِخْلَةٌ: يقال في اللهجة: ما خليت دِخْلَهُ، ويُعبّر به عن الزاوية، والقرنة، ويرد في اللهجة؛ للدلالة على كثرة جولات الشخص، وصولاته، وورد هذا المعنى في لسان العرب والمقاييس، فالدّحل: مدخل في عرض خشب البئر في أسفلها، ونحو ذلك من الموارد، والمناهل، ويقال: رُبَّ بيت من بيوت الأعراب يجعل له دِخْلًا، تدخل فيه المرأة إذا دخل عليهم داخل، ويقال: بئر دحول: ذات تلجُف، والتلجُف: التحفر (ابن منظور، د.ت: 237/11، ابن فارس، 1979: 332/2).

دَلَقُ: سَكَبٌ، وَمَدْلُوقٌ: مَسْكُوبٌ، وَيُقَالُ: اِنْدَلَقَ الشَّيْءُ، أَي: سَكَبَ عَلَى الْأَرْضِ، وَتَعْنِي فِي لِسَانِ الْعَرَبِ: خُرُوجَ الشَّيْءِ مِنْ مَخْرَجِهِ سَرِيعًا، وَيُقَالُ: بَيْنَا كُنَّا آمِنِينَ؛ إِذْ دَلَقَ عَلَيْهِمُ السَّيْلُ، وَطَعْنَهُ؛ فَانْدَلَقَتْ أَقْتَابُ بَطْنِهِ: خَرَجَتْ أَمْعَاؤُهُ (ابن منظور، د.ت: 103-102/10).

ذَعَفٌ وَمَا يَشْتَقُّ مِنْهَا نَحْوُ: اِنْدَعَفَ، مَنْدَعَفٌ: وَتَدَوَّرَ حَوْلَ مَعَانِي الْغَضَبِ، وَالشَّحْنَاءِ، وَالْخِصَامِ، وَالدَّعَافِ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ وَالْمَقَائِيسِ: سَمَّ سَاعَةً، وَسَمَّ ذَعَافًا: قَاتِلًا، قَالَتْ دُرَّةُ بِنْتُ أَبِي لَهَبٍ:

فِيهَا ذَعَافُ الْمَوْتِ، أَبْرَدُهُ
يَغْلِي بِهِمْ وَأَحْرَهُ يَجْرِي

وَالدُّعُوفُ: الْمَرَارَاتُ (ابن منظور، د.ت: 110-109/9، ابن فارس، 1979: 355/2)، وَهُوَ الْمَعْنَى الْوَارِدُ فِي اللَّهْجَةِ.

رَضِيفَةٌ: الرِّضْفُ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ وَالْمَقَائِيسِ: الْحِجَارَةُ الَّتِي حَمَيْتْ بِالشَّمْسِ، أَوْ النَّارِ، وَالرِّضْفُ: الْحِجَارَةُ الْمَحْمَاةُ، يُوغَرُ بِهَا اللَّبْنُ، وَاحِدَتُهَا رِضْفَةٌ، وَالرِّضْفُ: اللَّبْنُ يُغْلَى بِالرِّضْفَةِ، وَالرِّضْفُ: اللَّبْنُ الْمَرِضُوفُ، وَهُوَ الَّذِي طَرِحَ فِيهِ الْحِجَارَةُ الْمَحْمَاةُ؛ لِيَذْهَبَ وَخَمَهُ، وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو: الرِّضْفُ حِجَارَةٌ، يُوقَدُ عَلَيْهَا؛ حَتَّى إِذَا صَارَتْ لَهْبًا؛ أَلْقَيْتَ فِي الْقَدْرِ مَعَ اللَّحْمِ؛ فَأَنْضَجْتَهُ، وَفِي حَدِيثٍ مَعَاذَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ: ضَرِبَهُ بِمِرْضَافَةٍ وَسَطَ رَأْسِهِ، وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّ هِنْدًا بِنْتَ عَتَبَةَ لَمَّا أَسْلَمَتْ أُرْسِلَتْ بِجَدِيدَيْنِ مَرِضُوفَيْنِ، وَلَبْنِ رَضِيفٍ (ابن منظور، د.ت: 122-121/9، ابن فارس، 1979: 401/2)، وَقَدْ وَرَدَتْ فِي اللَّهْجَةِ بِهَذَا الْمَعْنَى، وَتَدْخُلُ الرِّضْفَةُ فِي إِعْدَادِ أَشْهُرِ الْأَكْلَاتِ الشَّعْبِيَّةِ الْجَنُوبِيَّةِ، مِثْلُ: الْعَرِيكَةِ، وَالتَّصَابِيعِ، وَالْمَبِثُوثَةِ الَّتِي تَقْدُمُ لِلرِّضْفِ فِي الْمَحَافِلِ الرَّسْمِيَّةِ، وَهِيَ مِنَ الْوَجِبَاتِ الرَّئِيسَةِ فِي مَنطِقَةِ عَسِيرٍ، وَطَرِيقَةُ صِنْعِ الرِّضْفَةِ مَعْرُوفٌ مِّنْذُ عَصْرِ الْأَجْدَادِ، وَهِيَ لَا تَخْتَلِفُ عَمَّا وَرَدَ فِي الْمَعْجَمِ؛ فَيُحْمَى الْحِجْرُ عَلَى النَّارِ؛ حَتَّى يَحْمَرَ، ثُمَّ يُوَضَعُ فِي دَقِيقِ الذَّرَّةِ الْأَبْيَضِ، أَوْ الْأَسْمَرِ وَيَقْلَبُ الْحِجْرُ فِيهِ؛ حَتَّى يَتَّصِعُ بِخَارِهِ، ثُمَّ يُوَضَعُ بَعْدَ تَقْلِيْبِهِ فِي الدَّقِيقِ فِي الزَّبَدِ الْمَغْلِيِّ، وَيُوَضَعُ عَلَيْهِ اللَّبْنُ، وَمَا تَبَقِيَ مِنَ الدَّقِيقِ، وَيَنْشَأُ عَنِ ذَلِكَ تَكْتَلَاتٌ، وَقَطْعٌ فِي الزَّبَدِ، وَهِيَ مَا يَمِيزُ الرِّضْفَ.

رَغِيْدَةٌ: بِالْوَقْفِ عَلَى الْهَاءِ، وَهِيَ أَكْلَةٌ شَعْبِيَّةٌ مَعْرُوفَةٌ فِي مَنطِقَةِ عَسِيرٍ، وَتَعْمَلُ مِنَ الدَّقِيقِ، وَالْمَاءِ، وَاللَّبْنِ، وَتَقْدُمُ مَعَ السَّمْنِ، وَالْعَسَلِ، وَقَدْ وَرَدَتْ بِالتَّسْمِيَةِ نَفْسَهَا فِي اللِّسَانِ، فَالرَّغِيْدَةُ: اللَّبْنُ الْحَلِيبُ يُغْلَى، ثُمَّ يُدْرَجُ عَلَيْهِ الدَّقِيقُ؛ حَتَّى يَخْتَلِطَ، وَيُسَاطَ، وَارْغَادَ اللَّبْنِ ارْغِيْدَادًا، أَي: اخْتَلَطَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَلَمْ يَتَخَثَّرْ بَعْدَ (ابن منظور، د.ت: 180/3، ابن فارس، 1979: 417/2).

زَارِيٌّ: يُقَالُ فِي اللَّهْجَةِ لِلْمَرْأَةِ الْمَتْرُوجَةِ الَّتِي تَمَكَّتْ فِي بَيْتِ أَهْلِهَا عَلَى خِلَافٍ مَعَ زَوْجِهَا (زَارِيٌّ)، وَقَدْ وَرَدَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ: زَرَيْتُ عَلَيْهِ، زَرَيْتًا، وَزَرَايَةً: عَابَهُ وَعَاتَبَهُ، وَتَزَرَيْتُ عَلَيْهِ إِذَا عَتَبْتُ عَلَيْهِ، وَقَالَ الشَّاعِرُ:

وَإِنِّي عَلَى لَيْلِي لَزَارٍ، وَإِنِّي
عَلَى ذَاكَ فِيمَا بَيْنَنَا مَسْتَدِيمَا

أَي عَاتَبَ سَاخِطٌ غَيْرَ رَاضٍ (ابن منظور، د.ت: 356/14، ابن فارس، 1979: 52/3).

زَيْن: يقال: زينه واؤننه، وتعني: أمسكه، وخبأه، وهذا المعنى أحد معاني الزين في اللغة، فالزَيْن في لسان العرب: الممسك للأخبثين على كُرهِ (ابن منظور، د.ت: 194/13).

زَرَط: زَرَطَ في اللهجة، بمعنى: أكل متواليًا بشراهة، وورد في لسان العرب: سرت اللقمة، ووزَطَها (ابن منظور، د.ت: 307/7).

زِعْرِيَّة: يقال للمرأة حادة الطباع كثيرة الصراخ: (زِعْرِيَّة)، وورد في لسان العرب: زَعَارَةٌ بالتخفيف، وتعني في اللسان والمقاييس: شراسة، وسوء خلق، والزُّعْرُور: السَّبَّيُّ الخُلُق (ابن منظور، د.ت: 323/4)، ابن فارس، 1979: 12/3).

زَيْدًا: وتعني: علاوة عليه، أو إضافة إليه، يقال: افعل كذا وكذا؛ فيرد الآخر متعجبًا: زَيْدًا، وهي من الروابط بين الجمل، وقد تُستخدم ألفاظٌ من مشتقاتها نحو: (زَوْدٌ ويزود، تزوادة) للإشارة إلى الكذب، وجميعها فصيحة، ورد في لسان العرب: زاد الشيء يزيد زَيْدًا، وزَيْدًا، وزِيادًا ومزِيدًا، والزَيْد: الزيادة، والتزِيد في الحديث: الكذب (ابن منظور، د.ت: 199-198/3).

سَاقَتَه: وتعني: خلفه، نقول لمن يتبع فلانًا، ويمشي خلفه (يمشي في ساقته)، وقد تستخدم المفردة في الأمور المعنوية، فيقال لمن يتبع رأي فلان عن غير وعي، وإدراك: (في ساقته)، وهي مفردة فصيحة، ورد في لسان العرب: وأساقها، واستاقها؛ فأنسقت، وفي الحديث: لا تقوم الساعة؛ حتى يخرج رجل من قحطان، يسوق الناس بعصاه، وهو كناية عن استقامة الناس، وانقيادهم إليه، وفي صفة مشبه -عليه الصلاة والسلام- كان يسوق أصحابه، أي: يقدمهم، ويمشي خلفهم، ولا يدع أحدًا يمشي خلفه (ابن منظور، د.ت: 167-166/10).

سَقَر: بمعنى نَوَّر لي المكان، وهي من سفر الصبح، وأسفر: أضاء، ويدل على الانكشاف والجلاء (ابن منظور، د.ت: 369/4)، ابن فارس، 1979: 82/3).

سُطَّتَه، سُوطِي: وتأتي بمعنيين: الأول: الخلط، والثاني: الضرب بعنف، وورد المعنيان في اللسان؛ فالسوط: خلط الشيء ببعضه ببعض، ومنه سُيِّ المسواط، ومنه: ساطه سَوَطًا، وسُطَّتَه، أسوطه؛ إذا ضربته (ابن منظور، د.ت: 326-325/7).

شَرَّق: وبعضهم يقول: شَرَّقُ بإسكان الرء، وتعني: ما يعرض في الحلق من الماء، ونحوه، وقد ورد في اللسان والمقاييس أن الشَّرَّق: الغصة، والشَّرَّق بالماء، والريق ونحوهما: كالغَصَص بالطعام، وشَرَّق الرجل يَشَرِّقُ شَرِّقًا إذا ما دخل الماء حلقه؛ فشَرَّق، أي: نَشِب (ابن منظور، د.ت: 178/10)، ابن فارس، 1979: 264/3).

شَطْوَةٌ: بالوقف على الهاء، وتستخدم في اللهجة بمعنى الميلان، يُقال: رأسي في شطوه، ويقولها المرء الذي أصابه الصداع، ويشعر برأسه قد مال، ومن معاني الشط في لسان العرب: شاطئ النهر، وجانبه، والشطّ: جانب النهر، والوادي، والسنام، وكل جانب من السنام شط (ابن منظور، د.ت: 334-335).

شَتَى، يَشْتَأُه: وتعني: الكُرْه، وهي مفردة فصيحة، وردت بهذا المعنى في لسان العرب والمقاييس: فرجل مَشْتِي، وَمَشْتُو، أي: مُبْغَض، ومنه (ابن منظور، د.ت: 444/14، ابن فارس، 1979: 217/3):

ألا يا غراب البين ممّ تصيح؟ فصوتك مَشْنُوإِي قبيح

شَوَاطِي: بالتخفيف، بمعنى: النبات، أو الزرع، وشطى الزرع: أي نبت، وهي فصيحة صحيحة، وقد وردت في اللسان والمقاييس بالهمز، فالشطاء: فرخ الزرع، والنخل، وقيل هو ورق الزرع، وفي التنزيل: ﴿كَرَّعَ أَخْرَجَ شَطْأَهُ﴾ [الفتح: 29]، أي: طرفه، يقال: أشطأ الزرع؛ فهو مُشْطِي، وأشطأ الشجر بغصونه: أخرجها، وشطأ الزرع، والنخل يشطأ شطأً: أخرج شطأه (ابن منظور، د.ت: 100/1، ابن فارس، 1979: 185/3).

شَيْنٌ: قبيح، ووردت بهذا المعنى في لسان العرب، فالشين خلاف الزين، والعرب تقول: وجه فلان زَيْن، أي: حسن، ووجه فلان شين أي قبيح (ابن منظور، د.ت: 244/13).

صاخ، صيخ، يرد في اللهجة: (ما تسمع، ولا تصيخ)، (ما سمعت، ولا صاخت)؛ للتعبير عن العناد وعدم السمع، والطاعة، وورد في اللسان والمقاييس: أصاخ له، يصيخ: استمع، وأنصت لصوت، وفي حديث ساعة الجمعة: ما من دابة إلا وهي مُصِيخة، أي: مستمعة منصتة (ابن منظور، د.ت: 35/3، ابن فارس، 1979: 325/3).

صَفَّرَ: أي: خلا، وفرغ، وكثيراً ما يرد على الألسنة إذا فرغ البيت من المؤونة فراغاً تاماً؛ صَفَّرَ البيت، أي: خلا، وفرغ، وهو المعنى نفسه الوارد في حديث النبي ﷺ: "إن ربكم تبارك وتعالى حييُّ كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً" (أبو داود، د.ت: 78/2)، وورد في لسان العرب: الصَّفَرُ: مصدر قولك صَفَّرَ الشيء، أي: خلا، وأصَفَّرَ البيت: أخلاه (ابن منظور، د.ت: 462/4).

صل، صليته: أي ألحقت به الجوع، يقال في اللهجة: صلنا من الجوع، وورد في المقاييس أن أحد معاني (الصل): الداهية، ويقال: صلّهم الصلّة: إذا دهتهم الداهية (ابن فارس، 1979: 276-277).

ضَرِيٌّ: وتعني: تعود أو اعتاد، وهي مفردة فصيحة وردت بهذا المعنى في اللسان والمقاييس، يقال: ضري به، وقد ضريت بهذا الأمر، وضراه بالأمر، والضراوة: العادة، وضري الشيء بالشيء إذا اعتاده، فلا يكاد يصبر عنه، والبيت الضاري باللحم من كثرة الاعتقاد؛ حتى يبقى فيه ريحة، ويقال: لهذا الشيء ضراوة، أي: لا يكاد يصبر عنه (ابن منظور، د.ت: 482/14، ابن فارس، 1979: 397/3).

طَسَّنَ: ذَهَبَ، وهو المعنى الوارد في لسان العرب، وفي نوادر الأعراب: ما أدري أين طَسَّنَ؟ بمعنى: ذهب (ابن منظور، د.ت: 124/6).

طَمَرٌ: سقط من الأعلى، وتستخدم -أيضاً- للكناية عن الذي يتدخل فيما لا يعنيه، فيقولون: طامر في السالفة، وورد في المقاييس: طمر، بمعنى: هوى الشيء إلى أسفل، وطمار: مكان يرفع إليه الإنسان، ثم يرمى به (ابن فارس، 1979: 3/423-424).

طَيْشٌ، وطَيْاشٌ: للتعبير عن شعور الفرح، وطيش في مقاييس اللغة بمعنى الطيش، والخفة، وطاش السهم من هذا، إذا لم يصب، كأنه خف وطاش وطار (ابن فارس، 1979: 3/437).

ظَفْرٌ وظُفُورٌ: وهي أظافر اليد المعروفة، وورد في لسان العرب أن قراءة ظُفْر بالكسر شاذ غير مأنوس به؛ إذ لا يُعرف ظُفْر بالكسر (ابن منظور، د.ت: 4/517، ابن فارس، 1979: 3/465-466)، وهو يرد في اللهجة بالضم، والكسر، وإن كان الكسر أشيع في لهجة القبيلة.

عازة: أي حاجة، ويقال في الطلب: اعتربتها، أي: احتجت إليها، وقد وردت في اللسان والمقاييس بمعنى: الحاجة إلى الشيء مع عدم القدرة عليه، أعوزه الشيء إذا احتاج إليه؛ فلم يقدر عليه (ابن منظور، د.ت: 385/5، ابن فارس، 1979: 4/186).

عَمِيٌّ: يقال: عَمِيَّتَه بمعنى أعدده، وجهزته، وفي لسان العرب: عَمَا المتاع عَمَوًا، وعَمَاءَه: هيئاه، وعَمِيَّ الجيش: أصلحه وهيئاه (ابن منظور، د.ت: 15/26).

عَرَطٌ: يقال في اللهجة: عرط وجهه، أي: خمش وجهه بعنف؛ حتى يدمى، وقد ورد هذا المعنى في لسان العرب؛ فأصل العرط: الشق؛ حتى يدمى (ابن منظور، د.ت: 7/350).

عَلَزَةٌ: يقال في شهران: فلان جاته عَلَزَه، بالوقف على الهاء، ويقال -أيضاً-: عَلَزَةُ المرض، أي: بدا تعيساً غير سعيد، وقد وردت في اللسان والمقاييس بهذا المعنى؛ فالعلز: الضجر، والعلز: شبه رعدة، تأخذ المريض، والعلز: ما تبعث من الوجع شيئاً إثر شيء؛ كالحصى يدخل عليها السعال، والصداع، والعلز: القلق، والكرب، ويقال: مات فلان علزاً، أي: وجعاً قلقاً لا ينام (ابن منظور، د.ت: 5/380-381، ابن فارس، 1979: 4/123)، وهي في اللهجة بمعنى: الضجر، ويقولون: فلان جاته علزة المرض، أي: ما يلزم المرض من كآبة، وضيق.

عَمَسَ عَلِيٌّ: أي غير مزاجي للأسوأ، وضايقي، وتدور معانيها في اللسان والمقاييس حول الشدة، والضيق، يقال: أمر عَمَسَ ومُعَمَسَ، أي: شديد مظلم، ومنه قيل: أتانا بأمر معمسات، أي: ملتويات، والعَمَس كالحَمَس: وهي الشدة، والعَمَاس: الداهية، ولقد عَمَسَ يومنا عَمَاسَة (ابن منظور، د.ت: 6/147، ابن فارس، 1979: 4/142).

عُمُوحٌ: يقال للطويل عُمُوحٌ، وهي من الصفات التي يستوي فيها الذكر، والمؤنث فيقال للمرأة الطويلة: عُمُوحٌ، وقد ورد هذا المعنى في اللسان على اختلاف اشتقاق الكلمة، ووردت الكلمة بالضبط

نفسه؛ فقد ورد العَمْهَجُ، والعَوْهَجُ بمعنى، الطويلة، والعَمْهَجُ: الطويل من كل شيء، ويقال: عُنُقُ عَمْهَجٍ، وعَمْهُوجٍ (ابن منظور، د.ت: 328/2).

عِيْرَه: وتقال في الهمز، واللمز، وبعضهم ينادي بها محلّ الاسم، وورد في لسان العرب: هما يتعايبان، ويتعايران؛ فالتعاير: التسابُّ (ابن منظور، د.ت: 623/4).

عَيْئْتَه: بمعنى لقيته، وقد ورد في اللسان والمقاييس: لقيته معاينة، ولقيته عينَ عنه ومعاينة، وقيل: لقيته عينَ عنه إذا رأيته عياناً (ابن منظور، د.ت: 307/13، ابن فارس، 1979: 200/4).

غَصْبٌ: يعبّر به عن القوة، وغصبت به بالشيء، أي: رغماً عنه، وجاء في اللسان: الغصب: أخذ الشيء ظلماً، وغصبه على الشيء: قهره (ابن منظور، د.ت: 648/1).

غُمْصَه: بالوقف على الهاء، وتعني في اللهجة: الغيرة، وللمبالغة يقال: غَمَّاصٌ، ووردت في اللسان والمقاييس بمعنى الاحتقار، يقال: غَمَّصَه غَمَّصًا وَاغْتَمَّصَه: حقره، واستصغره، ولم يره شيئاً، وفي حديث مالك بن مرارة الرَّهْاوي: أنه أتى النبي -ﷺ- فقال: إني أوتيت من الجمال ما ترى؛ فما يسرنى أن أحداً يَفْضُلُنِي بِشَرًّا كِي فما فوقها، فهل ذلك من البغي؟ فقال رسول الله -ﷺ-: إنما ذلك من سَفَه الحق، وغمط الناس، وفي رواية: وغَمَّص الناس (ابن منظور، د.ت: 61/7، ابن فارس، 1979: 395/4).

فَجَمٌ للمذكر، وللمؤنث فَجَمَتْ، وتقال للصغير الذي يبكي بشدة، وينقطع عنه النَّفْسُ، وهو المعنى الوارد في اللسان والمقاييس، يقال: بكى الصبي؛ حتى فجم، أي: انقطع صوته من البكاء (ابن منظور، د.ت: 449/12، ابن فارس، 1979: 479/4).

فَرَعٌ بينهم وفَرَعَتْ: أي: فصلت بينهم في مشادتهم، وورد في لسان العرب: فَرَعٌ بين القوم، وفرّق بمعنى واحد، وفي الحديث: أن جاريتين جاءتا تشندان إلى رسول الله، ﷺ، وهو يصلي؛ فأخذتا بركبتيه، ففرع بينهما، أي: فرّق، وفي حديث علقمة: كان يفرع بين الغنم، أي: يُفرِّق (ابن منظور، د.ت: 250/8).

فَلْتٌ: يقال للرجل ذو القوة البدنية: مَفْلُوتٌ، وورد في لسان العرب: الفلْتان من التفلّت، والانفلات، يقال ذلك: للرجل الشديد الصلب (ابن منظور، د.ت: 66/2)، وسمعت هذه اللهجة -تحديدًا- ممن يقطنون ديار تمنية، وما حولها.

القابلهُ: بالوقف على الهاء، وتعني الليلة المقبلة، وتكثر على لسان كبار السنّ مع اختلاف في نطق القاف، وإبداله بحرفي التاء والزاي (تزاله)، ولفظة (القابلة) مفردة فصيحة، وردت في اللسان بهذا المعنى الدارج في اللهجة، يقال: ليلة قابِلة، والقابِلة: الليلة المقبلة، وقد وردت بهذا المعنى في قول العجاج:

وإن تَوْنِي رِكْضَةً أو عَرَسًا أَمْسَى مِنَ الْقَابِلَتَيْنِ سُدْسًا

قوله من القابلتين، يعني: الليلة التي لم تأت بعد (ابن منظور، د.ت: 439-437/11).

قَرَدٌ: القَرَدُ: العجين المقطع لدوائر، والمتكتل قبل الخلط، يقال لقطع العجين الصغيرة التي تعمل في بعض الأكلات الشعبية، مثل: المرقوق، والتصابيح: (قَرَدٌ)، وورد في اللسان والمقاييس: القرد من الشعر: المتعقد المتلبد بعضه على بعض، وسحابٌ قرد: المتقطع في أقطار السماء، يركب بعضه بعضاً، وفي حديث ابن عمرو -رضي الله عنه-: دُرِّي الدقيق، وأنا أُحَرِّكُ لك؛ لثلاً يتقَرَّدُ، أي: لثلاً يركب بعضه بعضاً (ابن منظور، د.ت: 348/3، ابن فارس، 1979: 83/5).

قَرَعْتَهُ: أي: زجرته ألا يجاوز حدوده، وورد في اللسان: فلان لا يَقْرَعُ، أي: لا يرتدع، ويقال: أقرعته، أي: كففته، ويقال: قرعني فلان بلومه؛ فما ارتفعتُ به، أي: لم أكثرِثُ به (ابن منظور، د.ت: 268-266/8).

قِطْمٌ: يقال: قِطْمَتُهُ من مكانه، أي: قطعته، وتقال -عادة- للشيء يجتذب بقوة وجهه، وورد في اللسان والمقاييس بمعنى القطع، وقِطْمُ الشيء قطعاً: قطعه، والقطع يعبر عنه بالقطم (ابن منظور، د.ت: 489/12، ابن فارس، 1979: 103/5).

كعل، كعلات: هي الشعر المدور الذي يبقى من الشعر كاملاً بعد تسريحه، ولقّه، والكعل في لسان العرب الرجيع من كل شيء حين يضعه (ابن منظور، د.ت: 588/11).

كَهَمٌ، كَهَامٌ: يقال للبطيء الذي يعمل ببطء: كَهَمٌ، وورد في اللسان والمقاييس: فرس كهام: بطيء عن الغاية، ورجل كهام وكهيم: ثقيل مسنّ (ابن منظور، د.ت: 529/12، ابن فارس، 1979: 145/5).

لَبَدٌ: ضرب بقوة، ولَبَدٌ: جمع بعضه على بعض، وورد المعنيان في المقاييس، يقال: لبد بالأرض لبوداً: إذا ضرب، ولبد: تدل على تكرر الشيء بعضه فوق بعض (ابن فارس، 1979: 229-228/5)، ويرد في اللهجة: لبدته بالملابس، أي: وضعت الملابس عليه، بعضها فوق بعض؛ اتقاء البرد.

لُولُشٌ: حركات يعبر بها عن شدة الفرح، وورد في اللسان: رجل لَشَلَش إذا كان خفيفاً (ابن منظور، د.ت: 344/6).

لِهَيْدَةٌ: بالوقف على الهاء، وهي أكلة شعبية، تشتهر في منطقة عسير: كَشْهْرَة الرغيدة، والرضيفة، وتُعمل -أيضاً- من اللبن، والطحين، وتقدم مع السمن، والعسل، ووردت في اللسان على أنها من أطعمة العرب، واللهيدة: الرخوة من العصائد، ليست بحساء؛ فِتْحَسَى، ولا غليظة؛ فِتْلَتَم (ابن منظور، د.ت: 394/3)، وهذا الوصف يطابق الطريقة المعمول به حالياً، واللهيدة -عادة- لا تكون سائلة: كالحساء، ولا ثقيلة، مثل: العصيد.

ما غري به: أي: أعلم يقيناً بهذا الأمر، وورد في لسان العرب: فسلي منه على غيرة، أي: أني عالم به (ابن منظور، د.ت: 13/5).

مَرَط: المَرَط: انتزاع الشيء بقوة، ويقال في اللهجة: امرأة مرطاء: خالية من الزينة، وقد وردت في اللسان والمقاييس بهذا المعنى؛ فالمرط: نتف الشعر، والريش، ومرط شعره يمرطه مرطا؛ فانمرط: نتفه، وامرأة مرطاء الحاجبين (ابن منظور، د.ت: 399/7، ابن فارس، 1979: 312/5).

مَيْدَه: تستخدم حرف جرّ مع مجروره، فمعنى: قلت ميده، أي: قلت له، وورد في اللسان والمقاييس: أنّ (ميد) لغة في (بيد)، وقيل معناها: (أنّ)، وفي الحديث: "أنا أفصح العرب ميّد أني من قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر" وفسره بعضهم: من أجل أني (ابن منظور، د.ت: 413/3، ابن فارس، 1979: 288/5).

نَفَرُ: النفر في اللهجة: جرح يعلو الشفتين شبه الدمامل الصغيرة، وقد ورد في اللسان والمقاييس: نَفَرَ الجرح نُفُورًا إذا ورم، ونفرت العين وغيرها من الأعضاء تَنَفَّرُ نُفُورًا: هاجت وورمت، ونَفَرَ جلده، أي: ورم، وفي حديث عمر: أن رجلاً في زمانه تخلّل بالقصب؛ فَتَفَرَ فوه، فنهى عن التخلل بالقصب (ابن منظور، د.ت: 227/4، ابن فارس، 1979: 459/5).

نَمًا: وتعني: الولد، ومنه نَمَائي: أي ولدي، وورد في اللسان والمقاييس بمعنى العزو والانتساب، يقال: نَمَيْتُهُ إلى أبيه نَمِيًا، وأنمَيْتَه: عزوته، ونسبته، وانتمى هو إليه: انتسب، ويقال: انتهى فلان إلى فلان إذا ارتفع إليه في النسب (ابن منظور، د.ت: 342/11، ابن فارس، 1979: 479/5).

نَهْرَتُهُ: بمعنى زجرته، وهو المعنى الوارد في لسان العرب؛ فالنَهْر من الانتهاز، ونَهَرَ الرجل يَنْهَرُهُ نَهْرًا وانتهَرَهُ: زجره (ابن منظور، د.ت: 239/5).

هَادَةٌ، وهَادِيَتُهُ، وهَدَاهُ: بمعنى خاصمه، وخاصمته، مخاصمة، وقد ورد في اللسان: هَدَّت الرجل، أهيدته، هَيْدًا إذا زجرته عن الشيء، وصرفته عنه، والهَيْد من قولك: هَادَنِي هَيْدًا، أي: كربي، والهَيْدَة: صوت شديد، تسمعه من سقوط ركن، أو حائط، والهَيْدُ والهَيْدُ: الصوت الغليظ (ابن منظور، د.ت: 441-432/3).

هَبْ لِي: بمعنى أعطني، وهي مفردة فصيحة، وقد وردت في الذكر الحكيم في قوله -تعالى- على لسان زكريا عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: 38]، وينطقها أفراد القبيلة موصولة بما بعدها فيقولون: (هَبلي).

هَجَفُ: يقال للطويل الضخم ذي الأكتاف العريضة: هَجَفُ، وامرأة هَجَفَاء، أي: طويلة ضخمة، وقد وردت بهذا المعنى في اللسان؛ فالهجف: الطويل الضخم (ابن منظور، د.ت: 344/9).

وَحَرٌ: سُمِعَ في اللهجة: "فلان في فمه وَحَرٌ"، وسمع أيضًا: "كأنه مائل وَحَرٌ" كناية عن الغضب، وسمعت -أيضًا- في قحطان على لسان كبار السن كثيرًا، وهي بالمعنى نفسه- في لسان العرب، فالوحر: للدلالة على الغيظ والحقد، وبلايل الصدور، ووساوسه، وقيل: العداوة، ويقال: إن أصل هذا من الدويبة التي يقال لها الوحرة، شبهت العداوة والغل بها (ابن منظور، د.ت: 281/5).

وَزَع: بمعنى طفل، والجمع: وِزَعان ووراعين، وهي مفردة فصيحة، وردت في اللسان بالمعنى نفسه: فالورع: الصغير الضعيف الذي لا غناء عنده، يقال: إنما مال فلان أوراغ، أي: صغار، وقيل: هو الصغير الضعيف من المال، وغيره، والجمع أوراغ (ابن منظور، د.ت: 388/8).

وَعْدَان: وتقال للأطفال في موضع الشفقة بهم، والوعد في اللسان: الصبي، والوعد: خادم القوم، والوعد: الخفيف الأحمق الضعيف العقل، وقيل: الضعيف في بدنه، ويقال: فلان من أوغاد القوم، ومن وغان القوم أي من ضعفاءهم (ابن منظور، د.ت: 464/3)، وسُمِعَتْ في لهجة شهران تحديداً في (ناهس) تقال على لسان كبار السنّ للعطف على الأطفال الصغار؛ لضعفهم، وقلة حيلتهم، فقد سُمِعَ: (يا ويلى يا ذا الوغْدان).

يَتَصَوِّخُ: بمعنى يتنصّت، ويستمع لغيره، وقد وردت في اللسان والمقاييس بهذا المعنى، صيخ: أصاخ له، يصيخ إصاخة: استمع، وأنصت لصوت، وفي حديث ساعة الجمعة: ما من دابة إلا وهي مصيخة، أي: مستمعة منصتة (ابن منظور، د.ت: 35/3، ابن فارس، 1979: 325/3).

يَهْوُلُ: تقال عند المبالغة في حسن الشيء، أو المبالغة في مدحه، وهي مفردة فصيحة، وقد وردت في اللسان والمقاييس بهذا المعنى؛ فالهولة من النساء: التي تهول الناظر من حسنها، ووجهه هولة من الهول، أي: عَجَب (ابن منظور، د.ت: 712/11، ابن فارس، 1979: 20/5)، وتستعمل هذه المفردة –الآن– شعراً يعبر به عن حسن وبهاء منطقة عسير (عسير تهوّل).

يَهَيِّلُ: وهي كسابقتها في المعنى، تقال: للتعجب من جمال الشيء، والمبالغة في حسنه، وقد ورد في اللسان أنها قد تستعمل في معنى المدح، والإعجاب (ابن منظور، د.ت: 686/11).

الخاتمة:

- من هذه الألفاظ التي تمثل بعض المفردات الفصيحة في لهجة شهران العريضة، وليست بمحصاة، نصل إلى نتيجة، مفادها أن لهجة هذه القبيلة تضمّ مفردات كثيرة من الفصح، وقد استبعدنا معظم المفردات المعروفة، وحاولنا تقديم بعض الألفاظ غير الشائعة، ووجدنا أنّ الألفاظ الواردة في البحث توافق الفصح الوارد في معاجم اللغة القديمة.
- تؤكّد الدراسة أن لهجة شهران جنوب المملكة العربية السعودية لها أصول في العربية الفصحى.
- قبيلة شهران العريضة قبيلة عريضة ممتدة ذات تاريخ، وإرث ثقافي عريق من العصر الجاهلي؛ حتى اليوم، وتزخر بموروث لغوي فصح جدير بالبحث والدرس.



التوصيات:

توصي الباحثة بالبحث والتنقيب عن لهجة هذه القبيلة بفروعها عن طريق العمل الميداني، والمشاهدة من فروع هذه القبيلة كافة، ولا سيما كبار السن، وتسجيل الظواهر اللهجية لكل فرع، فقد وجد اختلاف، ولا سيما في طريقة النطق لفرع كل قبيلة عن الآخر.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- امرؤ القيس. (2004). *ديوانه* (ط.5). منشورات محمد علي بيضون، ودار الكتب العلمية.
- أنيس، إبراهيم. (1992). *في اللهجات العربية* (ط.8). مكتبة الأنجلو المصرية.
- تيمور باشا، أحمد. (2017). *لهجات العرب*، مؤسسة هندواوي.
- الجاسر، حمد. (1981). *معجم قبائل المملكة العربية السعودية* (ط.1). النادي الأدبي في الرياض.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). *سنن أبي داود (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق)*، المكتبة العصرية.
- الراجحي، عبده، (1996م). *اللهجات العربية في القراءات القرآنية*، دار المعرفة الجامعية.
- الزبيدي، السيد محمد مرتضى. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس (مصطفى حجازي، تحقيق؛ ط.1)*، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- الزركلي، خير الدين. (2002). *الأعلام* (ط.15). دار العلم للملايين.
- ابن الطفيل، عامر. (1979). *ديوانه*، دار صادر.
- ابن فارس، أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة (عبد السلام محمد هارون، تحقيق)*، دار الفكر.
- ابن الكلبي. (2011). *مختصر جمهرة النسب (علي محمد عمر، تحقيق؛ ط.1)*، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن المقفع. (1999). *الأدب الصغير والأدب الكبير (إنعام فوال، تحقيق؛ ط.3)*، دار الكتاب العربي.
- ابن منظور، محمد. (د.ت). *لسان العرب*، دار صادر.
- الهمداني، الحسن بن أحمد. (1990). *صفة جزيرة العرب (محمد بن علي الأكوغ، تحقيق؛ ط.1)*، مكتبة الإرشاد.
- الوائلي، عبد الحكيم. (2009م). *موسوعة قبائل العرب* (ط.3). دار أسامة للنشر والتوزيع.

Arabic References

- Imru' al-Qays. (2004). *dhwānīh* (5th ed.). Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn, wa-Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Anīs, Ibrāhīm. (1992). *fi al-Lahajāt al-'Arabīyah* (8th ed.). Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyah.
- Taymūr Bāshā, Aḥmad. (2017). *lahajāt al-'Arab*, Mu'assasat Hindāwī.
- al-Jāsir, Ḥamad. (1981). *Mu'jam qabā'il al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdiyyah* (1st ed.). al-Nādī al-Adabī fi al-Riyāḍ.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. (N. D). *Sunan Abī Dāwūd* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamid, taḥqīq), al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- al-Rajihī, 'Abduh, (1996m). *al-Lahajāt al-'Arabīyah fi al-qirā'āt al-Qur'āniyah*, Dār al-Ma'rīfah al-Jāmi'iyyah.
- al-Zubaydī, al-Sayyid Muḥammad Murtaḍā. (2001). *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Muṣṭafā Ḥijāzī, taḥqīq; 1st ed.), al-Majlis al-Waṭānī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.



- al-Zirikli, Khayr al-Dīn. (2002). *al-A‘lām* (15th ed.). Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn al-Ṭufayl, ‘Āmir. (1979). *dīwānih*, Dār Ṣādir.
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqīq), Dār al-Fikr.
- Ibn al-Kalbī. (2011). *Mukhtaṣar Jamharat al-nasab* (‘Alī Muḥammad ‘Umar, taḥqīq ; 1st ed.), Maktabat al-Thaqāfah al-diniyah.
- Ibn al-Muqaffa‘. (1999). *al-adab al-Ṣaghīr wa-al-adab al-kabīr* (In ‘ām Fawwāl, taḥqīq ; 3rd ed.), Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn manzūr, Muḥammad. (D. t). *Lisān al-‘Arab*, Dār Ṣādir.
- al-Hamadānī, al-Ḥasan ibn Aḥmad. (1990). *Ṣifat Jazīrat al-‘Arab* (Muḥammad ibn ‘Alī al-Akwa‘, taḥqīq ; 1st ed.), Maktabat al-Irshād.
- al-Wā‘ili, ‘Abd al-Ḥakīm. (2009M). *Mawsū‘at qabā’il al-‘Arab* (3rd ed.). Dār Usāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.





The Root *fakkara* (To Think) and Its Forms and Meanings in the Holy Qur'an: An Epistemological Study

Saleha Bint Hasan Bin Mohammed Al Issa*

s-albenawi@hotmail.com

Abstract:

This study seeks to examine the root *fakkara* (to think) in the Qur'an, analyzing the contexts in which it occurs and linking it to epistemological concepts. The research aims to elucidate how this root fosters intellectual and cognitive development, while also contributing to its pedagogical application, particularly for educators working with younger generations. It further explores the broader implications of the divine engagement with the concept of *fakkara*. The study is organized into an introduction, a preface, and three main sections. The first section investigates the third-person present tense form of *fakkara* in the Qur'an and its relationship to epistemology. The second section focuses on the second-person present tense form and its epistemological relevance, while the third section analyzes the past tense form of *fakkara* and its connection to epistemology. The research yields several key findings, chief among them being that the cognitive processes associated with *fakkara* in the Qur'anic context consistently occur after a series of preparatory stages designed to stimulate the intellect. Furthermore, individual contemplation is shown to provide clearer and more precise guidance than collective thinking. The Qur'an's call to reflection is revealed to be a deliberate, purposeful, and all-encompassing invitation that touches upon all aspects of life. Notably, the verb *tafakkur* (contemplation) in the Qur'an predominantly appears in the present tense, such as in *yatafakkaroon* (they reflect) and *tatafakkaroon* (you reflect).

Keywords: The Root *fakkara*, Epistemology, Individual Thinking, Collective Thinking, Qur'anic Terminology.

* PhD Candidate in Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Issa, Saleha Bint Hasan Bin Mohammed. (2024). The Root *fakkara* (To Think) and Its Forms and Meanings in the Holy Qur'an: An Epistemological Study, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 530-556.

© 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 (ف. ك. ر) وصيغها ودلالاتها في القرآن الكريم دراسة في ضوء نظرية المعرفة

*
صالحه بنت حسن بن محمد آل عيسىs-albenawi@hotmail.com

الملخص:

هدف هذا البحث إلى توضيح مادة (ف. ك. ر) في القرآن الكريم والسياقات التي وردت فيها، وربط هذه المادة بنظرية المعرفة، وتوضيح دورها في إذكاء روح العقل والتفكير، والإسهام في توصيل هذا المفهوم للعاملين في الحقل التربوي، لتطبيقه مع الناشئة، والخروج بدلالة هذا التعامل الرباني مع مادة (ف. ك. ر)، وجاء ذلك في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، المبحث الأول هو: صيغة المضارع للغائب في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة، والثاني: صيغة المضارع للمخاطب في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة، والثالث: صيغة الماضي في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة، وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها: أنّ الفعل المعرفي المرتبط بمادة (ف. ك. ر) في السياق القرآني دائماً ما يأتي عقب سلسلة من العمليات الممهدة لعملية استثارة العقل، وأن التفكير الفردي أدمى للهداية من التفكير الجماعي، وأن نتائج الأول أدق وأوضح، كما أنّ دعوة القرآن الكريم للتفكير هي دعوة أصيلة ومقصودة وهادفة وشاملة لكل شؤون الحياة، وأنّ الذي ورد في القرآن من لفظ التفكير جاء بصيغة الفعل المضارع (يتفكرون) و(تفكرون).

الكلمات المفتاحية: مادة (ف. ك. ر)، نظرية المعرفة، التفكير الفردي، التفكير الجماعي، ألفاظ القرآن الكريم.

*
طالبة دكتوراه في اللغويات - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل عيسى، صالحه بنت حسن بن محمد. (2024). مادة (ف. ك. ر) وصيغها ودلالاتها في القرآن الكريم دراسة في ضوء نظرية المعرفة، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 530-556.

© 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:

أنزل الله القرآن ليكون دستوراً للأفراد والجماعات، ومنهج حياة، وقوام حضارة للأمم، ولا يتحقق ذلك إلا بفهم هذا الدستور، والاحتكام إليه في شتى مجالات الحياة.

ولما كان الفكر مرتكزاً أساسياً لهضبة الأمم وتقدمها، وعملاً مهماً في التأثير على سلوك الفرد وتصوراته وأخلاقه، كان لا بد من بيان منهج القرآن الكريم في بناء عملية التفكير المنتجة للفكر من خلال نظرية المعرفة، والتعرف على دلالتها والسياق الذي وردت فيه، وتحسينها من الانحرافات؛ لذلك كان البحث في مادة (فكر) التي يشتق منها ألفاظ التفكير والتفكير، على الرغم من أن القرآن لم يستخدم مصطلح التفكير، وذلك باعتبار التفكير عملية تامة لا تحتاج إلى إصلاح ومعالجة ولا يشوبها خلل، وإنما يكون ذلك في عملية التفكير وآلياتها؛ فبناء عملية التفكير يوصلنا إلى الخطوة التي جاء بها القرآن وحث عليها، وهي التفكير. وهكذا نجد أن القرآن يريد أن يصل إلى نتائج إيجابية في جانب المعرفة والافتناع بالفكر من خلال عدة أساليب: كالدعوة إلى النظر، والاستدلال، والابتعاد في مجال الفكر عن الأجواء العاطفية، وغيرها، وكل هذه الأساليب تنتهي بالفكر المسلم إلى الانطلاق في التعرف على أسرار الكون وقوانينه؛ من أجل الوصول إلى خالق هذا الكون وموجده ومدبره، واكتشاف الطريقة التي يستطيع الإنسان الاستفادة منها في التعامل مع هذه القوانين في مجالات الحياة المتحركة في أكثر من اتجاه.

إن دراسة مادة (فكر) وعلاقتها بنظرية المعرفة في القرآن الكريم ذات أهمية بالغة في تبصير المسلمين بشمولية المنهج الرباني للعقل والجسم، وأن تكاليفه كانت في ظل الاستطاعة والقدرة الإنسانية، في ظل ما حياه الله تعالى للإنسان من عقل مفكر واع غير مقلد ولا متبع، يسعى للوصول إلى المعرفة الحقيقية الموصلة للإيمان الصحيح، لذلك كانت أهمية هذا البحث تتلخص في الآتي:

1. إثبات دور القرآن الكريم في تشكيل عمليات التفكير، وأثرها على المعرفة.
 2. ربط عملية التفكير بالسياق المعرفي في ضوء معرفة المخاطب، والمخاطب، ومقصدية الخطاب.
 3. بيان طريقة القرآن الكريم في معالجة العقبات التي تعترض عملية التفكير.
 4. توضيح الأساليب التي تشكل التفكير لدى المتلقي للقرآن الكريم، وربطها بمهاراته المعرفية.
- وتمثلت أهداف هذا البحث في مجموعة من الأهداف، هي:
1. توضيح صيغ مادة (فكر) في القرآن الكريم، والسياقات التي وردت فيها.
 2. ربط هذه المادة بنظرية المعرفة وتوضيح دورها في إذكاء روح العقل والتفكير.
 3. الخروج بدلالة هذا التعامل الرباني مع مادة (فكر)، ومعرفة كيف وظفها في حصول المعرفة.

ويظل القرآن الكريم هو مصدر الهداية الربانية الأول لعموم البشر، عربهم، وعجمهم، عرف ذلك من عرف وجهله من جهل، وتظل هذه المشكلة قائمة ما لم يدرك أهل الأرض كافة ما في هذا الكتاب من أبواب الهداية وطرق المعرفة، لذلك كان من أبرز مشكلات هذا البحث: حالة البعد بين مراد الله من العقل البشري، وبين واقع استخدامات هذا العقل خاصة فيما يتعلق بقضية الحصول أو الوصول للمعرفة، لذلك جاءت هذه الدراسة لتجيب عن السؤال الآتي:

كيف وردت مادة (فكر) في السياق القرآني بوصفها أداة من أدوات المعرفة؟
وينبثق عن هذا السؤال عدة تساؤلات، هي:

1. ما الصيغ التي وردت بها مادة (فكر) في القرآن الكريم؟
 2. كيف تعامل القرآن الكريم مع العقل فيما يخص التفكير؟
 3. ما دور السياق الدلالي والمعرفي في توضيح مسارات التفكير؟
 4. ما الطريقة التي تعامل بها المخاطب مع النص القرآني التفكيري؟
 5. هل وضح القرآن الكريم دور التفكير في تنمية مهارات المعرفة الأخرى؟
- وتنوعت الدراسات التي تناولت موضوع التفكير في القرآن الكريم من جوانب مختلفة، وفيما يلي مجموعة من الدراسات الأقرب إلى هذا البحث، مرتبة من الأحدث إلى الأقدم:

1. الزيوت، عبد الله أحمد (2016)، منهج القرآن في التحصين الفكري، بحث مقبول للنشر في مجلة العلوم الإسلامية، جامعة هيت، تركيا.

وقد تناول هذا البحث بعض معالم المنهج المميز للقرآن الكريم في التحصين الفكري، فبيّن معنى التحصين الفكري مفردًا ومركبًا، وتحدث عن تنظيم القرآن لعملية التفكير، ومنهجه في ضبط التفاعل الفكري مع غير المسلمين.

2. المحمداوي، علي العلي (1413هـ)، نظرية العلم والمعرفة في القرآن الكريم، بحث منشور في أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، السنة: الثالثة عشرة، العدد: الثاني.

يتكلم فيه على دور العلوم الإنسانية في بناء نظرية المعرفة، وأهمها الوحي الإلهي، ودوره في تكوين عملية المعرفة، وبناء المفاهيم والأسس المعرفية، وأن هذا يتأتى عبر إدراك الدلالة الاستعمالية والتأويلية لتفعيل الدور العلمي للقرآن الكريم في تجسيد مفهوم العلم والمعرفة وفق أسس القرآن الكريم.

3. حنايشة، عبد الوهاب محمود إبراهيم (2009)، التفكير وتنميته في ضوء القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.



وقد هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على معنى التفكير ونظائره ومجالاته من خلال القرآن، والسؤال الرئيس الذي أجابت عنه هذه الدراسة هو: ما هي القواعد والأساليب والمناهج التي اتبعها القرآن لتنمية التفكير؟

4. الدغامين، زياد (2005)، منهج القرآن في صياغة فكر الإنسان، وهو بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، الأردن، المجلد: (32)، العدد: (1).

وتناول البحث منهج القرآن في صياغة تفكير الإنسان، بما حدد له من ضوابط وأسس وميادين وغايات، فبين مفهوم الفكر وضوابطه وأسس القرآن في الحث عليه.

5- الهيشان، محمود محمد عواد (1996)، جوانب الفكر والتفكير في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الشريعة، قسم أصول الدين.

وهدف هذه الدراسة إلى التعرف على جوانب الفكر والتفكير في القرآن، وإلى التعرف على مفهوم العقل والتفكير في القرآن، وعلاقة التفكير بالعمليات الأخرى.

هذا وتتميز دراستي عن هذه الدراسات بأنها تنبثق من زاوية معرفية؛ لمحاولة قراءة هذه المفردة ودلالاتها وسياقاتها في ضوء نظرية المعرفة.

واقترضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، ومراجع البحث، وذلك

على النحو الآتي:

المقدمة:

التمهيد: ويشتمل على:

- المفهوم اللغوي والاصطلاحي لمادة (ف.ك.ر).
- تعريف التفكير عند الفلاسفة وعلماء الدين.
- تعريف نظرية المعرفة.

المبحث الأول: صيغة المضارع للغائب في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة.

المبحث الثاني: صيغة المضارع للمخاطب في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة.

المبحث الثالث: صيغة الماضي في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة.

النتائج.

التمهيد:

أولاً: المفهوم اللغوي والاصطلاحي لمادة (ف.ك.ر)

مادة (فَكَرَ) في القرآن الكريم وردت باشتقاقات مختلفة، وفي مواضع مختلفة، وبصيغ مختلفة، وفي سور مختلفة، وبأسباب نزول مختلفة، فمنها ما كان في سياق الاستفهام الإنكاري، ومنها ما ورد في سياق الخبر المؤكد، ومنها ما ورد في سياق الخبر المجرد، ومنها ما ورد بصيغة المخاطب، ومنها ما ورد بصيغة الغائب، ومنها ما ورد بصيغة المضارع، ومنها المكي وهو غالبها، ومنها المدني.

ولعل هذه الكثرة المكية تدعو إلى التأمل والتفكير في سبب ذلك، فهي مدّة بناء المعتقد الصحيح، والتخلص من المعتقد الفاسد، إنها مدّة بناء الإنسان على وعي سليم، يتخلص فيها من التقليد المقيت، ويبني فيها معارفه في ضوء ما تغير من وحي ورسالة.

إنها المنهجية الجديدة التي تطل على الإنسان في صحراء لم تعرف سوى الرعي والمرعى، إنها وسائل المعرفة في ثوبها الجديد وآلياتها المتفرّدة، إنها منهجية التفكير والتتبع، البديلة عن منهجية الاتباع والتقليد، إنها منهجية ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ قَوْمِهِمْ﴾ [سبأ: 46]، البديلة عن منهجية ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَوْمٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا قَالَ مَثُوهُمْ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23].

ولم ترد هذه المادة بالصيغة الاسمية، وإنما وردت بالصيغة الفعلية التي تعنى بأفعال هذا الإنسان وتصرفاته، تقيمه وفق هذه الآليات، فهي كلمة تدل على حدث هو (الفكر)، وتدل على ذات فاعلة نسيمها (المفكر)، وحينما تستخدم في القرآن بهذه الطريقة؛ فكأنّ الله سبحانه يريد أن ينهنا إلى أن هذا العمل الذهني مرتبط بذات؛ فلا يمكن أن يتجرد الفكر عن المفكر، وأنّ الفكر لا ينبغي أن يكون شيئاً فيما لا طائل تحته، وفيما لا عمل أو حركة في هذا الكون تُبنى عليه، وهذه المادة جديرة بالدراسة حتى يتسنى لنا الوقوف على دلالاتها الزمنية والنفسية والفكرية والمعرفية من منظور سياقي معرفي.

وبداية سأتناول معنى مادة (فكر) في اللغة والاصطلاح.

معنى (ف.ك.ر) في اللغة:

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس (1979): "الفاء والكاف والراء تردُّ القلب في الشيء، يقال:

تفكر إذا ردد قلبه معتبراً، ورجل فكّير: كثير الفكر" (4/446).

وجاء في لسان العرب لابن منظور (1993: 65/5): "الفَكْرُ والفِكْرُ: إعمال الخاطر في الشيء، قال

سيبويه: ولا يُجمع الفِكْرُ ولا العِلْمُ ولا النظرُ، قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه أفكاراً، والفكرة كالفكر وقد

فكر في الشيء، وأفكر فيه وتفكر بمعنى، ورجل فِكِّير، مثال فِسِّيق، وفَيِّكر كثير الفكر، الأخيرة عن كراع، الليث: التفكُّر اسم التفكير."

وجاء في أساس البلاغة للزمخشري (1998: 32/2): "يقال: لا فكر لي في هذا؛ إذا لم تحتج إليه ولم تبال به، وما دار حوله فكري، وتقول: لفلان فكر كَلَّها فَعَّر، وما زالت فكرتك مغاصَ الدَّرر".
معنى (ف. ك. ر) في الاصطلاح:

جاء في التعريفات للجرجاني (د. ت، ص 142): "الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول".
وجاء في الكشف للتهانوي (1996: 236/2): "الفكر: بالكسر وسكون الكاف حركة النفس في المعقولات بالقوة المتصرفة، أي حركة كانت".

وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا (154/2، 155): "الفكر إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل، ومقابل للحدس".

ثم عرفه جميل صليبا (1982: 156/2) بقوله: "وجملة القول إنَّ الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دلَّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دلَّ على الموضوع الذي تفكر فيه النفس".
وعرفه بعضهم بقوله: "التفكير في أبسط تعريف له عبارة عن سلسلة من النشاطات العقلية، التي يقوم بها الدماغ، عندما يتعرض لمثير يتم استقباله عن طريق واحدة أو أكثر من الحواس الخمس" (جوران، 1999، ص 33).

ثانياً: تعريف التفكير عند الفلاسفة وعلماء الدين

عرّف بعض الفلاسفة التفكير بأنه: "عمل عقلي عام، يشمل التصور، والتذكُّر، والتخيل، والحكم، والتأمل، ويطلق على كل نشاط عقلي" (وجدي، 1971: 358/7؛ محمود، وآخرون، د. ت، ص 149).
كما عرفه عزمي طه السيد بأنه: "جملة من القضايا أو الآراء النظرية في مجال من مجالات المعرفة، تؤسس للعلم أو العلوم في هذا المجال، وتُقَدِّم التأسيس النظري للسلوك الإنساني المرتبط بهذا المجال، كما تُقَوِّم بعض وظائف العلم (التفسير، والتنبؤ)، وهذه الجملة من الأفكار قابلة للتغيير والتطوير عاكسة في كل ما تقدم ذكره ظروفًا بيئية وفردية" (السيد، 2008، ص: 69).

وقد بيّن أيضًا أنّ لفظ (الفِكر) مرتبط بلفظ (فِكْرَة)، إذ يشير الفكر إلى الفكرة الواحدة أو العديد منها بوصفها نتاجًا لإعمال العقل والذهن، أو بوصفها عملية، وهي (التفكير).

ومن تعريفات علماء الدين الشرعيين لمصطلح التفكير:

ما عرفه الراغب بقوله: "الفكرة: قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكير: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان. ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، ولهذا روي: (تفكّروا في آلاء الله ولا تفكّروا في الله) إذ كان الله مُتَزَهًّا أن يوصف بصورة" (الراغب الأصفهاني، 1961، ص 643).

وعرف الغزالي الفكر بأنه: "إحضار معرفتين في القلب؛ ليستثمر منهما معرفة ثالثة" (الغزالي، 1982: 425/4). ووافق ابن القيم على هذا التعريف وأورد مثلاً توضيحياً لتعريفه فقال: "ومثال ذلك: إذا أحضر المرء في قلبه العاجلة وعيشها، ونعيمها، وما يقترن به من الآفات، وانقطاعه وزواله، ثم أحضر في قلبه الآخرة ونعيمها، ولذته، ودوامه وفضله على نعيم الدنيا، وجَزَمَ بهذين العلمين، أثمر له ذلك علماً ثالثاً، وهو أنّ الآخرة ونعيمها الفاضل الدائم أولى عند كل عاقل بإيثاره من العاجلة المنقطعة المنغصة" (ابن القيم، د. ت: 1/181).

أما عبد الكريم بكار فقد عرف التفكير بأنه: "إعمال الإنسان لإمكاناته العقلية في المحصول الثقافي المتوافر لديه، بغية إيجاد بدائل، أو حل مشكلات، أو كشف العلاقات والنسب بين الأشياء" (بكار، 1996). وأختم هذه التعريفات بتعريف ذكره الدعامين، إذ عرف التفكير بأنه: "عملية ذهنية استنباطية دقيقة المسلك، تتوجه إلى قضية أو مسألة للتعرف على حقيقتها أو اكتشاف كنهها، أو الوقوف على أبعادها لاستيضاح ما كان مجهولاً من شأنها، فمحصلة هذه العملية وثمرتها؛ الخلوص إلى علم أو معرفة كانت مجهولة بالنسبة إلى الإنسان، ولا يكون ذلك إلا بناءً على مقدمات مسبقة معلومة لديه، لتستثمر هذه المعرفة في اتباع الحق واجتناب الباطل" (الدعامين، 2005، ص 2).

وتخلص الباحثة من هذا السرد للتعريفات إلى أن المقصود بمصطلح الفكر أنه: حركة عقلية للمعلومات الموجودة لدى الإنسان بسبب مثير معين، للوصول إلى معلومة جديدة، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات باستخدام الأدلة.

ثالثاً: تعريف نظرية المعرفة

نظرية المعرفة تبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها، وهي تبحث في المشكلات الفلسفية الناشئة من العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعرف (صليبا، 1983: 2/478).

وقيل: هي مصطلح مركب من كلمتين: نظرية ومعرفة، والنظرية تعني قضية أو تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات، كما أنها تطلق على ما يقابل الممارسة العملية في



مجال الواقع، أي على التجربة الخالية من الغرض، المتجردة من التطبيقات العملية (الكردي، 1992، ص 63).

أمّا المعرفة فقد عُرِّفت بأنها "الاعتقاد الجازم سواء أكان اعتقاداً تقليدياً أو علماً صادراً عن الدليل وهم الأكثرون" (النيسابوري، 1416: 1/ 141)، كما عُرِّفت "على أساس أنها العلاقة الذهنية بين عقل الإنسان وبين موضوع خارجي" (حاجي، 1986، ص 82)، والمعرفة في معاجم اللغة العربية هي: "إدراك الشيء على ما هو عليه" (الجرجاني، د.ت، ص 221).

وبذلك فنظرية المعرفة هي دراسة منهجية منظمة لقضية العلم، أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها، وطبيعتها، وطرق الوصول إليها، وقيمتها وحدودها (الكردي، 1992، ص 63)، وأقدم صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي، لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما، وأحدث صورها تلك التي تبحث في طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه هذه الذات في تصور الشيء الخارجي (صليبا، 1982: 2/ 478).

وهذه النظرية ذات جذور في الثقافة اليونانية، تمتد جذورها إلى أفلاطون والقول بعالم المثل، وأنه المصدر الرئيس للمعرفة، والذي أكّد على أهمية العقل باعتباره مصدراً رئيساً للمعرفة، وقام برفض شهادة الحواس وشكك فيها، ثم أتى بعده أرسطو وعدّل على آراء أستاذه ورأى أهمية الحواس كمصدر من مصادر المعرفة؛ لذلك رفع من شأنها واحتفى بها، والفلاسفة المسلمون كغيرهم من الفلاسفة اهتموا أيضاً بمبحث المعرفة اهتماماً ملحوظاً، وذلك بتناولهم جملة من مسائل نظرية المعرفة في كتبهم، ومن أشهرهم: يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، وابن تيمية، والقاضي عبد الجبار، وغيرهم، وقد جعلوا العقل الفعال مصدر المعارف جميعها طبيعية أو دينية، والحواس وسائل فقط لتربّي العقل لقبول المعرفة (الكرساوي، 2018، ص 28، 29).

ويعد التفكير من أهم الأدوات والأساليب الرئيسية لاكتساب المعرفة، وفق منطق القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، بالبحث على استخدام العقل والتفكير لإدراك واستيعاب الحقائق والمعارف الإنسانية، يقول الله تعالى: (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) [البقرة: 266]، ويقول سبحانه: (فاقصص القصص لعلهم يتفكرون) [الأعراف: 176]، وفي الحديث الشريف عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "تفكروا في آلاء الله، ولا تتفكروا في الله" (الطبراني، 1995: 6/ 250).

وهذه الأداة المعرفية هي أحد مذاهب مصادر المعرفة، وهو: المذهب العقلي الذي يرى أصحابه أن العقل هو مصدر المعرفة اليقيني، وأن الحقائق يتم إدراكها بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية، ومن رواد هذا المذهب أفلاطون الذي يرى أن النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم المثل، ثم انتقلت إلى العالم المادي

ونسيت ما شاهده في ذلك العالم، فإذا رأت هذه الجزئيات المحسوسة تذكرت معارفها السابقة، فالمعرفة عنده عملية تذكر، والحقيقة تتمثل في الكليات التي تدرك عن طريق العقل وحده، ثم جاء ديكرات الذي يعتبر أبرز من يمثل هذا المذهب في العصر الحديث، صاحب المقولة الشهيرة: "أنا أفكر إذن فأنا موجود"، والذي قام بتقسيم الأفكار إلى ثلاثة أقسام: أفكار غامضة، وأفكار مختلقة، وأفكار فطرية، وغيره من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ك (إسبينوزا، ومالبرانش، وليبنتز) والذين كانوا يرون أن العقل وعملياته هي أداة المعرفة الحقيقية (الكرساوي، 2018، ص 77-81).

المبحث الأول: صيغة المضارع للغائب في مادة فكر في القرآن الكريم وعلاقتها بنظرية المعرفة

ورد الفعل في هذه المواضع بصيغة الفعل المضارع (يتفكرون) في ثلاثة عشر موضعاً من القرآن الكريم جاءت كلها بصيغة المضارع المسند لواو الجماعة، وقد وردت في سياقات مختلفة ودلالات متنوعة، سندكرها كلها، ثم نكتفي بالحديث عن ثلاثة نماذج منها، وربطها بنظرية المعرفة؛ وذلك لتشابه بقية المواضع معها.

1. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٣١﴾﴾ [آل عمران: 191].
2. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأعراف: 176].
3. ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾﴾ [الأعراف: 184].
4. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ وَمِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَطَنَ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّا كَانُوا عَلَيْهَا آمِنًا يَلِيلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [يونس: 24].
5. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسًا وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجَجِينَ أُنثِينَ يَغِيثُ الْجِبَلَ النَّهَارَ إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الرعد: 3].
6. قال تعالى: ﴿يُبْدِئُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾﴾ [النحل: 11].
7. قال تعالى: ﴿بِالْبَيْتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٤١﴾﴾ [النحل: 44].

8. قال تعالى: ﴿ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٦﴾ [النحل: 69].
9. قال تعالى: ﴿ أُولَئِكَ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَآتٍ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكْفِرُونَ ﴿٨﴾ [الروم: 8].
10. قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ [الروم: 21].
11. قال تعالى: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيم_Sِكِّ الْقِيَامَاتِ وَرَبُّهَا أَلَمْ يَرْسِلْ الْبَرِّ إِلَى الْأَجَلِ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ [الزمر: 42].
12. قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾ [الجاثية: 13].

13. قال تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ [الحشر: 21].

ونبدأ في تناول المواضع الثلاثة، وهي: واحد في سورة آل عمران، واثنان في سورة الأعراف، وذلك كالتالي:

1. قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ [آل عمران: 191].

وردت هذه الآية من سورة آل عمران في سياق الحديث عن عباد الله المتقين وأوصافهم، ومسارعهم إلى فعل الخيرات، والحديث هنا بصيغة الغيبة، وقصدية الخطاب هي: المدح لهؤلاء المتقين، وإعلاء شأنهم عند المولى تعالى.

ولما كانت آيات المعرفة إما في الأفاق وإما في الأنفس، وكانت آيات الأفاق أعظم ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾، قال في خلق السماوات والأرض على كبرهما واتساعهما وقوة ما فيهما من المنافع؛ لحصر الخلائق فيعلمون أنّ وراء هذه الدار دارًا يثبت فيها الحق وينفى الباطل ويظهر العدل ويضمحل الجور (البقاعي، د. ت: 156/5، 157).

والسياق القرآني هنا يصور خطوات الحركة النفسية التي ينشئها استقبال مشهد السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار في مشاعر أولي الألباب تصويرًا دقيقًا، وهو في الوقت ذاته تصوير إيحائي، يلفت القلوب إلى المنهج الصحيح، في التعامل مع الكون، وفي التخاطب معه بلغته، والتجاوب مع فطرته وحقيقته والانطباع بإشاراته وإيحاءاته، ويجعل من كتاب الكون المفتوح كتاب "معرفة" للإنسان المؤمن الموصول بالله، وبما تبدهه يد الله (قطب، 2003: 366/1).

فتشير هذه الآية إلى أن تفكر الإنسان في المشاهد الكونية، وفي خلق السماوات والأرض مقرون بذكر الله عز وجل وتذكره سبحانه؛ استحضارًا لهيبته وعظمته، وقد جعل سبحانه فعل التفكير منصبًا في خلق السماوات والأرض؛ لأن السماوات والأرض مخلوقان عظيمان يدلان على عظمة خالقهما وموجدهما (الحميري، 2013، ص 160).

ومن خلال سياق الآية، والقصدية من الخطاب فيها، وهذه العلاقة بينهم وبين المولى سبحانه وتعالى يمكن أن نلاحظ أن الفعل (وَيَتَفَكَّرُونَ) هنا قد صاحبته الدلالات المعرفية الآتية:
أولاً: أن الفعل جاء معطوفًا على ما قبله من أفعال، فهو في سلسلة من الأفعال كان نتيجتها أنهم يتفكرون، وهذه هي طبيعة الفعل المعرفي إنما يأتي بعد مجموعة من الحركات النفسية، والعقلية ويكون هو تنويجًا لها.

ثانيًا: مادة التفكير كانت هي: (خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)، وهي مادة حية ثرية موجودة في كل وقت لمن أراد أن يستخدمها للوصول إلى الحقيقة، فهي هنا ترسم "صورة حية من الاستقبال السليم للمؤثرات الكونية في الإدراك السليم، وصورة حية من الاستجابة السليمة لهذه المؤثرات المعروضة للأنظار والأفكار في صميم الكون، بالليل والنهار" (قطب، 2003: 366/1).

ثالثًا: أن هذا الفعل جاء في صفات أولي الألباب وهم أصحاب العقول، يعني: "أولو الإدراك الصحيح، يفتحون بصائرهم لاستقبال آيات الله الكونية؛ ولا يقيمون الحواجز، ولا يغلقون المنافذ بينهم وبين هذه الآيات، ويتوجهون إلى الله بقلوبهم قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم، فتتفتح بصائرهم، وتشف مداركهم، وتتصل بحقيقة الكون التي أودعها الله" (قطب، 2003: 366/1).

رابعًا: أن الفعل جاء بصيغة المضارعة وفاعلها ضمير الرفع (واو الجماعة)، وهي الحركة المستمرة للعقل البشري من أجل الوصول إلى المعرفة الحقة، وهي حركة جمعية في نفس التوقيت، لا يصيبها ما يصيب الحركة الفردية من شطط أو زيغ أو اتباع هوى.

ولا تكاد تجد أعظم وأشمل من هذه الآية في مناحي الإيمان عن طريق الفكر والقرآن، ويكاد يجمع الفلاسفة أن لدى الإنسان أفكارًا فطرية يمدده بها عقله لإدراك الحقائق التي لا تطالها الأدلة العقلية



والبراهين المنطقية، من هؤلاء الفلاسفة أفلاطون وأرسطو من فلاسفة الإغريق، ومنهم المتأخرون مثل: ديكارت وكانط وغيرهما كثير، فكلهم يرون أنه بمقدور الإنسان أن يعتمد على أفكاره الفطرية لإدراكه وجود الله، وما عليه إلا أن ينظر ويتفكر في خلق الله، وفي ذلك الإنشقاق والإبداع الذي اتصفت به مخلوقات الله تعالى، ولم يجد الغزالي والفارابي وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام ومفكره مناصاً من اللجوء إلى هذا الدليل لإثبات وجوده تعالى، إلى جانب البراهين العلمية المركبة الصعبة، ولعلمهم جميعاً يقتبسون من هذه الآية رشدهم (صافي، 1995: 413/2).

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَّلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ [الأعراف: 176].

فلفظ (يَتَفَكَّرُونَ) فعل مضارع جاء في سياق وعظ المشركين وطلب الهداية، والمخاطب فيها: هو الله تعالى، والمخاطب: هو الرسول ﷺ، والسياق كله يدور حول قضية التوحيد، والدعوة إلى عبادة الله تعالى، ومقصدية الخطاب: هي رجاء التفكير والموعظة.

وفي هذه الآية ربط الله تعالى التفكير بالقوم الذين كذبوا بآيات الله تعالى، فأى إنسان هذا الذي يؤتيه الله آياته، ويخلع عليه فضله، ويكسوه من علمه، ويعطيه الفرصة كاملة للهدى والاتصال والارتفاع، ولكنه ينسلخ من آيات الله انسلاخاً، وينحرف عن الهدى وموحيات الإيمان المتلبسة بفطرته وكيانه وبالوجود كله من حوله، ليتبع الهوى، ويمهبط من الأفق المشرق فيلتصق بالطين المعتم، فيصبح غرضاً للشيطان لا يقيه منه واق، ولا يحميه منه حام، فيتبعه ويلزمه ويستحوذ عليه، ثم نحن أمام مشهد مفرع بائس، لمخلوق يكون مسخاً في هيئة الكلب، يلهث إن طورد، ويلهث إن لم يطارد، كل هذه المشاهد المتحركة تتتابع وتتوالى، والخيال شاخص يتتبعها في انفعال وانهار وتأثر (قطب، 2003: 1396/9).

ثم أمر الله رسوله ﷺ أن يتلوها على قومه الذين كانت تنزل عليهم آيات الله تعالى؛ كي لا ينسلخوا منها وقد أوتوها، ثم ليبقى من بعده ومن بعدهم يتلى (قطب، 2003: 1398/9)، فالمراد هو رجاء التفكير في هذه القصص التي منها قصة القوم المنسلخين من آيات الله، فدعاهم الله تعالى إلى التفكير والكشف عن دلالاتها وأبعادها؛ لأخذ العظة والعبرة منها، حتى يكونوا من المتعظين ومن المهتمدين، أو ممن حقت لهم الهداية، أو يحذروا من الوقوع في مثل عاقبته، أو في مثل هذه النهاية البائسة، إذا هم ساروا نحو سيرته، وزاغوا شبه زيغها.

وبالنظر إلى سياق هذا الفعل وسياق السورة التي ورد فيها، يمكننا أن نلاحظ مجموعة من الروابط بين هذا الفعل وبين نظرية المعرفة تظهر فيما يأتي:

أولاً: أنّ لكل فعل معرفي مقدمات متى ما صحت هذه المقدمات كانت نتائجه صحيحة، ومتى ما انحرفت هذه المقدمات انحرفت نتائجه، وجاءت المقدمة لهذا الفعل قوله: (وَاتَّبَعَ هَوَاهُ)، وهي من أخطر العوامل في هدم الفعل المعرفي، "فالهوى هو الدافع القوي لكل طغيان، وكل تجاوز، وكل معصية، وهو أساس البلوى، وينبوع الشر، وقلّ أن يؤتى الإنسان إلا من قبل الهوى" (قطب، 2003: 3819/6)، فاتباع الهوى يقود دومًا إلى ضلال العقل في الوصول إلى الحقيقة، ولن يكون هناك وصول للمعرفة الحقيقية ما دام حاجز الهوى موجودًا.

ثانيًا: أنّ الفعل المعرفي عندما تتعطل ملكاته يصبح لا قيمة له، بل إنّ صاحبه يكون قد تشبه بالكلاب من الحيوانات، وهو مثل يضربه الله تعالى لهذه الشخصية وانحرافها عن سواء الفطرة، ونقضها لعهد الله المأخوذ عليها، ونكوصها عن آيات الله بعد رؤيتها والعلم بها، ذلك الذي آتاه الله آياته، فكانت في متناول نظره وفكره؛ ولكنه انسلخ منها، وتعرى عنها ولصق بالأرض، واتبع الهوى؛ فلم يستمسك بالميثاق الأول، ولا بالآيات الهادية؛ فاستولى عليه الشيطان وأمسى مطرودًا من حى الله، لا يهدأ ولا يطمئن ولا يسكن إلى قرار (قطب، 2003: 1396/1).

ثالثًا: أنّ القصص من روافد المعرفة عند السامع، فالله هنا يأمر نبيه بأن يقص على الأمة مثل هذه القصص رجاء ما فيها من النفع، "فإنّ في القصص تفكيرًا وموعظة، فيرجى منه تفكيرهم وموعظتهم، لأنّ للأمثال واستحضار النظائر شأنًا عظيمًا في اهتداء النفوس بها وتقريب الأحوال الخفية إلى النفوس الذاهلة أو المتغافلة، لما في التنظير بالقصة المخصوصة من تذكّر مشاهدة الحالة بالحواس، بخلاف التذكير المجرد عن التنظير بالشيء المحسوس" (ابن عاشور، 1983: 179/9)، فأكبر نفع في القصص أنها تهدي إلى التفكير، الموصل للحقيقة.

2. قال تعالى: ﴿أَوْ لِمَ يَتَفَكَّرُونَ مَا صَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ [الأعراف: 184].

ورد الفعل (يتفكروا) في سورة الأعراف مصحوبًا بمجموعة من السياقات والدلالات البلاغية، فالفعل ورد في سورة الأعراف وهي سورة مكية موضوعها العقيدة، وقد سبقها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمِّلِ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾ [الأعراف: 182-183]، فالمخاطب: هنا المولى سبحانه وتعالى، والمعنيون: هم عموم المشركين من العرب، وهم موصوفون بقوله تعالى: (كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا)، وقصدية الخطاب هي: بيان عظمة الكتاب وجلال هدايته وقوة حجته في توضيح الدعوة وإنذار المخالفين لها (ابن عاشور، 1983: 193/9).

واستخدم الفعل (يتفكروا) في هذا السياق مع الاستفهام الإنكاري (أولم)، للتعجب من حالهم والإنكار عليهم، ثم ثنى بعدها بأسلوب يحتمل النفي أو الاستفهام (مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ)، وهذا السياق يتماشى مع ما في السورة نفسها عندما طلب من نبيه أن يقصص عليهم القصص لعلمهم يتفكرون، أما في هذا الموضوع فهو يستخدم الأسلوب الإنكاري في حديثه مع هؤلاء المكذبين، فهو سبحانه يعيب عليهم عدم إعمال فكرهم واستمرار تكذيبهم.

ولهذا الفعل في هذا السياق مجموعة من الدلالات المعرفية يمكن رصدها فيما يأتي:

أولاً: أن هذا الإنكار من الله عليهم قد سبقته مجموعة من العوامل المساعدة على المعرفة، هي الآيات التي أتتهم، إلا أنهم كذبوا بهذه الآيات كلها، والآيات حسب نظرية المعرفة هي الشواهد على صدق المتكلم، لكنهم تركوا هذه الشواهد وعطلوا الحواس التي تستقبلها.

ثانياً: أن من حمل لهم شواهد المعرفة ودليلها هو شخص يعرفونه جيداً، فهو (صاحبهم) الذي عرفوه من قبل وخبروه، فلم يعرفوا عنه سوءاً، وشهدوا له بالأمانة والصدق، وشهدوا له بالحكمة، وحكموه في الحجر الأسود وارتضوا حكمه واتفقوا بهذا الحكم فتنة بينهم كادت تثور، واستأمنوه على ودائعهم، وهكذا يؤكد السياق صدق حامل المعرفة بشهادتهم أنفسهم، حيث لا اختلاط في عقله ولا في قوله ﷺ، إنما هو منذر مفصح مبين، لا يلبس قوله بقول المجانين، ولا تشبته حاله بحال المجانين (قطب، 2003: 9/1405).

ثالثاً: ذكر في معنى (ما) أنها استفهامية (أبو حيان، 1993: 4/429)، والاستفهام يكون في موضع طلب المعرفة نوعاً من التحدي، فهو يسألهم "أي شيء استقر بصاحبهم من الجنون" (ابن عادل، 1998: 404/9)، وهنا يستخدم المولى تعالى معهم مبدأ التعجيز، لعلمهم يرجعون عن عنادهم وتكبرهم.

رابعاً: ورد الفعل بهذا الاستفهام الإنكاري، وهو وسيلة من وسائل استثارة الذهن، وفيه محذوف تقديره: (أعجزوا ولم يتفكروا؟)، إنه العجز العقلي، العجز المقصود، فهذا "الاستفهام قيل: معناه التوبيخ، وقيل: التحريض على التأمل" (أبو حيان، 1993: 4/429).

ونفي التفكير عن عقولهم - وهي أعلى ما يملكه الإنسان من وسائل المعرفة- يصاحبه أسلوب النفي مع الفعل، فهم لم يتفكروا، ولم يستخدموا هذه الوسيلة لإدراك المعرفة، رغم أنها وردت على لسان من يعرفونه، بل آثروا التكذيب الأعشى، ولو تفكروا واستخدموا ما لديهم من ملكات لاهتدوا.

ومن خلال هذا العرض لأفعال مادة (يتفكرون) نلاحظ أن الله استخدمها في ميادين المعرفة وطلب الوصول إلى الحقيقة، وقد صاحبه من الأساليب اللغوية ما يوضح ذلك، وأن أكثر استخدامهما كان في حالات الإنكار أو عدم اتباع الحق مباشرة.

المبحث الثاني: صيغة المضارع للمخاطب في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة
وردت مادة (ف.ك.ر) في القرآن الكريم موجبة للمخاطبين في أربعة مواضع، اختلف فيها السياق
والمخاطب والمخاطبين، فاختلفت مقصدية الخطاب مع كل منهما، وفيما يأتي نتناول كل آية مع الحديث
حول علاقتها بالمعرفة.

1. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا
أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ [البقرة: 219].

هذه الآية من سورة البقرة، وهي سورة مدنية، وهي من أوائل ما نزل من السور بعد الهجرة، وهي أطول
سور القرآن على الإطلاق، وهي مرحلة بناء التشريعات، في ظل الدولة الناشئة، في هذا السياق العام، وفي
سياق الحديث عن تشريع جديد ورد لفظ (تَتَفَكَّرُونَ) بصيغة المضارع للمخاطبين.
ونلاحظ أنَّ المخاطب في هذه الآية هو الله تعالى، والمخاطب: هو الرسول ﷺ، وسياق الآية: يتحدث عن
النصح والإرشاد بالابتعاد عن شرب الخمر، ومقصدية الآية: هي التفكير وهو إعمال الفكر للوصول إلى
الغاية، والغاية من التفكير في هذه الآية هو التفكير في شؤون وأحوال الدنيا والآخرة، وأخذ الأصلح منها،
 واجتناب ما يضر ولا ينفع، فقد ارتبط سياق هذه الآية بسياق الآية التي تليها مباشرة، وهي قوله تعالى: "فِي
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ" [البقرة: 220]، وارتبط أيضاً بسياق ما قبله في هذه الآية نفسها، وهو قوله تعالى: (كَذَلِكَ
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ)، والمشار إليه ما سبق في هذه الآية من بيان حكم الخمر والقمار، وكلاهما (أي: الخمر
والقمار) لذة من اللذات التي كان العرب غارقين فيها، يوم لم تكن لهم اهتمامات عليا ينفقون فيها نشاطهم،
وتستغرق مشاعرهم وأوقاتهم، ثم بيان ماذا ينفقون، وجاء الجواب عن المقدار والدرجة بالعمو، أي: الفضل
والزيادة، وقد صاحب هذه الآية مجموعة من الارتباطات المعرفية، يمكن إيجازها فيما يأتي:
أولاً: الآية هي العلامة المعينة لمعلومها، أي: إنَّ الله يبين لعباده الأحكام الشرعية بيانا واضحا،
ليستنبطوا الأحكام منها ويفهموا المصالح والمنافع المنوطة بها، وبهذا التقدير حسن كون ترجي التفكير بلعل
غاية لتبيين الآيات.

ثانياً: تدل هذه الآية على أنَّ وظيفة التفكير تحتاج إلى إثارة الفطرة والعقل في تغليب جانب النفع على
جانب الضرر، وعدم الوقوع في التناقض (الكردي، 1992، ص 636).

ثالثاً: أنَّ حقيقة الوجود واسعة لا يمكن أن يحصيها العقل البشري في لحظة واحدة "فهذا البيان
لاستجاشة التفكير والتدبر في أمر الدنيا والآخرة، فالتفكير في الدنيا وحدها لا يعطي العقل البشري ولا
القلب الإنساني صورة كاملة عن حقيقة الوجود الإنساني، وحقيقة الحياة وتكاليفها وارتباطاتها، ولا ينشئ

تصورًا صحيحًا للأوضاع والقيم والموازن، فالدنيا شطر الحياة الأدنى والأقصر، وبناء الشعور والسلوك على حساب الشطر القصير لا ينتهي أبدًا إلى تصور صحيح ولا إلى سلوك صحيح" (قطب، 2003: 2/231). رابعًا: أنَّ العقل الإنساني هو وسيلة التمييز بين الحق والباطل ومناطق التكليف، ولذلك حرّم الإسلام تناول كل ما يسبب تعطيله ويلحق الضرر به، "والخمر عدو العقل، وكل ما كان عدو الأشرف فهو أخس، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور، والعقل إنما سمي عقلاً لأنه يجري مجرى عقال الناقة، فإنَّ الإنسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح، كان عقله مانعًا له من الإقدام عليه، فإذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي إلى فعل القبائح خاليًا عن العقل المانع منها" (الرازي، 1981: 49/6).

2. قال تعالى: ﴿يَأْتُوا أَحَدَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾ [البقرة: 266].

هذه الآية من سورة البقرة في سياق الحديث عن الصدقة والإنفاق في سبيل الله تعالى، وإنكار المن والأذى، وفي سياق الاستفهام الاستعطافي للمخاطبين.

فالمخاطب هنا: المسلمون، والمخاطب: هو المولى سبحانه وتعالى، ومقصدية الخطاب هنا: التفكير فيما يحتاجه الإنسان في وقت ضعفه لا في وقت شبابه، ولهذا الفعل في هذا السياق مجموعة من الارتباطات المعرفية، هي:

أولاً: أنَّ الناحية النفسية ضرورية جدًّا في تهيئة الجو لاستقبال المعرفة، ورسم الصورة الهية أمام المستمع يجعله في أفضل حالاته النفسية لاستقبالها، وقد ورد هذا التمهيد قبل الحديث عن فعل التفكير. "إنه سياق الحياة الظليلة الوارفة المخصبة المثمرة، وكذلك الصدقة في طبيعتها وفي آثارها، كذلك هي في حياة المعطي وفي حياة الأخذ وفي حياة الجماعة الإنسانية. كذلك هي ذات روح وظل، وذات خير وبركة، وذات غداء وري، وذات زكاة ونماء" (قطب، 2003: 310/1).

ثانيًا: أنَّ استخدام المنطق الصحيح في المقارنة هو سبيل النجاة والفوز، "فمن ذا الذي يود أن تكون له هذه الجنة -أو هذه الحسنة- ثم يرسل عليها المن والأذى يمحققها محققًا، كما يمحقق الجنة الإعصار فيه نار؟ ومتى؟ في أشد ساعاته عجزًا عن إنقاذها وحاجة إلى ظلها ونعمائها" (قطب، 2003: 310/1).

"إنَّ هذا التناسق الدقيق الجميل الملحوظ في تركيب كل مشهد على حدة، وفي طريقة عرضه وتنسيقه، هذا التناسق لا يقف عند المشاهد فرادى، بل إنه ليمد رواقه فيشمل المشاهد متجمعة من بدئها في هذا الدرس إلى منتهاها، إنها جميعًا تعرض في محيط متجانس،... وهي الحقيقة الكبيرة وراء العرض الفني

المثير، حقيقة الصلة بين النفس البشرية والتربة الأرضية، حقيقة الأصل الواحد، وحقيقة الطبيعة الواحدة، وحقيقة الحياة النابتة في النفس وفي التربة على السواء، وحقيقة المحق الذي يصيب هذه الحياة في النفس وفي التربة على السواء" (قطب، 2003: 310/1).

3. قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ [الأنعام: 50].

هذه الآية من سورة الأنعام في سياق الحديث عن بشرية النبي ﷺ وهو يؤمر من ربه أن يخبرهم بشيئته، وأنه لا يملك لهم شيئاً، "وتقديم حقيقة الرسالة وحقيقة الرسول للناس مبرأة من كل ما علق بصورة النبوة وصورة النبي من أوهام وأضاليل" (قطب، 2003: 1095/2).

فالمخاطب هو الله تعالى، والمخاطب: هو النبي ﷺ، والمخاطبون على لسان النبي هم أهل مكة من الكفار الملحدين، وهي سورة مكية تتطلب الإقناع، وقد ورد الفعل في السياق الإنكاري بصيغة المضارعة المتجددة، وهي توجي بعدة حقائق للحصول على المعرفة:

الأولى: أن صاحب المعرفة ليس بالضرورة أن يمتلك المعجزات الخارقة حتى يصدقها الناس، وينقادوا لما عنده من علم ومعرفة، فالرسول ﷺ الذي يقدم أعظم معرفة للناس بشر، لا يملك خزائن الله، ولا يعلم الغيب الله، ولم يكن ملكاً (قطب، 2003: 1095/2)، وهذا ما منع المشركين من تصديقه، ومن الإيمان بما جاء به من علم، فهذا من أعظم الموانع التي صدتهم عن الإسلام.

كما أن هذا الأمر من أعظم الموانع التي يقع فيها كثير من الناس وتحول بينهم وبين تلقي المعرفة الحقيقية الصادقة، فهم إذا تلقوا المعرفة من شخص لا توجد فيه صفات خارقة لم يتقبلوا تلك المعرفة، وصدوا عنها وتجاوزوها، "ومما لا شك فيه أن للشخصية الاجتماعية والمكانة العلمية المرموقة، تأثيراً في انبهار العيون وانجذاب النفوس إليها، قهراً بلا اختيار، ومن الناس من يجعل المنزلة مقياساً للحق والباطل، فإذا سمع كلاماً أو رأياً من شخصية بارزة يتلقاه حقاً بحجة أن قائله ذو مكانة اجتماعية أو مرتبة عالية، كما أنه إذا تلقى كلاماً أو رأياً من فاقده تلك المنزلة، لا يعطيه بالأو أو يجعله في خانة الشك والترديد، وهذا من موانع نيل الواقع ومعرفة الحق والباطل" (السبحاني، 1990، ص 320، 321).

الثانية: أن من أهم طرق المعرفة عرض الصور المتناقضة، إذ تتضح من المقارنة بين حالة الأعلى والبصير أنهما لا يتساويان أبداً.

الثالثة: أن صاحب المعرفة لا بد أن يعتمد على مصدر صحيح يقيني لا يتطرق إليه الشك وهو الله رب العالمين، وهم يقرون بأن الرب يوحى، لكن مشكلتهم مع شخص الموحى إليه.

الرابعة: أنّ استخدام الأداة الربانية في التمييز بين الخطأ والصواب، هي العقل وإعمال الفكر، لذلك كان ختام الآية (أفلا تتفكرون) فتميزون؟

الخامسة: أنّ أتباع الوحي هداية وبصر، والمتروك بغير هذا الهادي متروك أعمى (قطب، 2003: 1097/7)، فالوحي من أعظم مصادر المعرفة، والمعرفة الحاصلة عن طريقه معرفة يقينية يقيناً مطلقاً، لكونه جزءاً من علم الله تعالى، ثم إنّ هذا العقل الذي وهبه الله للإنسان قادر على تلقي هذا الوحي، وإدراك مدلولاته، ثم هذه فرصته في النور والهداية، وأما حين يستقل هذا العقل البشري بنفسه بعيداً عن الوحي، فإنه يتعرض حينئذٍ للضلال والانحراف، ونقص الرؤية، وسوء التقدير وسوء التدبير (قطب، 2003: 197/7).

"والعقل البشري حين يتحرك في إطار الوحي لا يتحرك في مجال ضيق إنما يتحرك في مجال واسع جداً، يتحرك في مجال هو هذا الوجود كله، الذي يحتوي على عالم الشهادة وعالم الغيب أيضاً، كما يحتوي أغوار النفس ومجالي الأحداث، ومجالات الحياة جميعاً، فالوحي لا يكف العقل عن شيء إلا عن انحراف المنهج، وسوء الرؤية والتواء الأهواء والشهوات، وبعد ذلك يدفعه إلى الحركة والنشاط دفعاً، فهذه الأدوات العظيمة التي وهبها الله للإنسان... إنما وهبها له لتعمل وتنشط وتفكر في حراسة الوحي والهدى الرباني، فلا تضل إذن ولا تطغى (قطب، 2003: 1099 / 7).

فالمعرفة هنا هي العقيدة هتاف هذه الفطرة، وقوام هذه الحياة، ودليل الطريق إلى الآخرة، وإلى الله، فهي مستغنية بذاتها عن كل زخرف، من أرادها لذاتها فهو بها حقيق، وهي عنده قيمة أكبر من كل قيمة، ومن أرادها سلعة في سوق المنافع، فهو لا يدرك طبيعتها، ولا يعرف قيمتها، وهي لا تمنحه زاداً، ولا غناء (قطب، 2003: 2095/7).

4. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَلَدِكُمْ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ ثُمَّ تَقَفُّوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ حِجَّةٍ إِن هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٦٦﴾ [سبأ: 46].

إن الفعل (تَتَفَكَّرُوا) في هذه الآية فعل مضارع منصوب بالعطف على (تَقُومُوا)، وجاء في سياق الحديث عن المشركين ومقولاتهم عن النبي ﷺ، وعن القرآن الذي جاء به، في سلسلة الاتهامات المتوالية حلقة بعد حلقة، التي يواجهون بها الآيات البيّنات كي يحولوا بينها وبين القلوب، ويذكروهم تعالى بما وقع لأمثالهم، ويريههم مصرع الغابرين الذين أخذهم النكير في الدنيا، وهم كانوا أقوى منهم وأعلم وأغنى (قطب، 2003: 2913/5).

فالمخاطب: هو الله تعالى، والمخاطب: هو الرسول ﷺ، والغرض (مقصدية الخطاب): هو وعظ من يكذب الرسل وأتباعهم، فخطاب الآية خطاب ترغيب وترهيب، وليس سلوك سبيل الحجاج والجدل القائم

على مقارعة الحجة بالحجة، وإبطال الدليل بالدليل، الذي قد يكون سببا في زيادة نفورهم من الحق وابتعادهم عنه (الحميري، 2013، ص 157).

وهذه الآية تشير إلى أنّ من يكذب الرسل لا يكذب فقط بسبب جهله بحقيقة ما يكذب به مما تدعوه إليه الرسل، ونقص في قدرته على فهمه ومعرفة حقيقته، وإنما يكذب في الأصل بسبب الكفر والعناد والغرور الناجم عن الشعور بالكمال والاكتفاء وعدم الحاجة إلى ما تدعوه إليه الرسل (الحميري، 2013، ص 156).

فجاءت الآية "في عدة إيقاعات عنيفة كأنما هي مطارق متوالية، يدعوهم في أول إيقاع منها إلى أن يقوموا لله" (قطب، 2003: 2912 / 5)، ثم يقبلوا على هذا الشيء المعروف، متجردين متحررين مما ألفوه واعتادوه من هذه المواقف الجاهزة فلا يكونون معها ولا ضدها، ثم يصرفوا همهم إلى تجريب هذه المعرفة بأشكالها الحسية والعقلية الاستدلالية والتأملية الاستبصارية، ويتفكروا، من الظلال بدون إحالة "وأتى بـ (مَثْنَى) و(وَفَرَادَى) احترازًا من القيام جماعة، لأن في الاجتماع تشويشًا للخواطر، وعنى للبصائر، وحوؤلاً دون التأمل والاستغراق في التفكير" (الدرويش، 1999: 2525/6، وصافي، 1995: 240 / 11)، غير متأثرين بالحواجز وما قيل وما يقال مما يمنعهم من الهدى ومن النظر الصحيح.

إنها دعوة إلى القيام لله تعالى بعيدًا عن اتباع الهوى والتقليد الأعلى والمصلحة وملابسات الأرض، بعيدًا عن التأثر بالتيارات السائدة في البيئة، الشائعة في الجماعة، التي تبعد القلب والعقل من مواجهة الحقيقة، ومن التفكير العقلي الصحيح، وهي دعوة إلى منطق الفطرة السليم، بعيدًا عن أنماط التعقل السابقة، وأن يراجع أحدهما الآخر، ويأخذ معه ويعطي ويجادل، من غير تأثر بعقال الإسقاطات السيكلوجية التي تتبع الانفعال الطارئ، ولا تتلبث لتتبع الحجة في هدوء (قطب، 2003: 2914/5)، "فكثيرًا ما يؤدي التعصب إلى طمس الحقائق وضياح الفوائد، فيصبح الفرد تبعيًا منقادًا للآخرين" (الدرويش، 1999: 2525/6)، ثم يراجع نفسه خاليًا وجهًا لوجه، بمعزل عن تأثير الآخرين، في تمحيص هادئ عميق، حيث التحرر من مشاعر الرغبة والرغبة، ومشاعر الخوف من مخالفة الآباء والأجداد أو السادة والكبراء، أو الخروج عن الخط العام للجماعة التي ينتهي إليها المتفكر، والخشية من الذم أو الإنكار (الحميري، 2013، ص 159)، كل ذلك بإستراتيجية معرفية صحيحة تقود إلى الذهاب إلى الشيء المعروف والإياب عنه في الوقت عينه، للتعرف على حقيقته كما هي (الحميري، 2013، ص 281)، وهذا يعد منهجًا في تحرير العقل بالبحث عن المعرفة الحقيقية بعيدًا عن قيود الإلف والعادة والاتباع، والتجرد من الرواسب والمؤثرات والمواقف والمفاهيم الجاهزة.

وفي الإيقاع الثاني (ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا) الذي يفيد تبعية المعطوف للمعطوف عليه (أَنْ تَقُومُوا) (الحميري، 2013، ص 157)، يدعوهم فيه إلى الحضور الكلي في حضرة الشيء المفكر فيه؛ لتفكر فيه وللتحقق من معرفته المعرفة اليقينية، والتفكير في حقيقة البواعث التي تجعل الرسول ﷺ يلاحقهم بالدعوة، وليس له



من وراء ذلك نفع، ولا هو يطلب على ذلك أجرًا، فما لهم يتشككون في دعوته ويعرضون؟ "فما عرفتم عنه إلا العقل والرزانة والتثبت، وما يقول شيئًا يدعو إلى الشك والتظن بعقله ورشده، إن هو إلا القول القوي المحكم المبين" (قطب، 2003: 2914/5).

وما عليكم إلا أن تتفكروا بهدوء وتسالوا أنفسكم عما يدعوه إلى القيام بإنذاركم بين يدي عذاب شديد: ما مصلحته؟ ما بواعثه؟ وماذا يعود عليه؟ وتجربوا وتثبتوا من حقيقة شخصيته، وتعلموا عقولكم وفكركم في حقيقته هو ذاته؛ حتى تصلوا إلى الحقيقة والمعرفة الواعية المسؤولة بأنفسكم (قطب، 2003: 2915/5).

ونلاحظ في هذه الآية أنها اشتملت على وسائل حصول المعرفة، وذلك من النواحي الآتية:
الأولى: أن الحقيقة واحدة لا تتجزأ ولا تتغير، (أَعْظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ) فهي لا يختلف عليها العقلاء العارفون، وهي سماوية المصدر، فالذي يأمره بهذا هو من خلق العقل والفكر، إنها (واحدة)، "إن تحققت صح المنهج واستقام الطريق" (قطب، 2003: 2914/5).

الثانية: أن يكون طلب المعرفة (القيام) لله فقط، "لا لغرض ولا لهوى ولا لمصلحة ولا لنتيجة، إنه التجرد والخلوص، ثم التفكير والتدبر، بلا مؤثر خارج عن الواقع الذي يواجهه القائمون لله المتجردون" (قطب، 2003: 2914/5).

الثالثة: أن طريق التحصّل على هذه الحقيقة كذلك واحد، فهو إعمال الفكر بطرق مختلفة، إما عن طريق النظر الفردي، وإما عن طريق العقل الثنائي.

الرابعة: أن طريقة التفكير الأحادي مقدمة على التفكير الجمعي، فالتفكير الأحادي يؤدي إلى نتيجة توافقية لا يعترضها الشطط الجماعي، ولا الهوى، ولا التعصب، ولا المعرفة السابقة، فهي دعوة خالصة إلى منهج البحث عن الحق، ومعرفة الافتراء من الصدق، وتقدير الواقع الذي يواجهه من غير زيف ولا دخل (قطب، 2003: 2914/5)، "دعوة إلى منطق الفطرة الهادئ الصافي، بعيدًا عن الضجيج والخلط واللبس؛ والرؤية المضطربة والغبش الذي يحجب صفاء الحقيقة" (قطب، 2003: 2914/5).

ومن خلال هذه الآية الكريمة نجد أن القرآن الكريم أسس لما يمكن تسميته بالعقل التجاوزي المبدع، على أنقاض ما يمكن تسميته بالعقل التقليدي التابع لأطر معرفية جاهزة متعالية عن وعيه وفهمه، ولذلك فهو عقل منفعل غير متفاعل ولا فاعل، عقل من شأنه ألا يحلل ولا يعلل ولا يفكر ولا يمارس؛ ولذلك فهو لا يعقل معقولاته بعقل ذاته أو بعقل معقولاته ذاتها، لأنه محكوم بالولاء والاتباع لمصادر تكوينه، لكونه غير قادر على تجاوز ما يراه مكملاً لوجوده (الحميري، 2013، ص 276، 277).

المبحث الثالث: صيغة الماضي في مادة فكر في القرآن الكريم، وعلاقتها بنظرية المعرفة

ورد بصيغة الفعل الماضي (فَكَرَّ) في الموضوع الآتي:

1. قال تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾﴾ [المدرثر: 18].

فلفظ (فَكَرَّ) في هذا الموضوع ورد في سورة المدرثر، وهي سورة مكية في سياقها العام الذي يؤمر فيه النبي ﷺ بإبلاغ الحقيقة إلى قومه، فالمخاطب هو: الله تعالى، الذي أمر نبيه بـ (فَمَنْ فَانذِرْ)، إنه النداء العلوي الجليل، للأمر العظيم الثقيل، نذارة هذه البشرية وإيقاظها، وتخليصها من الشر في الدنيا، ومن النار في الآخرة، وهو سبحانه من يقول ﴿ذَرْنِي وَمَنْ حَقَّتْ وَجِدًا﴾، لكنه لم يوجه الخطاب لهذا الكافر، الوليد بن المغيرة، وإنما استمر في خطابه للنبي ﷺ، وجعل حديثه عن الوليد بصيغة الغائب، فالقصيدة هنا: استحقرار فعله وشخصه، والسخرية والاستهزاء به، والتلويح بخسارته وأنه سيصلي السعير، ومعناه: خَلِّ بيني وبين هذا الذي خلقته وحيداً مجرداً من كل شيء آخر مما يعتز به، خَلِّ بيني وبينه ولا تشغل بالك بمكره وكيده، وأنا سأتولى حربه (قطب، 2003: 29/3756).

إنه فَكَّرَ ودَبَّرَ ماذا يقول في شأن محمد والقرآن، وقَدَّرَ في نفسه ماذا يمكنه أن يقول، "يقال: فَكَّرَ في الأمر وتفكَّرَ إذا نظر فيه وتدبَّرَ، فلما تفكَّرَ رَبَّبَ في قلبه كلاماً وهيأه، وهو المراد من قوله: فقدّر...، والمعنى أنه أولاً: فَكَّرَ، وثانياً: قَدَّرَ، وثالثاً: نظر في ذلك المقدَّرَ، فالنظر السابق للاستخراج، والنظر اللاحق للتقدير، وهذا هو الاحتياط، فهذه المراتب الثلاث متعلقة بأحوال قلبه، ثم إنه تعالى وصف بعد ذلك أحوال وجهه، فقال: (ثم عبس وبسر)" (الرازي، 1981: 30/200).

والتعبير عن فعله بصيغة الماضي (فَكَرَّ) بهذا التركيب المضعف، نلاحظ فيه الدلالات الآتية:
أولاً: أَنَّ عملية التفكير تحتاج إلى جهد عظيم، يمر فيها الشخص بمرحلة من مراحل العصف والتقليب للآراء حتى يصل إلى قرار.

ثانياً: جاء الفعل بصيغة المفرد على خلاف ما ورد في القرآن الكريم كله، (فَكَرَّ)، يعني أنه وحده من فعل ذلك، والعقل عندما يكون وحيداً بلا هاد، ولا مرشد، ولا مؤنس، قد يملكه الهوى، ويعصف به العناد، حتى يضل مراده.

ثالثاً: أَنَّ هذا التفكير أردفه بقرار بعيد عن الصواب، إذ كان سبباً في الهلاك (فَقَتِلَ كَيْفَ قدر؟).

رابعاً: أَنَّ المعرفة متى كان مبدؤها الشطط وعدم السكينة والارتياح إلى ما وصلت إليه، عبَّرت عما في نفسها من كبر وعدم الخضوع لداعي العقل الرشيد بألوان من الانفعالات الشخصية؛ ليوهم نفسه أنه قد وصل إلى الحقيقة (ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ).



خامساً: أنَّ التكبر من أعظم الموانع التي تحول بين الإنسان والإقرار بالحقيقة أو الوصول للمعرفة، وتؤدي به إلى الخسران والهلاك؛ فالإنسان عندما يكون متكبراً لا يستطيع أن يتعلم العلم، أو أن تقرر نفسه ببراھين المعرفة، "لأنَّ الكبر حالة أو ملكة في الإنسان تضيء على صاحبها روح الأنانية والتعالي والغطرسة، والشعور بالاستعلاء والتفوق على الغير، فالحقُّ ما يراه هو حقاً، والباطل ما يراه هو باطلاً، فإذا نظر الإنسان المتكبر إلى الأقيسة والأدلة، خصوصاً إذا وجدها في كلام من ينافسه، أو يعانده أو يراه أنزل درجة منه، لا تخضع نفسه لمضامينها ونتائجها، ويتسرع في ردّها ونقدها وشتمها، ولو على وجه فاشل" (السبحاني، 1990، ص 319).

سادساً: أنَّ اتخاذ المواقف الجاهزة والآراء المسبقة بلا دليل أو برهان من أعظم موانع نيل المعرفة اليقينية، الموصلة للحقيقة الصادقة، فإنَّ من بنى لنفسه رأياً مسبقاً -أيا كان مصدره- مهما سبقت أمامه البراهين والحجج لن يراها مقنعة (السبحاني، 1990، ص 319)، وهذا ما وجدناه مع هذا الكافر المتجبر، فإنه عندما سمع القرآن يتلى من الرسول ﷺ منع نفسه من الإقرار بالحقيقة، مع وجود الأدلة، رغبة وتعلقاً بالمواقف والمفاهيم المعرفية الجاهزة في عقله عن محمد وعن القرآن.

النتائج:

كان لهذه الدراسة مجموعة من النتائج يمكن أن نجملها فيما يأتي:

1. أنَّ دعوة القرآن الكريم للتفكير هي دعوة أصيلة ومقصودة وهادفة وشاملة لكل شؤون الحياة.
2. أنَّ التفكير وإعمال العقل من أهم الأدوات التي تقود إلى المعرفة، وأنَّ أكثر ما تسبب في بعد الناس عن المعرفة هو تعطيل هذه الميزة من عقل البشر.
3. أنَّ التفكير الفردي أدمى للهداية من التفكير الجماعي، وأنَّ نتائج الأول أدق وأوضح؛ فالتفكير الفردي مع النفس وجهاً لوجه في تمحيص هادئ وعميق قد يوصله للمعرفة الحققة، وهو يؤدي إلى نتيجة توافقية لا يعترضها الشطط الجماعي.
4. أنَّ التفكير في الآيات الكونية المتمثلة بالأرض والرواسي والأنهار والثمار والأنهار تدل على الصانع الحكيم وقدرته وحكمته وتديبره، ومنها نستدل على وجود وقدره الخالق عز وجل.
5. أنَّ الفعل المعرفي المرتبط بمادة (فكر) في السياق القرآني يأتي دائماً عقب سلسلة العمليات الممهدة لعملية استثارة العقل، واستقبال المعلومة، فلم تأت هذه المادة في بداية الآيات مطلقاً، وإنما كانت دائماً في وسطها أو في فاصلتها، فهو يتبع مع المخاطب ما يسمى بطريق الوصول للحقيقة.
6. أنَّ هذه المادة سبقت بالحرف (لعلّ) وهو يفيد الترجي، في خمسة مواضع، رجاء تفكرهم، كما وردت بعد حرف التوكيد (إنّ) وكانت جملة صفة لكلمة (قوم) (إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يتفكرون) في سبعة

مواضع، فهذه اثنا عشر موضعاً من أصل ثمانية عشر موضعاً، خمسة منها ترجو للمخاطب أن يتفكر، وسبعة تؤكد أن الآيات والبراهين لا تفيد من يحجر على العقل وإنما تفيد من يستعمله في التفكير للوصول للحقيقة المعرفية.

7. أن هذه المادة وردت في الآيات في سياق الاستفهام الإنكاري في ثلاثة مواضع، واحد (أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ)، واثنين (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا)، وهي تدل على أن القرآن الكريم كان ينكر على هؤلاء عدم استخدام العقل فيما يفيد وينفع في أمر المعرفة، والرضا بالاتباع والتقليد.

8. أن الذي ورد في القرآن من لفظ التفكر جاء بصيغة الفعل المضارع (يتفكرون) و(تتفكرون)؛ للتأكيد على أهمية الفعل المترتب على عملية التفكير، فهي ليست عملية كلامية، وإنما سلسلة من العمليات العقلية يترتب عليها واقع ملموس يلحظه الناس.

9. أن الفعل (فَكَرَّ) بالماضي المضعف دلّ على المجهود البشري المبذول في الوصول إلى المعرفة، وأن هذا الفعل بهذا التضعيف في هذا السياق دلّ على أن لكل فعل معرفي مجموعة من الأفعال السابقة حتى ينتهي الأمر إلى التصديق أو التكذيب.

10. أن الفعل (فَكَرَّ) بصيغة الماضي لم يرد إلا مرة واحدة مسنداً إلى ضمير المفرد الغائب؛ ليدل على أنه وحده هو من فعل ذلك، وأن فيه استحقاقاً لفعله وشخصه، وتلويحاً بخسارته، كما في قوله تعالى: (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ) [المدثر: 18].

11. أن السياق الخاص بسبب نزول السورة أو بسبب الموقف الذي ورد فيه فعل التفكر يفيد في الوصول إلى نتيجة سريعة، أو العكس، كما رأينا ذلك في الفعل (يتفكرون).

12. أن النفي لفعل التَّفَكَّرَ ورد في سياق التعجب عن التفريط في هذه الأداة الربانية التي منحها الله للإنسان، ومتى تخلى عنها انتفى عنه إدراك المعرفة، كما في قوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ) [الأنعام: 50]، وقوله تعالى: (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِحِهِمْ مِنْ حِنَّةٍ) [الأعراف: 184]، وقوله سبحانه: (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ) [الروم: 8].

ومن توصيات هذا البحث:

- أن تستكمل بقية آيات التفكير للوصول إلى نتائج جديدة.
- أن تعمم هذه الفكرة لتشمل المادة نفسها في الحديث النبوي.



المراجع:

القرآن الكريم.

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (1961). *المفردات في غريب القرآن* (محمد سيد كيلاني، تحقيق). مطبعة مصطفى البابي. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن. (د.ت). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتاب الإسلامي. بكار، عبد الكريم. (1996). *الفكر طبيعته وأهميته*، مجلة البيان، (96)، 23-28.
- التهانوي، محمد علي. (1996). *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، (علي دحروج، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). مكتبة لبنان ناشرون. الجرجاني، علي بن محمد. (د.ت). *التعريفات* (محمد صديق المنشاوي، تحقيق). دار الفضيلة القاهرة. جوران، فتحي عبد الرحمن. (1999). *تعليم التفكير*، دار الكتاب الجامعي.
- حاجي، جعفر عباس. (1986). *نظرية المعرفة في الإسلام* (ط.1). مكتبة الألفين. الحميري، عبد الواسع. (2013). *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة* (ط.1). مجد المؤسسة الجامعية.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. (1993). *البحر المحيط* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية. الدرويش، محيي الدين. (1999). *إعراب القرآن الكريم وبيانه* (ط.7). اليمامة للطباعة والنشر، ودار ابن كثير.
- الدعامين، زياد خليل محمد. (2005). *منهج القرآن في صياغة التفكير كما يبرزها القرآن. دراسات، علوم الشريعة والقانون*، (1)، 32-36.
- الرازي، محمد بن عمر. (1981). *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب* (ط.1). دار الفكر.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (1998). *أساس البلاغة* (محمد باسل عيون السود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- السبحاني، جعفر. (1990). *نظرية المعرفة المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات* (ط.1). الدار الإسلامية.
- السيد، عزمي طه. (2008). *علم الثقافة الإسلامية* (ط.1). المؤسسة العربية الدولية للنشر.
- صافي، محمود. (1995). *الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه* (ط.3). دار الرشيد، ومؤسسة الإيمان.
- صليبا، جميل. (1982). *المعجم الفلسفي*، دار الكتاب اللبناني.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (1995). *المعجم الأوسط* (طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، تحقيق). دار الحرمين.
- ابن عادل، عمر بن علي. (1998). *اللباب في علوم الكتاب* (عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1983). *تفسير التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1982). *إحياء علوم الدين*، دار المعرفة.
- ابن فارس، أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر للطباعة والنشر.
- قطب، سيد. (2003). *في ظلال القرآن* (ط.32). دار الشروق.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. (د.ت). *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*، دار الكتب العلمية.
- الكردي، راجع عبد الحميد. (1992). *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة* (ط.1). مكتبة المؤيد.
- الكرساوي، أحمد. (2018). *مدخل إلى نظرية المعرفة*، مركز تكوين للدراسات والأبحاث.
- محمود، عبد القادر، وآخرون. (د.ت). *موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة*، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1993). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين القمي. (1416). *غرانب القرآن وרגائب الفرقان* (الشيخ زكريا عميرات، تحقيق ط.1). دار الكتب العلمية.
- وجدي، محمد فريد. (1971). *دائرة معارف القرن العشرين*، دار المعرفة.



Arabic References

- al-Qur'an al-Karim.
- al-Raghib al-Ashfahani, al-Husayn ibn Muhammad. (1961). *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (Muhammad Sayyid Kilani, taḥqiq). Maṭba'at Muṣṭafá al-Babí.
- al-Biqā'i, Ibrahim ibn 'Umar ibn Hasan. (N. D). *naẓm al-Durar fi tanāsib al-āyāt wa-al-suwar*, Dār al-Kitāb al-Islāmi.
- Bakkār, 'Abd al-Karīm. (1996). al-Fikr ṭabī'atuhu wa-ahammīyatuhu, *Majallat al-Bayān*, (96), 11-36.
- al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī. (1996). *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-'Ulūm*, ('Alī Dahrūj, wa-ākharūn, taḥqiq; 1st ed.). Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. (N. D). *al-'Irfāt* (Muḥammad Ṣiddīq al-Munshāwī, taḥqiq). Dār al-Faḍīlah al-Qāhirah.
- Jwrān, Faṭḥī 'Abd al-Raḥmān. (1999). *Ta'lim al-tafkīr*, Dār al-Kitāb al-Jāmi'ī.
- Ḥājji, Ja'far 'Abbās. (1986). *Nazarīyat al-Ma'rifah fi al-Islām* (1st ed.). Maktabat al-Alfayn.
- al-Himyarī, 'Abd al-Wasī'. (2013). *Nazarīyat al-Ma'rifah bayna al-Qur'an wa-al-falsafah* (1st ed.). Majd al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1993). *al-Baḥr al-muḥīṭ* ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, wa-'Alī Muḥammad Mu'awwad, taḥqiq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Darwīsh, Muḥyi al-Dīn. (1999). *irāb al-Qur'an al-Karīm wa-bayānīh* (7th ed.). al-Yamāmah lil-Tibā'ah wa-al-Nashr, wa-Dār Ibn Kathīr.
- Ald'āmy, Ziyād Khalīl Muḥammad. (2005). Manhaj al-Qur'an fi ṣiyāghat al-tafkīr kamā ybrzḥā al-Qur'an. *Dirāsāt, 'ulūm al-sharī'ah wa-al-qānūn*, 32, (1), arqām al-Ṣafāḥāt.
- al-Razī, Muḥammad ibn 'Umar. (1981). *al-tafsīr al-kabīr aw Mafātiḥ al-ghayb* (1st ed.). Dār al-Fikr.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1998). *Asās al-balāghah* (Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, taḥqiq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Subḥānī, Ja'far. (1990). *Nazarīyat al-Ma'rifah al-Madkhal ilā al-'Ilm wa-al-falsafah wāl'hyāt* (1st ed.). al-Dār al-Islāmiyah.
- al-Sayyid, 'Azmi Tāhā. (2008). *'ilm al-Thaqāfah al-Islāmiyah* (1st ed.). al-Mu'assasah al-'Arabīyah al-Dawliyah lil-Nashr.
- Ṣāfi, Maḥmūd. (1995). *al-jadwal fi irāb al-Qur'an wa-ṣarfihi wa-bayānīh* (3rd ed.). Dār al-Rashīd, wa-Mu'assasat al-imān.
- Ṣalībā, Jamīl. (1982). *al-Mu'jam al-falsafī*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1995). *al-Mu'jam al-Awsaṭ* (Ṭāriq ibn 'Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, wa-'Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Husaynī, taḥqiq). Dār al-Ḥaramayn.
- Ibn 'Ādil, 'Umar ibn 'Alī. (1998). *al-Lubāb fi 'ulūm al-Kitāb* ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, wa-'Alī Muḥammad m'wwd, taḥqiq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1983). *tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. (1982). *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-lughah* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, taḥqiq). Dār al-Fikr lil-Tibā'ah wa-al-Nashr.
- Qutb, Sayyid. (2003). *fi zilāl al-Qur'an* (32th ed.). Dār al-Shurūq.
- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abi Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd. (N. D). *Miftāḥ Dār al-Sā'adah wa-manshūr Wilāyat al-'Ilm wa-al-irādah*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Kurdi, Rājīh 'Abd al-Ḥamīd. (1992). *Nazarīyat al-Ma'rifah bayna al-Qur'an wa-al-falsafah* (1st ed.). Maktabat al-Mu'ayyad.



Alkrsāwy, Aḥmad. (2018). *madkhal ilá Naẓariyat al-Ma'rifah*, Markaz takwīn lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.

Maḥmūd, 'Abd al-Qādir, wa-ākharūn. (N. D). *Mawsū'at al-mafāhīm al-Islāmiyah al-Āmmah*, al-Majlis al-A'lá lil-Shu'un al-Islāmiyah.

Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.

al-Nīsābūrī, al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummī. (1416). *gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-Furqān* (al-Shaykh Zakariyā 'Umayrāt, taḥqīq 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Wajdi, Muḥammad Farīd. (1971). *Dā'irat Ma'ārif al-qarn al-'ishrīn*, Dār al-Ma'rifah.





The Baghdad School: Between Denial and Recognition

Dr. Amina Mohammad Mahmoud*

Amnadiyah921@gmail.com

Abstract:

This study explores the contributions of Baghdad grammarians to grammatical studies in the context of the Basran and Kufan schools' influence in Baghdad. Three distinct groups of scholars emerged: one aligned with Basran grammar, another with Kufan, and a third that blended both, forming new theories and a unique grammatical tradition. The existence of this so-called "Baghdad School of Grammar" has been a subject of debate among researchers—some deny its existence, while others acknowledge and affirm it. The researcher reviews contemporary perspectives on this issue, structuring the discussion into an introduction, a preface that clarifies the concept of a "grammatical school," and three main sections. The first section details how grammatical knowledge was transmitted to Baghdad. The second examines modern scholars' opinions on the grammatical studies conducted there. The third analyzes the methodologies and contributions of Baghdad grammarians. The study concludes that the term "grammatical doctrine" was favored by earlier scholars, while "grammatical school" is a more modern term, with both expressions being largely interchangeable, though "school" is more widely used today. Furthermore, the study highlights the significant impact of Baghdad grammarians' extensive writings on syntax and morphology, which have enriched grammatical and morphological scholarship.

Keywords: Grammatical School, Morphology, Syntax, Grammatical Doctrine.

* Assistant Professor of Syntax and Morphology, Department of Arabic Language, College of Arts and Humanities, University of Hail, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Mahmoud, Amina Mohammad. (2024). The Baghdad School: Between Denial and Recognition, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 557 -577.

© 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.



المدرسة البغدادية بين النفي والإثبات

د. أمانة محمد محمود*

Amnadiyah921@gmail.com

الملخص:

تناولت هذه الدراسة منهج نحاة بغداد في الدراسات النحوية بعد نشر المدرستين البصرية والكوفية لمذهبيهما في بغداد، وتبع ذلك ظهور ثلاث فئات من العلماء في بغداد: فئة مالت إلى النحو البصري، وفئة مالت إلى النحو الكوفي، وفئة ثالثة خلطت بين المذهبين وابتكرت آراء نحوية جديدة وشكلت مذهباً أو مدرسة مستقلة في النحو العربي، لكنّ الباحثين اختلفوا في وجود مدرسة نحوية في بغداد فمنهم من أنكر ذلك، ومنهم من أثبت وجود مدرسة نحوية في بغداد سميت بالمدرسة البغدادية، وقد جمعت الباحثة آراء الباحثين المعاصرين في الدراسات النحوية في بغداد، وقسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد عن مصطلح المدرسة النحوية، وثلاثة مباحث، المبحث الأول: تناولت فيه انتقال النحو لبغداد، وعرضت في المبحث الثاني آراء الباحثين المعاصرين في الدراسات النحوية في بغداد، وتعرضت في المبحث الثالث لمنهج نحاة بغداد ومساهماتهم، وتوصلت إلى أن المذهب النحوي هو تسمية المتقدمين، والمدرسة النحوية هي تسمية المعاصرين، كما توصل إلى أن المذهب والمدرسة بمعنى واحد، ولا توجد حواجز كبيرة بين المصطلحين إلا أن الغالب في عصرنا الحاضر استعمال مصطلح المدرسة. وقد صنّف النحويون البغداديون العديد من المصنفات في علم النحو وأصوله، وكذلك في علم الصرف؛ وهذه المصنفات المتنوعة أضافت للدرس النحوي والصرفي.

الكلمات المفتاحية: المدرسة النحوية، الصرف، علم النحو، المذهب النحوي.

* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية - بكلية الآداب والفنون بجامعة حائل بالمملكة العربية السعودية.

للاقتباس: محمود، أمانة محمد. (2024). المدرسة البغدادية بين النفي والإثبات، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 577-557.

© 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:

يأتي هذا البحث استكمالاً لما بدأته في دراسة أسباب وضع النحو العربي وأسباب الاختلاف ومظاهره ونتائجه بين المدرستين النحويتين البصرية والكوفية. واستكمال النقص الذي لمستته في الدراسات البحثية عن الدرس النحوي في بغداد ومنهج النحاة فيه، وإضافاتهم النحوية. كما أن هذا البحث سيسهم في تحديد المنهج الذي اتبعه النحويون البغداديون في الدرس النحوي. وتتوقع الباحثة أن يستفاد منه في معرفة المواصفات والشروط التي حددها النحاة المعاصرون في الدراسة النحوية ليصح إطلاق مصطلح مدرسة نحوية عليها.

وسيجيب البحث عن تساؤلات هي:

هل هناك فرق بين مصطلحي المذهب النحوي والمدرسة النحوية؟

هل يوجد مذهب بغدادية، أو مدرسة بغدادية؟

ما هي آراء الباحثين المعاصرين في ذلك؟

ما هي المواصفات والشروط التي يجب أن تتوافر في الدراسة النحوية في مكان ما ليصح إطلاق اسم

المذهب أو المدرسة عليها؟

ويهدف البحث إلى تحديد معنى المدرسة النحوية. وعرض آراء الباحثين المعاصرين في الدراسات النحوية في بغداد. والكشف عن المواصفات والشروط التي يجب أن تتوافر في الدراسة النحوية ليصح تسميتها بالمدرسة.

وبيان منهج نحاة بغداد في دراسة النحو.

وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: وتطرق لمصطلح المدرسة النحوية.

المبحث الأول: انتقال النحو لبغداد.

المبحث الثاني: آراء المعاصرين في الدراسات النحوية في بغداد

المبحث الثالث: منهج نحاة بغداد ومساهماتهم.

خاتمة البحث: وتشتمل على النتائج والتوصيات.

تمهيد: مصطلح المدرسة النحوية

ناقشت خديجة الحديثي الفرق بين مصطلحي المدارس النحوية والمذاهب النحوية في أول كتابها

المدارس النحوية بقولها: " يواجه الباحث في النحو العربي عبارات مثل "المدارس النحوية" أو "المذاهب

النحوية" أو "مدرسة البصرة" و "مدرسة الكوفة" أو "مدرسة بغداد" أو "مدرسة مصر النحوية" أو "مدرسة

الأندلس النحوية" أو "المذهب البصري" أو "المذهب الكوفي" وما إلى ذلك من تسميات". (الحديثي، 2001م، ص 7).

ويلاحظ أن مصطلح المدرسة النحوية مصطلح استعمل حديثاً، وكان المستخدم أولاً عند المتقدمين مصطلح المذهب فكانوا يقولون: "مذهب البصريين" و"مذهب الكوفيين" وما شابه ذلك، وأول من ابتكر مصطلح المدرسة النحوية تقريباً هو مهدي المخزومي -من المعاصرين- في كتابه الذي سَمَّاه بـ(مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو) وتبعه عبد الرحمن السيد في كتابه الذي سَمَّاه بـ(مدرسة البصرة النحوية)، واستعمله شوقي ضيف في كتابه المسمى بـ(المدارس النحوية)، وخديجة الحديثي أيضاً استخدمت مصطلح المدارس في عنوان كتابها (المدارس النحوية).

واستخدم كذلك الدكتور أحمد مختار عمر مصطلح (المدرسة النحوية) في كتابه (البحث اللغوي عند العرب) بدلاً عن مصطلح (المذهب النحوي) وعزفها بقوله: "هذا المصطلح يعني وجود جماعة من النحاة، يصل بينهم رباط من وحدة الفكر والمنهج في دراسة النحو. ولا بد أن يكون هناك الرائد الذي يرسم الخطة ويحدد المنهج، والتابعون أو المريدون الذين يقتفون خطاه، ويتبنون منهجه، ويعملون على تطويره والدفاع عنه. فاستمرار النظرية -أو المنهج- ودوامها عبر السنين شرط أساسي لتكون المدرسة التي لا يمكن أن تستحق هذا الاسم، أو يعترف بوجودها بمجرد مولد النظرية أو خلقها، حتى تعيش ويكتب لها البقاء لبعض الوقت بين المريدين" (عمر، 1988، ص 128).

ونجد المخزومي يعرّف المدرسة بعد وصفه للكسائي بقوله: "إن الكسائي بمنهجه وأساليبه دراسته، مدرسة لها خصائصها ومميزاتها، فليست المدرسة إلا أستاذاً مؤثراً، وتلاميذ متأثرين، وقد اجتمعوا على تحقيق غرض موحد، ونهجوا للوصول إليه منهجاً جديداً" (المخزومي، 1958م ص 106).

وعرّفت الدكتورة خديجة الحديثي المدرسة النحوية بقولها: "ظلت كلمة (مدرسة) تعني مجموعة النحاة الذين كَوَّنوا درساً نحويّاً في بيئة معينة، سواء أضمهم منهج موحد خاص بهم له أسسه وأصوله وقواعده المعروفة المستقلة، أم كان مبنياً على منهج من سبقهم، إلا أنهم استقرّوا في بيئة أخرى وتأثروا بظروف البيئة الجديدة بعض التأثير". (الحديثي، 2001م، ص 13).

وهذا التعريف يتفق مع قول أحمد مختار عمر بأن المعيار الجغرافي كان الأساس الوحيد لتقسيم الدراسات النحوية إلى مدارس، وهذا يوضح لماذا حملت كل مدرسة اسم منطقة معينة. ولكنه رفض اتخاذ المعيار الجغرافي أساساً لتقسيم العلوم إلى مدارس فكرية مختلفة.

فهو يرى أن وجود جماعة من الدارسين في مكان واحد لا يكفي مطلقاً لتشكيل مدرسة، أو لأحقية ربطهم جميعاً برباط واحد، إلا إذا وجد الخيط الذي يصل بينهم، والخطة أو النظرية التي يشتركون في



تطبيقها. وعلى هذا يكون المرشح لأحقيتهم اسم مدرسة ليس وجودهم في مكان واحد وإنما اشتراكهم في خط فكري معين. (عمر، 1988، ص 128، 129).

ويتضح للباحثة من رأي أحمد مختار عمر أن تسمية المدرسة باسم المكان لا يعني بالضرورة أن يكون جميع أفراد المدرسة المعينة من مكان واحد، فالمعيار الصحيح هو الاشتراك في خط فكري معين وإن كانوا من أماكن متفرقة، فقد وجدنا كوفيين انضموا للمدرسة البصرية، أو وافقوهم في بعض الأمور، وكذلك العكس.

ونجد أغلب الباحثين المعاصرين متفقين على إطلاق مصطلح المدارس النحوية على الدراسات النحوية السابقة في المدن المعروفة وهي خمس مدارس نحوية أثرت في الدرس النحوي في رأي الباحثين وهذه المدارس هي: المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية والمدرسة البغدادية والمدرسة الأندلسية والمدرسة المصرية، لكن نجد بالمقابل من لا يوافق في هذه التسمية.

ومن هؤلاء علي أبو المكارم الذي سعى المدارس النحوية باسم التجمعات المدنية، فهو لا يعترف بوجود مدارس في النحو العربي، وإنما هي تجمعات مدنية جغرافية. فهو يقول: انتشار هذه الأخطاء بين التجمعات النحوية الجغرافية المختلفة، بالإضافة إلى انتشار الأساليب المتبعة منهجياً بينها، يكشف عن فساد تلك الفكرة التي شغلت كثيراً من الدارسين في النحو العربي، قدامى ومحدثين، وهي وجود مدارس نحوية تتميز كل منها بأسلوبها الخاص ومنهجها الذاتي، ويؤكد هذا أن "المنهج الذي سارت فيه الدراسة النحوية واحد في مدنه المختلفة تحكمه قواعد عامة لم يخرج عليها، وإن تفاوت تأثير بعضها، وإذن ليس ثمة مدارس -بالمعنى الذي يقطع بوجود منهج مميز لكل منها- في النحو، وإنما هناك تجمعات مدنية. وهذه التجمعات تتحرك في إطارات متشابهة وتطبق أصولاً واحدة، وإن اختلفت فيما بينها في بعض الجزئيات فإنه اختلاف لا ينفي عنها وحدة المنهج واتفاق الأصول" (أبو المكارم، 2005، ص 267-268).

لقد بينت الباحثة أن المذهب هو تسمية المتقدمين، والمدرسة هي تسمية المعاصرين لكن نجد بعض الباحثين المعاصرين يرى أن تسمية المدارس غير مناسبة ومن هؤلاء إبراهيم السامرائي الذي قال:

"لم يطلق القدماء على [مسائل الخلاف] في النحو القديم كلمة [مدرسة]، فلم يؤثر عنهم مصطلح [المدرسة البصرية] ولا مصطلح [المدرسة الكوفية] ولا [مدرسة بغداد] ولكننا كنا نقرأ من قولهم: مذهب البصريين ومذهب الكوفيين ومذهب البغداديين، وربما ورد في قولهم: مذهب الأخفش ومذهب الفراء ومذهب سيويه وغير ذلك غير أن المعاصرين استحسنا لفظ [المدرسة] فاستعاروها في مادة الخلاف النحوي". (السامرائي، 1987، ص 12).



ويرى إبراهيم السامرائي أن مصطلح المذهب أبعد ما يكون عن [المدرسة]: لأنّ المذهب هو الطريقة، وهي وردت في الكلام على الخلاف النحوي فقالوا: مذهب البصريين كما قالوا مذهب الكوفيين، ومذهب البغداديين، ومذهب غيرهم، وقد تكون كلمة مذهب قد أطلقت على الطريقة التي سار عليها أحد النحاة كما قالوا -مثلاً-: ومذهب سيويه أو كقولهم: ومذهب الأخفش والفراء.

ودليل إبراهيم السامرائي في هذا الرأي قوله: أنك حين تنظر في التراث النحوي وهو مادة البحث، لا تجد أن جمهرة النحاة بصريين وكوفيين وغيرهم قد اختلفوا في أصول هذا العلم، ولم ينطلق هؤلاء من أفكار متعارضة، ولكنهم قد اختلفوا في مسائل فرعية تتصل بالتعليل والتأويل، فكان لهؤلاء طريقة أو مذهب ولأولئك طريقة أو مذهب آخر، وقد يكون الاختلاف بين بصري وبصري كما كان بين كوفي وكوفي آخر، ولا تعدم أن تجد بصرياً قد وافق الكوفيين وكذلك العكس. (السامرائي، 1987، ص 12، 13).

وناقشت خديجة الحديثي هذا الموضوع، ورأت أن المصطلح الذي ابتدره مواطنها مهدي المخزومي، وثناه عبد الرحمن السيد، واستعمله شوقي ضيف، وغيره - كما مرّ - مصطلح لم يتعلمه السابقون، وأن المذهب كان هو المستخدم، لكن لا توجد حواجز كبيرة بين المصطلحين. (الحديثي، 2001م، ص 23).

واستناداً إلى النتيجة التي خرجت بها خديجة الحديثي بعد مناقشتها لهذا الموضوع ترى الباحثة أن التسميتين صحيحتان وبمدلول واحد تقريباً لكن الغالب في عصرنا الحاضر استعمال مصطلح مدرسة.

المبحث الأول: انتقال النحو لبغداد

أنشئ علم النحو على يد أبي الأسود الدؤلي بتوجيه وإرشاد من علي رضي الله عنه، وقد مرّ هذا العلم بمراحل إلى أن تكامل في عهد الخليل بن أحمد وسيويه، وبدأ ينتشر هذا العلم من البصرة إلى البلدان العربية الأخرى وعن هذا يقول عبد الهادي الفضلي: "وأولى تلكم الحواضر التي وصل إليها الفكر النحوي مكة المكرمة، وكان ذلك في زمن النحو المبكر أي في القرن الأول الهجري، ودخل النحو إلى مكة على يد ابن عباس، وفي الفترة نفسها -أي في القرن الأول الهجري- امتد النحو إلى المدينة المنورة، فكانت ثاني مركز نحوي يدخله النحو بعد مكة. وتم دخول النحو إلى المدينة على يد عبد الرحمن بن هرمز. وبعد أن اكتمل النحو علمًا له قواعده وأصوله ومنهج بحثه امتد النحو من البصرة إلى الكوفة". (الفضلي، 1986م، ص 38-45).

فنشط أعلام الكوفيين الأوائل في دراسة النحو البصري متلمذين للنحويين البصريين، ثم درسوا كتاب سيويه وخرجوا منه بنتائج لكنهم أعادوا دراسة النحو وفق منهج معين اتبعوه، فكوّنوا آراءهم النحوية، وجمعوها في مصنفاتهم، واستطاع الباحثون تمييز اختلاف في أصول الاحتجاج والاستنباط عند أعلام نحاة الكوفة الكسائي والفراء وثعلب، وفي ذكر العوامل والمعمولات، وفي أصل بعض الأدوات النحوية، وفي اسمية بعضها وحرفيته وغير ذلك، كما تميّز المصطلح النحوي في كتاب [معاني القرآن] للفراء عن



المصطلح النحوي في كتاب سيبويه ، وظهر نسق تعليل في المناظرات التي جرت بين النحويين البصريين والنحويين الكوفيين، فاجتمع من ذلك ترجيح وجود جهة علمية مقابلة للبصرة لها نهجها المخالف لكنه في الفروع غالبًا، ومن هنا ظهر مفهوم المدرسة الكوفية المقابل للمدرسة البصرية، تبع ذلك تنافس المدرستين في نشر نحويهما أو مذهبيهما في البلدان العربية، فكانت أولاهما بغداد التي تسابق فيها أعلام المدرستين لنشر نحويهما عن طريق الحلقات العلمية.

يقول عبد الهادي الفضلي في كتابه (مراكز الدراسات النحوية): " كان للحظوة التي نالها الكسائي الكوفي لدى الخلفاء العباسيين العامل القوي في التفاف العلماء والطلاب حوله وتزاحم الركب بين يديه حتى ثنيت له الوسادة لنشر النحو الكوفي ببغداد. وكان هذا أيضا مما أثار حفيظة نحاة البصرة، ودعا الأخفش الناحي البصري، تلميذ سيبويه، وناشر كتابه، أن يشد الرحال إلى بغداد ويلقي عصا الترحال فيها ويقوم بدور نشر النحو البصري منافسًا للنحو الكوفي. وكان بهذا أن تكامل النحوان الكوفي والبصري معًا في إشاعة حلقات الدرس النحوي ببغداد" (الفضلي، 1986م، ص 47-48).

وكان في بغداد بعد الكسائي والأخفش، أبو العباس المبرد البصري، ومنافسه أبو العباس ثعلب الكوفي. (المرجع السابق/ ص 48).

المبحث الثاني: آراء المعاصرين في الدراسات النحوية في بغداد

قبل عرض آراء المعاصرين نجد ابن النديم -من المتقدمين- يذكر في الفهرست في الفن الثالث من المقالة الثانية أسماء جماعة وأخبارهم من علماء النحويين ممن خلط المذهبيين في مقدمتهم ابن قتيبة (ابن النديم، 1921، ص 77).

ويقصد ابن النديم بقوله هذا النحويين البغداديين، وبالرجوع إلى آراء الباحثين المعاصرين وجدت الباحثة انقسام المعاصرين إلى فئتين: فئة اعترفت بوجود مدرسة نحوية في بغداد وذكرت لذلك أدلة وشواهد، وفئة عارضت وجود مذهب نحوي في بغداد أو مدرسة نحوية بغدادية.

وتبدأ الباحثة بعرض آراء المعاصرين المعترفين بوجود مدرسة نحوية أو مذهب نحوي في بغداد، وأولهم الطنطاوي الذي اعترف بظهور مذهب بغدادية أو مدرسة بغدادية بعد تلاقي النحويين الكوفي والبصري في بغداد. فهو يقول: "بعد تلاقي الفريقين في بغداد اختلفت فيها اتجاهات العلماء إلى ثلاثة أنحاء، وقد تمايزت طوائفهم الثلاث تبعًا لاختلاف نزعاتهم، وكانت الطائفة الخالطة بين النزعتين البصرية والكوفية تزاول المذهبيين، وتنظر فيهما نظرة غير مشوبة بالعصبية، فهي لا بد واجدة رجحان هذا المذهب في مسائل وذلك المذهب في مسائل أخرى، وكان عمل هذه الطائفة منبهاً لبعض معاصريهم إلى استقراء ما صح من



القوانين النحوية بدون التحيز إلى فريق دون آخر؛ فجر ذلك إلى الخلط بين المذهبين لاستخلاص مذهب منهما مرضي عنه عندهم.

ولقد اتسعت هذه الحركة ونمت فعالجها الكثيرون، حتى احتل مكاناً بين المذهبين مذهب آخر جديد مؤلف من المذهبين بفروق قليلة، اشتهر ذلك المذهب بالبغدادي". (الطنطاوي، ص 184).

ووافق في ذلك عبد الحميد حسن في كتابه (القواعد النحوية) بقوله: " أتيح للبغداديين أن ينظروا في المذهبين البصري والكوفي، ويوازنوا بين آراء الفريقين، فأنشأوا لهم مذهباً كان أساسه المستحسن من المذهبين، وأضافوا إلى ذلك ما عنّ لهم من آراء خاصة، وكانوا في أول الأمر أكثر ميلاً إلى موافقة الكوفيين، لمكانة نحاة الكوفة عند الخلفاء، ولكنهم اتبعوا المذهب البصري في كثير من المسائل ". (حسن، 1952، ص 105).

واعترف كذلك سعيد الأفغاني بظهور مذهب نحوي في بغداد بعد عرضه لمقدمة عن بغداد بقوله: "كانت بغداد حاضرة الخلافة العباسية هي السوق التي كان يروج فيها العلم والآداب، فكان يرتحل إليها العلماء من الأقطار كافة، كل يحمل إليها طابع بلده الخاص، أو بتعبير آخر مدرسة بلده في الفن المختص به، فالتقت لكل علم وفن ألوان وطوايع مختلفات، احتكت وتمازجت وكان منها ألوان جديدة مطبوعة بالسمة البغدادية العامة. وذلك ما كان في النحو، فقد نشر الكوفيون فيها نحوهم، وقصدها نحاة بصريون أيضاً، ونشأت طبقة جديدة في بغداد اختارت من المذهبين، وكونت ما عُرف بالمذهب البغدادي" (الأفغاني، 1994 م، ص 229).

وكذلك أثبت أحمد أمين وجود مذهب نحوي في بغداد بقوله: إن التقاء الكوفيين والبصريين في بغداد كان سبباً في عرض المذهبين ونقدهما والانتخاب منهما، ووجود مذهب منتخب كان من ممثليه ابن قتيبة، ومثله في ذلك أبو حنيفة الدينوري (أمين، 1998: 2/ 298).

واتفق معه يوسف خليف في أن التقاء الكوفيين والبصريين في بغداد كان سبباً في عرض مذاهب المدرستين واتجاهاتهما، ثم نقدها والانتخاب منها (خليف، ص 242).

وأثبت أحمد مكي أيضاً وجود مذهب بغدادي، إلا أنه يرى أن الفراء هو المؤسس الحقيقي لهذا المذهب الجديد، أي المذهب البغدادي، ثم بيّن منهج هذا المذهب بقوله: وما المذهب البغدادي إلا:

1- تحرر.

2- ومزج.

3- وتجديد.

وتلك هي مقومات مذهب الفراء. (مكي، 1964 م، ص 395).



وأثبت أحمد مكي هذا الرأي أيضًا بعد دراسته لمنهج الفراء بقوله: لم يتقيد الفراء بالمذهب الكوفي بل خرج عنه إلى مذهب البصريين، ولم يكن خروجه مجرد مخالفات جزئية، بل كان خروج من يرسم معالم الطريق لتأسيس مذهب جديد، فلا يقف عند حد الخلط بين المذهبين، بل يضع الأصول العامة التي يقوم عليها التخطيط الجديد. وهذا هو النهج الذي مازه عن غيره من سابقه ولحقه، ومن هنا قلنا: إنه هو المؤسس الحقيقي للمذهب البغدادي. (مكي، 1964م، ص 395، 396).

وقد بين شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية) سير الدراسات النحوية في بغداد وكيفية بروز المذهب البغدادي الذي ظهر نتيجة لاتباع نُحاة بغداد في القرن الرابع الهجري نهجًا جديدًا في دراساتهم ومصنفاتهم النحوية، يقوم على الانتخاب من آراء المدرستين البصرية والكوفية جميعًا، وكان من أهم ما هيأ لهذا الاتجاه الجديد أن أوائل هؤلاء النحاة تتلمذوا للمبرد وتعلب، وبذلك نشأ جيل من النحاة يحمل آراء مدرستيهما، ويُعنى بالتعمق في مصنفات أصحابهما والنفوذ من خلال ذلك إلى كثير من الآراء النحوية الجديدة.

وكان من هذا الجيل مَنْ يغلب عليه الميل إلى الآراء الكوفية ومَنْ يغلب عليه الميل إلى الآراء البصرية. (ضيف، 2019، ص 245).

إذن الانتخاب من آراء المدرستين والخروج بآراء نحوية جديدة هو ما يميز الدراسات النحوية في بغداد، وهذان المظهران في تقدير محمد أبو القاسم هما: "أبرز مظهرين نتبين من خلالهما جدة هذه المدرسة، واتخاذها موقعها باطمئنان بين المدارس النحوية" (أبو القاسم، 2012، ص 113).

وعرّفت خديجة الحديثي المذهب البغدادي بقولها: "لقد ترددت في مؤلفات المحدثين تسميات مثل [مدرسة بغداد] أو [نحاة بغداد] أو [المدرسة البغدادية] أو [المذهب البغدادي] أو [البغداديين] وهم يعنون بذلك مذهبًا نحويًا خاصًا لا هو بالبصري الخالص، ولا بالكوفي الصريح، وإنما هو مذهب يقوم على الاطلاع على النحويين، والخلط بينهما ثم الانتخاب منهما لتكوين آراء خاصة بهذا الدارس أو ذاك". (الحديثي، 2001، ص 204).

ونفى بعض الباحثين المعاصرين وجود المدرسة البغدادية، منهم عبد الفتاح شلبي الذي قال: "لم تكن هناك -فيما أرى- مدرسة بغدادية قائمة بنفسها لها تعاليمها، غاية ما في الأمر أن رجالًا خلطوا بين المدرستين البصرية والكوفية، فرأوا رأيًا من هذه ورأيًا من الأخرى وإن كانوا في مذهبهم الأصيل يميلون إلى هذه أو يميلون إلى تلك، فيكونون بصريين أو كوفيين فحسب" (شلبي، 1989م، ص 446).

وردّ عليه عبد العال سالم مكرم بقوله: "إنّ هذا الإنكار للمذهب البغدادي لا نسلم بصحته، لأنّ آراء البغداديين ضمّتها كتب النحو، وكانت لهم آراء مستقلة لا تسير في موكب آراء البصريين، أو تتبع خطى الكوفيين، ويكفي أن أحيل الباحث إلى كتب النحو كالهمع، والتصريح، والأشمونى؛ ليرى صحة ما أقول. على أن اختيار البغداديين لرأي بصري أو كوفي يدل على أن لهم نظرات خاصة ومقاييس معينة، يستخدمونها في تفضيل رأي على رأي، أو إثارة مذهب على مذهب" (مكرم، 1978، ص 137).

وللدكتور فاضل السامرائي رأي في إطلاق اسم المذهب أو المدرسة على الدراستات النحوية في بغداد وهذا يتضح في قوله:

"لا يصح إطلاق اسم (مذهب) أو (مدرسة) إلا أن تكون هناك أسس مستقلة وآراء متميزة واضحة محددة وإلا فهو إما مذهب بصري وإما كوفي أو نحوهما. ويرى أن المكان وحده لا يصح أن يسم المدرسة باسم ما؛ فتعد مدرسة نحوية مستقلة، كما لا يصح أن يسم القائمين بها، فلا يصح -مثلا- عد المبرد إلا من البصريين وتُعلب إلا من الكوفيين، مع أنهما سكنا في بغداد. وهب أن نحويا بصريا سكن مدينة ما وبقي محتفظاً بأرائه البصرية فهل يعد هذا إلا بصريا؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ينبغي أن ينظر إلى هذا الأمر من ثلاث نواح، حتى يمكن إطلاق اسم (مدرسة) عليه.

أ- من حيث الأسس التي تتبعها في أصول البحث.

ب- من حيث المصطلحات.

ج- من حيث المسائل الخلافية.

فإن استقلت في كل ذلك فهي مدرسة خاصة، وإلا فهي تبع، وينظر إلى النحوي من هذه الأمور كذلك ويمكن أن تضاف ناحية أخرى هي نظرتة إلى نفسه فأين يعد نفسه أفي البصريين مثلاً أم في غيرهم؟". (السامرائي، ص 251).

ويقول مهدي المخزومي في كتابه (الدرس النحوي في بغداد): "تردد اسم البغداديين في مؤلفات المحدثين، وهم يريدون بهم جماعة من الدارسين يمثلون مذهباً خاصاً لا هو بالبصري ولا هو بالكوفي. وإنما هو مذهب يقوم على الانتخاب من كلا المذهبيين، وقد نشأ هذا المذهب من تلاقي المذهبيين القديمين في بغداد، ونهض به دارسون تلمذوا لأبي العباس ثعلب ممثل الكوفيين ولأبي العباس المبرد ممثل البصريين.

ويبدو أن المحدثين كانوا يصدرن عما جاء في فهرست ابن النديم إذ أُرّخ للدرس النحوي واللغوي وللنحاة واللغويين في المقالة الثانية، وكان قد قسمها إلى ثلاثة فنون: تكلم في الفن الثالث في أخبار النحويين واللغويين ممن خلط المذهبيين، وذكر منهم: ابن قتيبة، وأبا حنيفة الدينوري، وأبا موسى الحامض وأبا



القاسم الزجاجي وأبا الحسن بن كيسان وأبا عبد الله نبطويه، وأبا الحسن علي بن سليمان الأخفش الصغير.

ويدل على أن المحدثين كانوا يصدرن عما جاء في الفهرست أنهم كانوا يقيمون المذهب الجديد على أساس الاختيار والانتخاب من كلا المذهبين القديمين، وهو الذي كان ابن النديم يُعبر عنه بخلط المذهبين". (المخزومي، ص 186).

وانتهى مهدي المخزومي إلى أن القول بوجود مذهب ثالث إنما هو ضرب من الوهم جرّهم إليه أمور

منها:

1- ما ذكره ابن النديم في فهرسته.

2- وشيوع اسم البغداديين بإزاء اسم الكوفيين والبصريين.

وأضاف المخزومي أن ما ذكره ابن النديم لا ينهض دليلاً على سلامة مزاعم المُحدثين؛ لأن ابن النديم في تصنيفه النحاة واللغويين إلى بصريين وكوفيين وجماعة ثالثة خلطت المذهبين لم يكن ليعني ما يعنيه المحدثون، ولم يشر إلى أنّ الدارسين الذين خلطوا المذهبين كانوا قد اتخذوا لهم مذهباً نحوياً متميزاً يقف بإزاء المذهبين. (المخزومي، 1974، ص 201).

ويتبين لنا من هذا أن الدكتور مهدي المخزومي لا يرى وجوداً لمذهب بغداد، لكنه اعترف في كتاب آخر من كتبه بوجود مذهب بغداد، ونجد هذا في قوله: فليس المذهب البغداديّ إلا مذهبا انتخابياً، فيه الخصائص المنهجية للمدرستين جميعاً، على نحو ما فعل ابن مالك في محاولته الجمع بين المذهبين، وانتهجه منهجاً وسطاً بينهما. (المخزومي، 1958، ص 70).

ويتضح للباحثة مما تقدم أن المخزومي اعترف أولاً بوجود مذهب بغداد في أول مؤلفاته (مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو)، ثم نفى ذلك في مؤلفه (الدرس النحوي في بغداد).

ويرى شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية) أنّ محاولة بعض الباحثين المعاصرين نفي وجود المدرسة البغدادية يعتمد على من يجعلون أفرادها في البصريين والكوفيين وأن علمين من أعلام جيلها الثاني يُنسبان أنفسهما في البصريين، وهما أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني إذ يعبران في تصانيفهما عنهما كثيراً بكلمة: أصحابنا، وينتصران في أغلب الأمر للآراء البصرية وكثيراً ما يطلق ابن جني على الكوفيين اسم البغداديين، وكأنهم مدرسة واحدة. (ضيف، 2019، ص 245).

إذن فالسؤال الذي يظهر للباحثة هنا هو:

ما هي المواصفات والشروط التي يجب أن تتوافر في الدراسة النحوية ليصح إطلاق مصطلح المذهب

أو المدرسة عليها؟ وللإجابة عليه ترى الباحثة أنّ المقياس في تعيين ذلك هو تعريف المدرسة النحوية.



وبالرجوع إلى تعريفات الباحثين لمصطلح المدرسة النحوية نجد أنها تشتمل على:

- 1- جماعة من النحاة تنتسب إلى مكان معين.
- 2- هذه الجماعة لها نشاط نحوي يعتمد على منهج معين يتبعونه في دراسة النحو.
- 3- لهذه الجماعة آراء نحوية خاصة مستقلة.

فإذا نظرنا إلى النحويين البغداديين نجد أن هذه الشروط والمواصفات المذكورة متوافرة فيهم؛ لذا هم يستحقون أن نمنحهم هذا المصطلح (المذهب البغدادي) أو (المدرسة البغدادية)، وسيرد تفصيل الجزئية الأخيرة في السطور التالية بعد عرض تفصيلي لمنهج النحاة في بغداد.

وترى الباحثة أن قول المعترفين بوجود مذهب بغدادي أو مدرسة بغدادية هو نتيجة لدراسة وبحث وإطلاع، فبعد دراستهم وبحثهم في الدراسات النحوية في بغداد بعد التقاء المذهبين النحويين البصري والكوفي وجدوا أن من الدارسين من وافق الكوفيين في آرائهم، ومنهم من وافق البصريين، وظهرت فئة ثالثة وازنت بين آراء المذهبين ورجحت رأياً على رأي وخرجت بأراء جديدة مستقلة وأضافت للدرس النحوي والصرفي، وهذه الآراء المستقلة والإضافات النحوية للنحويين البغداديين ضمتها كتب النحو وفصلتها، وهذه الفئة الأخيرة هي التي اصطلح على تسميتها بالمذهب البغدادي، أما الفئتان الأولى والثانية فلا تعدان في المذهب البغدادي ويمكن أن نسميهما تبعاً.

المبحث الثالث: منهج نحاة بغداد ومساهماتهم

انتفى الدارسون في بغداد ثلاثة اتجاهات في دراسة النحو العربي بعد دراستهم للمذهبين النحويين الكوفي والبصري، فمنهم من مال إلى آراء الكوفيين، ومنهم من مال إلى آراء البصريين، ومنهم من اختار من المذهبين ووازن بين آرائهما ثم رجح رأياً على رأي، وزاد على ذلك بالوصول إلى آراء جديدة مستقلة، وظهر الاتجاه الأول: اتجاه الميل إلى آراء الكوفيين نتيجة للحظوة التي نالها الكسائي الكوفي لدى الخلفاء العباسيين، فكانت العامل القوي في التفاف العلماء والطلاب حوله، وهذا العامل فتح الطريق لنشر النحو الكوفي ببغداد، وظهر الاتجاه الثاني: اتجاه الميل إلى آراء البصريين متأخراً عن الاتجاه الأول، وهذا الاتجاه وصفه شوقي ضيف بالاتجاه المقابل، واتبع هذا الاتجاه الزجاجي ثم أبو علي الفارسي وابن جني.

والذي يعيننا في هذه الدراسة هو الاتجاه الثالث اتجاه الاختيار من المذهبين والموازنة بينهما، هذا الاتجاه الذي فتح باب الاجتهاد، وقد أظهر لنا هذا الاتجاه آراء جديدة مبتكرة وإضافات مناسبة ابتدراها الدارسون النحويون في بغداد للدرس النحوي والصرفي؛ لأنها هي التي تميز ما اصطلح على تسميته بالمدرسة البغدادية.



ومن أبرز أعلام المدرسة البغدادية: الزجاج، وابن السراج، وابن كيسان، والزجاجي، وأبو علي الفارسي، وابن جني، وابن الشجري، والزمخشري، وأبو البركات بن الأنباري، وأبو البقاء العكبري. ويرى الدكتور شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية) أن ابن كيسان هو الذي ابتداءً المدرسة البغدادية؛ لأنه عكف على آراء الكوفيين والبصريين دارسًا فاحصًا، منتخبًا لنفسه طائفة من الآراء البصرية وأخرى من الآراء الكوفية ومشتقًا لنفسه آراء جديدة مبتكرة. (ضيف، 2019م، ص 251).

وعدّ الدكتور شوقي ضيف الزجاج وابن السراج في المدرسة البصرية.

ومن الآراء المبتكرة للنحويين البغداديين: " ما انفرد به ابن كيسان في إجازته تذكير الفعل مع المبتدأ المؤنث مثل: [الشمس طلعت]، وتذكيره مع الفاعل المؤنث مثل: [قال فلانة] لسماها عن العرب، ومنها قوله في علة بناء أمس بأنها تضمنت معنى الفعل الماضي، وهو مبني، وقال الجميع: بنائها لتضمنها معنى لام التعريف، وقوله بإعراب غد لأنها في معنى الفعل المستقبل، وهو معرب". (علامة، 1993، ص 219).

وأجاز ابن كيسان تقديم حال المجرور عليه واحتج بقوله عز وجل: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً

لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: 28]. قال: إلا للناس كافة، أي إلى الناس، يقال: خرج القوم كافة، ولقيتهم كافة كما قال تعالى: ﴿ ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ﴾ [البقرة: 208].

ورأى النحويون أن حال المجرور لا يتقدم عليه. (مكرم، 1978م، ص 150).

وذهب الجمهور في مثل (ما قام زيد ولكن عمرو) إلى أن الواو هي العاطفة ولكن حرف ابتداء، بينما ذهب ابن كيسان إلى أن لكن هي العاطفة والواو زائدة. (ضيف، 2019م، ص 251).

ووجدنا الزجاجي يتابع البصريين غالبًا، وقد يتابع الكوفيين على نحو ذهابه مذهبه في أن (كأن) إذا كان خبرها اسمًا جامدًا كانت للتشبيه مثل كأن زيدًا أسد، وإذا كان مشتقًا كانت للشك بمنزلة ظننت مثل كأن زيدًا قائم، وقد تأتي للتحقيق.

وكان البصريون يذهبون إلى أنها للتشبيه دائمًا. وكان يكثر من التوقف على آراء الكوفيين والبصريين جميعًا محاولًا استنباط رأي جديد، ومن ذلك أن سيبويه كان يذهب إلى أن سوى ظرف مكان دائمًا، وذهب الكوفيون إلى أنها ظرف متمكن يستعمل ظرفًا كثيرًا وغير ظرف قليلًا، أما هو فذهب إلى أنها ليست ظرفًا وأنها تقع فاعلًا في مثل جاء سواك، ومفعولًا به في مثل: رأيت سواك، وبدلًا أو استثناء في مثل: ما جاءني أحد سواك أي أنه يجوز فيها حينئذ الرفع على البدلية والنصب على الاستثناء. (ضيف، 2019، ص 254).

ومن آراء الزجاج قوله: القراءة الجيدة نصب الأرحام في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1]. والمعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها، فأما الجر في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر. فأما العربية، فإجماع النحويين أنه يقيح أن ينسق باسم ظاهر على اسم مضمرة في حال الجر إلا بإظهار الجار، ويستقبح النحويون مررت به وزيد إلا مع إظهار الخافض حتى يقولوا: بك وبزيد. وقال الزجاج عن قوله تعالى: ﴿الْمَصَّ ۝١﴾ [الأعراف: 1]: وقال بعض النحويين: موضع هذه الحروف رفع بما بعدها، قال: المص (كتاب)، كتاب مرتفع ب(المص)، وكان معناه: المص حروف كتاب أنزل إليك. وهذا لو كان كما وصف لكان بعد هذه الحروف أبداً ذكر الكتاب. (مكرم، 1978، ص 148).

فقوله: ﴿الْمَرْ ۝١﴾ [المر: 1] الآية لا إله إلا هو الحى القيوم ﴿٢﴾ [آل عمران: 1، 2]. المدينة. يدل على أن (الم) لا رافع لها على قوله. ثم قال الزجاج بعد أن عرض لسور عديدة تبتدئ بهذه الحروف: وقد أجمع النحويون على أن قوله عز وجل: (كتاب أنزلناه إليك) مرفوع بغير هذه الحروف. المعنى: هذا كتاب أنزل إليك. ويجب على قائل هذا القول التثبت.. ولو كان كما يصف لكان مضمراً شينين، وكان المعنى (الم) بعض حروف كتاب أنزل إليك، فيكون قد أضم المضاف، وما أضيف إليه، وهذا ليس بجائز. (ضيف، 2019، ص 148).

وقال الزجاج عن رفع إلا قليل منهم: فأما رفع إلا قليل منهم في قوله تعالى: ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: 66]. فعلى البديل من الواو، المعنى ما فعله إلا قليل منهم والنصب جائز في غير القرآن على معنى: ما فعلوه: استثنى قليلاً منهم. (مكرم، 1978، ص 148 – 149).

وكذلك اجتهد أبو علي الفارسي وانفرد بآراء لم يسبق إليها، من ذلك أن سيوبه وجمهور البصريين كانوا يذهبون إلى أن العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فمثل: كلمت محمداً وعلياً انتصب محمد وعلي جميعاً بكلمت. وذهب ابن السراج إلى أن حرف العطف هو العامل، أما أبو علي فرأى أن العامل في المعطوف فعل محذوف بعد أداة العطف لأن الأصل في مثل كلمت محمداً وعلياً كلمت محمداً وكلمت علياً، فحذف الفعل بعد الواو لدلالة الأول عليه، بدليل أنه يجوز إظهاره.

وذهب البصريون إلى أن الخبر إذا كان ظرفاً أو جاراً ومجروراً تعلق بفعل أو اسم فاعل محذوف هو الخبر، وكان الكوفيون يرون أن الظرف في مثل محمد عندك منصوب بالخلاف، وذهب أبو علي الفارسي مستضيئاً برأي ابن السراج إلى أن الجار والمجرور والظرف هما الخبر وليس هناك عامل محذوف معلقان به. وكان الجمهور يمنع العطف على محل المجرور في مثل مررت بزيد وعمرو، فلا يقال: عمراً بالنصب، وأجاز ذلك الفارسي. (ضيف، 2019، ص 261، 262).

ونجد آراء اجتهادية مستقلة أيضاً عند ابن جني منها أنه كان يجيز تقديم المفعول معه على المفعول قبله، فيقال: جاء وثياب الصوف البرؤ. وذهب إلى أن العامل في الخبر هو الابتداء والمبتدأ معاً، وبذلك سَوَّغ تقدمه على المبتدأ في مثل: شاعر محمد، لأنه إنما تقدم على أحد عملي الرفع فيه وهو المبتدأ. (ضيف، 2019، ص 273).

وللأنباري آراء ابتكرها، منها: توجيهه تذكير قريب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [الأعراف: 56]. إنما قال: (قريب) بالتذكير لثلاثة أوجه: الأول أنه ذكّر حملاً على المعنى، لأن الرحمة بمعنى الرحم، وهو مذكر.

والثاني: أنه ذكّر، لأن المراد بالرحمة المطر، وهو مذكر. والثالث: أنه ذكّر على النسب، أي ذات قرب كقولهم: امرأة طالق وطامث، وحائض، أي ذات طلاق، وطمث، وحيض. (الأنباري، 1980: 365 / 1).

وتوجيهه زيادة الباء في قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ﴾ [يونس: 27]. فيقول: والباء في بمثلها زائدة، وتقديره: وجزاء سيئة سيئة مثلها كما جاء في موضع آخر: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]. (الأنباري، 1980: 410 / 1).

ويستدل في توجيهه بالقرآن في قوله تعالى: ﴿مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ﴾ [البقرة: 26]. و(ما) في قوله: (مثلا ما بعوضة) فيها ثلاثة أوجه:

الأول أن تكون زائدة أي مثلاً بعوضة، وبعوضة بالنصب على البديل من مَثَل. والثاني: أن تكون ما نكرة بدلاً من مثل أي مثلاً شيئاً بعوضة أي ببعوضة. والثالث: أن تكون ما بمعنى الذي، وبعوضة مرفوع لأنه خبر مبتدأ مقدر، وتقديره الذي هو بعوضة كقوله تعالى: ﴿تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾ [الأنعام: 154]. أي هو أحسن. (الأنباري، 1980: 65 / 1، 66).

وللزمخشري آراء كثيرة انفرد بها، منها قوله: إن أما في مثل "أما زيد فذاهب" تعطي الكلام فضل تأكيد، وإن رافع الخبر هو الابتداء فقط، وكان ابن جني يرى أن رافعه الابتداء والمبتدأ، وجعل الجملة بعد إلا في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: 4]. صفة لقرية، وقال: إن الواو للصوصق الصفة، وجعلها غيره واو الحال. وفرق بين التعديبة بالهمزة والتضعيف، فجعل التضعيف يفيد التكرار، فمثل نزل تفيد تكرر النزول بخلاف أنزل. وذهب إلى أن (لن) تفيد تأكيد النفي، بل تأبيده مثل لن أجبن. (ضيف، 2019، ص 286).

وقال ابن الشجري: "في حذف جواب حتى في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ وَهَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: 73]. قال: أما حذف جواب "حتى إذا" فقال أبو إسحاق الزجاج: سمعتُ محمد بن يزيد، يذكر أن الجواب محذوف، وأن المعنى (حتى إذا جاءَ وهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وقال لهم خزنتُها سلام عليكم طِبْتُمْ فادخلوها خالدين) سَعِدُوا، فالمعنى في الجواب: حتى إذا كانت هذه الأشياء صاروا إلى السعادة، وقال أبو إسحاق الزجاج: وقال قوم: الواو مُقَحَّمَة، والمعنى حتى إذا جاءَ وهَا فَتُحِتْ أَبْوَابُهَا، وقال: والمعنى عندي (حتى إذا جَاءَ وَهَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وقال لهم خَزَنَتُهَا سَلَامَ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) دَخَلُوهَا، وَحُذِفَ الجواب، لِأَنَّ في الكلام دليلاً عليه" (ابن الشجري، 1992، ص 120، 121).

ويرى ابن الشجري: أنّ حذفَ الأجوبة في هذه الأشياء أبلغُ في المعنى، ولو قُدِّرَ في موضع دخلوها: فازوا، لكان حسناً (ابن الشجري، 1992، ص 120، 121).

هذه نماذج من آراء النحويين البغداديين تدل على مساهماتهم في الدراسات النحوية بما أضافوه من آراء مبتكرة، وبما أضافوه في التصنيف في علم النحو وأصوله، وممن صنف في ذلك: أبو بكر بن السراج الذي صنف كتاباً في أصول النحو. ووصف الأنباري هذا الكتاب بـ"أنه أحسن وأكبر مصنفاً، فإنه جمع فيه أصول علم العربيّة. وأخذ مسائل سيبويه ورتبها أحسن ترتيب" (الأنباري، 1998، ص 220). وصنف أبو القاسم الزجاجي كتاب (الجملة) وهو مختصر في قواعد النحو، وكتاب (الإيضاح في علل النحو)، وصنّف أبو البركات الأنباري كتاب (لمع الأدلة في أصول النحو) حدّد فيه أقسام أدلة النحو وهي: نقل وقياس واستصحاب حال، ثم فصلها، وأقبل العلماء أيضاً على جمع مسائل الخلاف ودراستها والتأليف فيها، ومن هؤلاء ابن كيسان الذي صنّف كتاب اختلاف البصريين والكوفيين، تبعه أبو البركات الأنباري الذي جمع مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين في كتابه (الإنصاف)، وحذا حذوه أبو البقاء العكبري الذي صنّف أيضاً في مسائل الخلاف في النحو.

ومن مصنّفات العلماء في النحو تصنيف الزجاج: كتاب المعاني في القرآن، وكتاب الفرق بين المؤنث والمذكّر، وكتاب فعلت وأفعلت. ووُصف الزجاج بأنه كان من أكابر أهل العربيّة. وكان صاحب اختيار في علم النحو. (الأنباري، 1998، ص 216).

ولابن الخياط كتب منها: كتاب معاني القرآن، وكتاب النحو الكبير، وابن الخياط هو أبو بكر محمد بن أحمد بن منصور وعُرف بابن الخياط، قدم بغداد واجتمع بأبي إسحاق الزجاج، وجرت بينهما مناظرة. وهو ممن خلط المذهبين. (الأنباري، 1998، ص 218).



ولابن شُقيّر من الكتب: كتاب مُختصر في النحو، وكتاب في المقصور والممدود، وكتاب في المذكر والمؤنث. وكان عالماً بالنحو، وكان على مذهب الكوفيين (الأنباري، 1998، ص 221).

وألّف أبو بكر الأنباري كتبًا كثيرة في علوم القرآن والحديث واللغة والنحو؛ أذكر منها كتاب الكافي في النحو، واسمه أبو بكر محمّد بن القاسم بن بشّار الأنباريّ النّحويّ، ووُصف بأنه كان من أعلم الناس وأفضلهم في نحو الكوفيين، وأكثرهم حفظًا للغة وأخذ النحو عن أبي العباس ثعلب (الأنباري، 1998، ص 231).

وصنّف أبو علي الفارسي كتبًا كثيرة حسنة لم يُسبق إلى مثلها؛ منها كتاب الإيضاح في النّحو، وكتاب المقصور والممدود، واسمه أبو عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ النّحويّ، ووُصف بأنه كان من أكابر أئمة النّحويين؛ وأخذ عن أبي بكر بن السّراج، وأبي إسحاق الزجاج؛ وعلت منزلته في النحو. وأخذ عنه جماعة من حذاق النّحويين، كأبي الفتح بن جنيّ الذي صنّف في النّحو والتصريف كتبًا أبدع فيها كالخصائص، والمنصف، وسرّ الصناعة، وفي المذكّر والمؤنث، إلى غير ذلك.

وقد أشاد الأنباري بقدرات وإضافات ابن جني للنحو الصرّي بقوله: "ولم يكن في شيء من علومه أكمل منه في التصريف، فإنّه لم يصنّف أحد في التصريف، ولا تكلم فيه أحسن ولا أدقّ كلامًا منه (الأنباري، 1998، ص 274، و287).

ويعد ابن جني وأستاذه أبو علي الفارسي ممن اتجه نحو فصل الصرف عن النحو بمصنفات مستقلة، و"أول من خطا تجاه فصل النحو عن الصرف، وأقامه علمًا مستقلًا المازني -من البصريين- في كتابه الذي سمّاه (التصريف)، ويسرّه بعده للمتخصصين من أمثال أبي علي الفارسي، وتلميذه ابن جني" (علامة، 1993، ص 54).

وكتاب المازني هذا أول ما وصل إلينا من كُتُب تُعنى بالصرف وحدّه مستقلًا عن النحو. فالكتاب لسبويه جمع بين النحو والصرف. وقال ناشرا (المنصف): إن كتاب المازني من علم التصريف ككتاب سبويه من علم النحو في أن كلا منهما أصل في علمه: هذا في النحو وذاك في التصريف. (بكر، 1970، ص 127، 128).

وهذا الكتاب (كتاب التصريف للمازني) شرحه ابن جني في مصنف صرّي مستقل سمّاه (المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني) مما ساعد على نشره، وصنّف أستاذه أبو علي الفارسي كتابًا مستقلًا في علم الصرف سمّاه (التكملة)، وهذا الكتاب يعد الآن من كتب التراث الصرّي.

وصنّف ابن جني أيضًا كتابًا تعليميًا للمبتدئين في علم النحو سمّاه (اللمع في العربية) الذي تفرّد عن غيره من كتب النحو الأخرى بسميزات، من ذلك الإيجاز والاختصار والابتعاد عن الخلافات والعلل، فكان ابن جني في كتابه هذا يلخص القاعدة النحوية في أسلوب موجز معبر.

ومن الأساليب الموجزة عنده قوله عن البدل: "واعلم أن البدل يجري مجرى التوكيد في التحقيق والتشديد ومجرى الوصف في الإيضاح والتخصيص، وعبرة البدل أن يصلح بحذف الأول وإقامة الثاني مقامه" (الواسطي، 2000، ص 16).

يعني أن البدل يشبه التوكيد في أنه يحقق ويشدد ويشبه الوصف في أنه يوضح ويخصص، فعندما تقول: جاء زيد نفسه، فنفسه توكيد استفدنا منه التحقيق والتشديد، وكذلك إذا قلنا: قال عمر الفاروق، الفاروق بدل من عمر، فحققت وشدت مثل التوكيد، وكذلك إذا قلنا: جاء عمر الكريم، فالكريم هنا وضحت وخصصت وهي صفة وكذلك الفاروق البدل.

وابن جني من النحويين البغداديين الذي أضافوا كثيرًا للدرس النحوي والصرفي بمصنفاته المتنوعة. وصنّف الزمخشري كتبًا حسنة منها كتاب المفرد والمؤلف في النحو، وكتاب المفصل في النحو. ووُصف الزمخشري بأنه كان نحوياً فاضلاً (الأنباري، 1998، ص 338).

وصنّف ابن الشجري في النحو تصانيف، وأملى كتاب "الأمالي"، وهو كتاب نفيس، كثير الفائدة، يشتمل على فنون من علوم الأدب. ووُصف ابن الشجري بأنه كان فصيحًا حلو الكلام، حسن البيان والإفهام. (الأنباري، 1998، ص 348).

هذه نماذج من الآراء المبتكرة للنحويين البغداديين عرضها البحث ليثبت وجود مذهب نحوي في بغداد، وكذلك ذكر البحث مساهمات النحويين البغداديين وإضافاتهم للدرس النحوي والصرفي بمصنفاتهم المتعددة والمتنوعة؛ فكل هذا يثبت وجود مدرسة نحوية بغدادية وفكر نحوي متجدد مختلف عن المدرستين السابقتين.

ويمكن تلخيص مساهمات النحويين البغداديين فيما يلي:

- 1- التأليف في أصول النحو، وجمع مسائل هذا العلم وبيانها.
- 2- جمع مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ودراستها.
- 3- الاتجاه في فصل الصرف عن النحو بمصنفات مستقلة.
- 4- مساهماتهم في التصنيف في علم النحو، وتنوع هذه المصنفات.
- 5- الآراء الجديدة المبتكرة المضافة لآراء المدرستين السابقتين.

النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- المذهب النحوي هو تسمية المتقدمين، والمدرسة النحوية هي تسمية المعاصرين، وأول من ابتدر هذه التسمية -من المعاصرين- مهدي المخزومي في كتابه (مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو) وثناه عبد الرحمن السيد في كتابه (مدرسة البصرة النحوية)، واستعمله شوقي ضيف في كتابه (المدارس النحوية)، وكذلك خديجة الحديثي وغيرهم.



- 2- أن المذهب والمدرسة بمعنى واحد، ولا توجد حواجز كبيرة بين المصطلحين إلا أن الغالب في عصرنا الحاضر استعمال مصطلح المدرسة.
 - 3- المعيار الجغرافي كان الأساس الوحيد المتبع لتقسيم الدراسات النحوية إلى مدارس، وهذا يوضح لماذا حملت كل مدرسة اسم منطقة.
 - 4- المعيار الصحيح لتقسيم الدراسات النحوية أو الجماعات النحوية إلى مدارس هو الاشتراك في خط فكري معين، وإن كانوا من أماكن متفرقة.
 - 5- انقسم الباحثون المعاصرون إلى مؤيد ومعارض لوجود مدرسة نحوية في بغداد.
 - 6- اعتراف بعض الباحثين المعاصرين بوجود مدرسة نحوية في بغداد هو نتيجة لدراسة، وبحث، وإطلاع على الدراسات النحوية في بغداد.
 - 7- أن المقياس في تسمية الدراسة النحوية باسم المدرسة هو تعريفات الباحثين لمصطلح المدرسة النحوية، وبالرجوع إلى هذه التعريفات وجدت الباحثة توافر الشروط والمواصفات المذكورة في النحويين البغداديين، واستناداً إلى ذلك رأت الباحثة أن النحويين البغداديين يستحقون أن يطلق عليهم هذا المصطلح مصطلح المذهب البغدادي، أو المدرسة البغدادية.
 - 8- ما يميز المذهب البغدادي أو المدرسة البغدادية هو الاختيار من مذهب الفريقين الكوفي والبصري، وترجيح رأي على رأي، والزيادة عليهما بالوصول إلى آراء جديدة مبتكرة مستقلة، وهذه الآراء المبتكرة ضمتها كتب النحو.
 - 9- صنف النحويون البغداديون العديد من المصنفات في علم النحو وأصوله، وكذلك في علم الصرف؛ وهذه المصنفات المتنوعة شكّلت إضافةً للدرس النحوي والصرفي.
- التوصيات:
- توصي الباحثة الدارسين بإعداد دراسات مفصلة عن الآراء المبتكرة للنحويين البغداديين، وبيان إضافاتهم للدرس النحوي والصرفي.

المراجع

القرآن الكريم

- الأفغاني، سعيد. (1994). *في أصول النحو*، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية.
- أمين، أحمد. (1998). *ضحى الإسلام*، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الأنباري. (1980). *البيان في غريب إعراب القرآن* (طه عبد الحميد طه، تحقيق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن. (1998). *نزهة الألباء* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق)، دار الفكر العربي.



الأنصاري، أحمد مكي. (1964). *أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة*، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.

بكر، السيد يعقوب. (1070). *نصوص في النحو العربي*، دار النهضة العربية.

ابن جني. (1052). *الخصائص* (محمد علي النجار، تحقيق) دار الكتب المصرية.

الحديثي، خديجة. (2001). *المدارس النحوية* (ط.3). دار الأمل.

حسن، عبد الحميد. (1952). *القواعد النحوية* (ط.2). مكتبة الأنجلو المصرية.

حسن، محمد أبو القاسم. (2012). *مدارج في تاريخ النحو وأصوله والخلاف فيه*، المكتبة الوطنية.

خليف، يوسف. (د.ت). *حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة*، المكتبة العربية.

السامرائي، إبراهيم. (1987). *المدارس النحوية أسطورة وواقع* (ط.1). دار الفكر.

ابن الشجري. (1992). *أمالي ابن الشجري* [محمود محمد، تحقيق؛ ط.1]. مكتبة الخانجي.

شليبي، عبد الفتاح. (1989). *أبو علي الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو*، دار المطبوعات الحديثة.

ضيف، شوقي. (2019). *المدارس النحوية* (ط.13). دار المعارف.

الطنطاوي، محمد. (د.ت). *نشأة النحو*، دار المعارف.

عمر، أحمد مختار. (1988). *البحث اللغوي عند العرب* (ط.6). عالم الكتب.

فاضل صالح، السامرائي. (1964). *ابن جني النحوي*، جامعة بغداد.

الفضلي، عبد الهادي. (1986). *مراكز الدراسات النحوية* (ط.1). مكتبة المنار.

المخزومي، مهدي. (1958). *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو* (ط.2). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي.

المخزومي، مهدي. (1974). *الدرس النحوي في بغداد*، وزارة الإعلام.

أبو المكارم، علي. (2005). *تقويم الفكر النحوي*، دار غريب.

مكرم، عبد العال سالم. (1978). *القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية* (ط.2). مؤسسة جراح الصباح.

الواسطي. (2000). *شرح اللمع في النحو* (رجب عثمان محمد، تحقيق؛ ط.2). مكتبة الخانجي.

ابن النديم، محمد، أبي يعقوب. (1921). *الفهرست*، المكتبة التجارية الكبرى.

Arabic References

al-Qur'ān al-Karīm

al-Afghāni, Sa'īd. (1994). *fi uṣūl al-naḥw*, Mudiriyyat al-Kutub wa-al-Maṭbū'āt al-Jamī'iyah.

Amīn, Aḥmad. (1998). *Ḍuḥā al-Islām*, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.

al-Anbārī. (1980). *al-Bayān fi Gharīb i'rāb al-Qur'ān* (Tāhā 'Abd al-Ḥamīd Ṭāhā, taḥqīq), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.

al-Anbārī, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. (1998). *Nuzhat al-alibbā'* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, taḥqīq), Dār al-Fikr al-'Arabi.



- al-Anṣārī, Aḥmad Makkī. (1964). Abū Zakarīyā alfrā' wa-madhhabuhu fī al-naḥw wa-al-lughah, al-Majlis al-A'lá li-Ri'ayat al-Funūn wa-al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-ijtimā'iyah.
- Bakr, al-Sayyid Ya'qūb. (1070). *nuṣūṣ fī al-naḥw al-'Arabī*, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.
- Ibn Jinnī. (1052). *al-Khaṣā'is* (Muḥammad 'Alī al-Najjār, taḥqīq) Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- al-Ḥadīthī, Khadijah. (2001). *al-Madāris al-naḥwīyah* (3rd ed.). Dār al-Amal.
- Ḥasan, 'Abd al-Ḥamid. (1952). *al-qawā'id al-naḥwīyah* (2nd ed.). Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
- Ḥasan, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2012). *Madārij fī Tārīkh al-naḥw wa-uṣūlih wākhlaḥ fīhi*, al-Maktabah al-Waṭaniyah.
- Khulayyif, Yūsuf. (D. t). *ḥayāt al-shī'r fī al-Kūfah ilá nihāyat al-qarn al-Thānī lil-Hijrah*, al-Maktabah al-'Arabīyah.
- al-Samarrā'ī, Ibrāhīm. (1987). *al-Madāris al-naḥwīyah uṣūrat wa-wāqī'* (1st ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn al-Shajarī. (1992). *Amāli Ibn al-Shajarī* [Maḥmūd Muḥammad, taḥqīq ; 1st ed.], Maktabat al-Khānjī.
- Shalabī, 'Abd al-Fattāh. (1989). *Abū 'Alī al-Fārisī ḥayātuhu wa-makānatuhu bayna a'immat al-tafsīr al-'Arabīyah wa-āthāruh fī al-qirā'at wa-al-naḥw*, Dār al-Maṭbū'at al-ḥadīthah.
- Ḍayf, Shawqī. (2019). *al-Madāris al-naḥwīyah* (13th ed.). Dār al-Ma'ārif.
- al-Ṭanṭawī, Muḥammad. (N. D). *Nash'at al-naḥw*, Dār al-Ma'ārif.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār. (1988). *al-Baḥth al-lughawī 'inda al-'Arab* (6th ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Fāḍil Ṣalīh, al-Samarrā'ī. (1964). *Ibn Jinnī al-Naḥwī*, Jamī'at Baghdād.
- al-Faḍlī, 'Abd al-Ḥadī. (1986). *Marākiz al-Dirāsāt al-naḥwīyah* (1st ed.). Maktabat al-Manār.
- al-Makhzūmī, Mahdī. (1958). *Madrāsāt al-Kūfah wa-manhajuhā fī dirāsah al-lughah wa-al-naḥw* (2nd ed.). Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafá al-Babī.
- al-Makhzūmī, Mahdī. (1974). *al-dars al-Naḥwī fī Baghdād*, Wizārat al-I'lām.
- Abū al-Makārim, 'Alī. (2005). *Taqwīm al-Fikr al-Naḥwī*, Dār Gharīb.
- Mukarram, 'Abd al-'Āl Ṣalīm. (1978). *al-Qur'ān al-Karīm wa-atharuhu fī al-Dirāsāt al-naḥwīyah* (2nd ed.). Mu'assasat Jarrāh al-Ṣabāh.
- al-Wāsiṭī. (2000). *sharḥ al-Luma' fī al-naḥw* (Rajab 'Uthmān Muḥammad, taḥqīq; 2nd ed.), Maktabat al-Khānjī.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad, Abī Ya'qūb. (1921). *al-Fihrist*, al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā.





The Role of Artificial Intelligence Applications in Serving the Arabic word: A Case Study on the “*Sahhīh li*” Application

Dr. Saad Bin Abdullah Bin Ahmed Al-Durayhim*

s.aldurayhim@psau.edu.sa

Abstract

This study examines the role of artificial intelligence applications in serving the Arabic word using of “*Sahhīh li*” (صحح لي) application, utilizing a descriptive and analytical approach. This study is structured into an introduction followed by three main sections: (1) The “*Sahhīh li*” application and grammatical correction of the words, (2) The “*Sahhīh li*” application and orthographic correction of words, and (3) “*Sahhīh li*” application and word vocalization. The research concludes with a summary of the key findings and recommendations. Among the most significant findings are: the application sometimes neglects correcting certain words grammatically or orthographically, fails to distinguish between the open “tā” (ت) and tied “tā” (ة), does not distinguish between the tied “tā” (ة) and “hā” (هـ). “ It neglects the omission of weak letters in conditional clauses, confuses the two types of hamza (hamzat al-qat' and hamzat al-wasl), and leaves them uncorrected. Besides, it fails to add the distinctive “*alif*” after the “*wāw*” of the pronoun. The application also produces errors in the positioning of the medial *hamza* based on the syntactic role of the word, misidentifies case endings by using the nominative case where the accusative case is required, and mixes up conjugation between the past tense in the active voice and the past tense in the passive voice. It confuses the conjugation of doubled middle past tense verbs with their imperative forms.

Keywords: Artificial Intelligence, Proofreading, Software Applications, Word.

* Associate Professor of Applied Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, College of Sciences and Humanities in Al-Aflaj, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Durayhim, Saad Bin Abdullah Bin Ahmed. (2024). The Role of Artificial Intelligence Applications in Serving the Arabic word: A Case Study on the “*Sahhīh li*” Application, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 578-611.

© 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.



دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من خلال تطبيق (صحح لي)

* د. سعد بن عبد الله بن أحمد الدرهم

s.aldurayhim@psau.edu.sa

المخلص:

تتناول هذه الدراسة دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من خلال تطبيق (صحح لي)، دراسة وصفية تحليلية، وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة مباحث: (المبحث الأول: تطبيق (صحح لي) والتصحيح النحوي للكلمة، والمبحث الثاني: تطبيق (صحح لي) والتصحيح الإملائي للكلمة، والمبحث الثالث: تطبيق (صحح لي) وضبط الكلمة، وخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته. وقد كانت من أبرز نتائج البحث ما يلي: أن التطبيق يغفل أحياناً تصحيح بعض الكلمات نحوياً أو إملائياً، ولا يفرق بين التاء المفتوحة وبين التاء المربوطة، ولا يفرق بين التاء المربوطة والهاء، ويغفل حذف حروف العلة في فعل الشرط وجوابه، ويخلط أحياناً بين همزتي القطع والوصل، ويتركهما من غير تصحيح، ويغفل وضع الألف الفارقة التي تأتي بعد واو الضمير، ويخطئ في رسم الهمزة المتوسطة بناءً على موقع الكلمة الإعرابي، ويخطئ في ضبط أواخر بعض الكلمات فيرفع ما حقه النصب مثلاً، ويخلط في الضبط بين الفعل الماضي المبني للمعلوم وبين الفعل الماضي المبني للمجهول، ويخلط في الضبط بين الفعل الماضي المضعّف الوسط وفعل الأمر منه.

الكلمات المفتاحية: التطبيقات البرمجية، الذكاء الاصطناعي، التدقيق، الكلمة.

* أستاذ علم اللغة التطبيقي المشارك - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم والدراسات الإنسانية في الأفلاج - جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القحطاني، محمد بن ظافر بن علي. (2024). الأنا وعلاقتها في (الحياة خارج الأقواس: سيرة غير ذاتية للمدعو سعيد) لسعيد السريحي، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 578-611.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشرط 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

تعد اللغة العربية من أقدم اللغات البشرية، وهي من أكثر اللغات انتشاراً واستخداماً في العالم، ويمكن أن يكون للذكاء الاصطناعي دور بارز في خدمة اللغة العربية من خلال تسهيلها لأبناء اللغة الأم ولغيرهم من خلال التعليم الإلكتروني صوتياً أو كتابياً أو بالإشارة كالروبوتات وغير ذلك. والواقع أن اللغة العربية تتميز بالعديد من الخصائص التي تميزها عن غيرها من اللغات، فهي لغة معربة، واشتقاقية، وغنية بالمفردات، وفيها أكثر من نوع من الجمل، ويمكن التقديم والتأخير لأركان الجملة، والتعبير عن المعنى الواحد بصياغات عديدة، ويكثر في أساليبها الاستعارات، والانزياحات اللغوية، ويتميز الخط العربي بالإيجاز في استخدام الحروف، فمن ذلك الاكتفاء بحرف واحد عندما يتكرر نفسه متتالياً، وكون الحرف له عدة أشكال تختلف في حال الاتصال والانفصال، وأهم من ذلك التعبير عن الصوائت القصيرة بأشكال صغيرة توضع على الحروف ليس كباقي اللغات التي تعبر عنها بحروف خاصة (الدهشان، 2020م، ص4).

ويعنى الذكاء الاصطناعي بحوسبة اللغة؛ أي إنشاء برامج تستوعب اللغة فهمًا، وإطلاقها في مخرجات تقنية تجاري قدرة الإنسان على التعامل مع اللغة. وكل من جرب استعمال برنامج "ورد" (Word) للكتابة يعرف المدقق اللغوي الإلكتروني الذي يشير إلى الأخطاء وينبه الكاتب لتصحيحها، فهذه إحدى مظاهر الذكاء الاصطناعي في أبسط صورهِ، فيما يخص تصحيح الكتابة باللغة العربية، أضف إلى ذلك المعجم الرقمي، والترجمة الفورية للغة وإخراجها صوتياً (اللغة العربية في ظل الذكاء الاصطناعي، متاح على:

<https://www.aljazeera.net/culture/2023/9/11>

وتعد حوسبة اللغة الطبيعية من أهم التقنيات التي تم إدراك دورها الكبير في تحليل المحتوى، وإدخال العديد من التحسينات إليها، وقد جاءت هذه الدراسة لمعرفة دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من حيث تدقيقها إملائيًا، ونحويًا، وضبط شكلها، تطبيق (صحح لي) أنموذجًا.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

المقدمة: وتشتمل على الإطار النظري الذي يحوي: التعريف بالذكاء الاصطناعي، وأهميته، وأهدافه، وخصائصه، وتقنياته، والعلاقة بين الذكاء الاصطناعي وتعلم الآلة ومعالجة اللغة الطبيعية، ومعالجة اللغة الطبيعية ودورها في تحليل المحتوى، وآلية عمل نظم معالجة اللغة الطبيعية في عمليات تحليل المحتوى، واستخدامات معالجة اللغة الطبيعية، ونبذة عن تطبيق (صحح لي).

المبحث الأول: تطبيق (صحح لي) والتصحيح النحوي للكلمة.

المبحث الثاني: تطبيق (صحح لي) والتصحيح الإملائي للكلمة.

المبحث الثالث: تطبيق (صحح لي) وضبط الكلمة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

وتتمثل مشكلة البحث في قلة البرامج القائمة على الذكاء الاصطناعي التي تخدم الكلمة العربية من حيث التدقيق الإملائي، والنحوي، وتشكيل الكلمة، وقلة الدراسات التقييمية لتلك البرامج أو التطبيقات الذكية.

من هنا جاءت فكرة هذه الدراسة التي تهدف إلى التعرف على دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية، التي منها تطبيق (صحح لي)، وإجراء دراسة وصفية تحليلية لذلك التطبيق من خلال مجموعة من النصوص المختارة، وتقديم التغذية الراجعة بناء على النتائج التي سيتوصل إليها الباحث. والمتأمل يجد أن الدراسات التي تناولت دور الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية قليلة جدًا؛ نظرًا لقلة البرامج والتطبيقات القائمة على الذكاء الاصطناعي التي تعنى بتصحيح الكلمة صريفيًا، ونحويًا، وضبطها بالشكل... إلخ، ومن هذه الدراسات:

- دراسة الغامدي، والفراني (2024): وكانت بعنوان: "وجهات نظر طالبات معهد اللغة العربية لغير الناطقين بها حول استخدام تطبيق قائم على الذكاء الاصطناعي (قل) لتحسين الكتابة الأكاديمية"، وهدفت إلى معرفة وجهات نظر طالبات معهد اللغة العربية لغير الناطقين بها التابع لجامعة الملك عبد العزيز حول استخدام تطبيق قائم على الذكاء الاصطناعي (قل) لتحسين الكتابة الأكاديمية، وقد أشارت النتائج إلى تحسن مهارات الكتابة الأكاديمية في التدقيق النحوي والإملائي لدى عينة الدراسة، وكانت اتجاهات الطالبات نحو التطبيق إيجابية ومحفزة.

- دراسة عبد القادر، وآخرين (2023): وكانت بعنوان: "تطبيقات الذكاء الاصطناعي وأثرها في تنمية الذات اللغوية الإبداعية لدى الطلاب الفائقين بالمرحلة الثانوية"، وهدفت الدراسة إلى تنمية الذات اللغوية الإبداعية لدى الطلاب المتفوقين بالمرحلة الثانوية، والتعرف على أثر تطبيقات الذكاء الاصطناعي في تنمية أبعادها، وتبين وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات طلاب مجموعة البحث في أبعاد الذات اللغوية الإبداعية ككل، وعلى الأبعاد الرئيسة له كل على حدة لمصلحة التطبيق البعدي، وأوصت الدراسة بضرورة استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في التدريس، والاهتمام بتنمية الذات اللغوية الإبداعية لدى المتعلمين في المراحل الدراسية المختلفة.

مما سبق نلاحظ قلة الدراسات العربية التي تناولت دور الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من حيث التصحيح الإملائي والنحوي والصرفي وغيرها، وما زال هذا المجال غصًا في باب الدراسات الوصفية التحليلية التي تحتاج إلى بعض الوقفات لتقويم تلك التطبيقات القائمة على الذكاء الاصطناعي التي تعنى بخدمة الكلمة العربية.

ولعل هذه الدراسة تكون محاولة في الإسهام في سد الخلل، وإضافة شيء إلى المكتبة العربية في هذا الجانب.

الإطار النظري:

يعد مصطلح الذكاء الاصطناعي من المصطلحات الجديدة التي أحدثتها الثورة التقنية، والمتأمل في العديد من التعريفات لهذا المصطلح يجد أن هناك اختلافاً بينها، وربما يرجع هذا الاختلاف إلى أسباب منها: عدم اتفاق العلماء والباحثين على أسس الذكاء الاصطناعي، والأهداف التي يطمح إلى تحقيقها، وأنه مجال يتسم بالتطور السريع.

ويتفق ذلك مع ما أشار إليه (Chong، 2020) إذ ذهب إلى أنه ليس من السهولة تحديد مفهوم للذكاء الاصطناعي؛ لأنه يتضمن عشرات من التطبيقات الفرعية، مثل: الذكاء الجماعي، والحس السليم، والرؤية المحوسبة، واستخراج البيانات، والذكاء العاطفي، ومعالجة اللغة، ومعالجة الصور، والشبكات العصبية، والتعرف على الأنماط، والروبوتات، بالإضافة إلى تغلغل الذكاء الاصطناعي في العديد من التخصصات، مثل: علم الأحياء، وعلوم الكمبيوتر، والإنثروبولوجيا، وعلم الأعصاب، والتعليم، والقانون، واللغويات، والطب، وعلم النفس، والفلسفة، فكل منها يقدم مصطلحات مختلفة.

مفهوم الذكاء الاصطناعي:

إن المتأمل في كثير من الدراسات والبحوث المتعلقة بالذكاء الاصطناعي يلحظ أن بعض أصحابها تناولوا مفهوم الذكاء الاصطناعي بشكل عام، وبعضهم الآخر تناولوه بشكل خاص في مجال التعليم. فمن التعريفات التي تناولت مصطلح الذكاء الاصطناعي بشكل عام تعريف الخيري (2020) بأنه: مصطلح يتضمن الكثير من القدرات العقلية المتعلقة بالقدرة على التحليل، والتخطيط، وحل المشاكل، وسرعة المحاكاة العقلية، كما يشمل القدرة على التفكير المجرد، وجمع الأفكار وتنسيقها، والنقاط اللغات، وسرعة التعلم.

ومن التعريفات أيضاً تعريف Advani، (2020) الذي يرى أنه: الأنظمة أو الآلات التي تحاكي الذكاء البشري، والمصممة لأداء المهام وحل المشكلات، ويقدم الذكاء الاصطناعي مزايا هائلة للمجتمع الإنساني في كثير من المجالات خاصة في العلوم الطبية والتعليم والإعلام، وإنتاج الغذاء، وتوفير وسائل نقل عامة أكثر كفاءة، وهناك نتائج واعدة في معالجة تغير المناخ.

ومن التعريفات كذلك تعريف زهور (2019) بأنه: مجموعة من الخوارزميات والأساليب والطرق النظرية منها والعملية التطبيقية، التي تهتم بتنفيذ عملية اتخاذ القرارات بدلاً من الإنسان، سواء كانت بالطريقة الكلية أم بالجزئية بمعية الإنسان، مع القدرة على التكيف أو التنبؤ أو الاقتباس.

ومن التعريفات التي تناولت مصطلح الذكاء الاصطناعي بشكل خاص بالتعليم، تعريف إسماعيل (2017، ص 51) للذكاء الاصطناعي كتطبيق تعليمي، إذ عرفه بأنه: نظم تعليمية معتمدة على الكمبيوتر، تتسم باستقلال قواعد بياناتها، وتتضمن قواعد معرفية للمحتوى التعليمي، بالإضافة إلى إستراتيجيات التعلم، وتحديد كيفية التدريس، وتحديد مواطن ضعف المتعلم وقوته حتى يُمكنها تكييف عملية التعلم ديناميكياً، كما أنه القدرة على الفهم والتفكير الذي يصنعه الإنسان (النجار، 2023، ص 122، و Omer، 2024).

ومن تلك التعريفات تعريف (Kengam، 2020، p 22) إذ عرفه بأنه: تقنية ناشئة بدأت في تعديل أدوات ومصادر التعلم الرقمية، للوصول إلى أفضل ممارسة تعليمية، ويستخدم الذكاء الاصطناعي بشكل أساس تحليلات متقدمة وعميقة، كالتعلم الآلي؛ لرصد سرعة طالب معين من بين الآخرين.

أهمية الذكاء الاصطناعي:

إن المتأمل فيما أحدثه الذكاء الاصطناعي من نقلة نوعية وتطور ملحوظ يجد أن له تأثيراً واضحاً في مجالات استخدام الكمبيوتر في العملية التعليمية في جميع أطرافها، وهم: (المتعلمون، والمعلمون، ومصمموا التعليم، ومطورو المناهج... إلخ).

ويشير إسماعيل (2017، ص 116) إلى أن الذكاء الاصطناعي يفتح آفاقاً جديدة في طريق التعليم؛ حيث يمكن استخدامه في عرض الدروس التعليمية على شاشة الحاسب الآلي بشكل غير متطور وغير تقليدي يتناسب مع خصائص المتعلمين، ووضع مجموعة من الأسئلة الرقمية للمتعلم في إطار ذكي، وتعريف المتعلم بالإجابات الصحيحة والخاطئة، وتوجيهه إلى إكمال المهارات بشكل آخر يتناسب ومستوى تعلمه.

وقد حددت الجمعية الدولية للتكنولوجيا في التعليم (ISTE) (2021) Technology Society for Education in أهمية الذكاء الاصطناعي في نقطتين؛ الأولى: زيادة أداء الطالب من خلال التقييم المدعوم بالذكاء الاصطناعي، والتعلم الشخصي، والكثير من العمليات الإدارية والتقييمية)، والثانية: أتمتة العمليات الإدارية مثل تقييم المهام وتسجيل الحضور) (سوالمة، 2022، ص 18).

وتتضح أهمية توظيف الذكاء الاصطناعي في العملية التعليمية فيما يلي (Karandish، 2021)، و (Swain، 2022)، و (Chaudhry، Kazim، 2022، 157)، و (موسى، وبلال، 2019م، ص 468، 469)، و (محمد، 2023، ص 13، 14)، و (السيد، وأبو الدنيا، 2023، ص 102-104):

حيث يتيح الذكاء الاصطناعي للمستخدم تجربة تعلم أكثر خصوصية بناء على تجاربه وميولاته، بالإضافة إلى تكييف الذكاء الاصطناعي مع مستوى معرفة كل متعلم، فهو يساعده على التغلب على صعوبات التعليم، ويساعده كذلك على توفير الوقت وتحسين الكفاية عن طريق توفير خدمات كتابية مخصصة، مثل: تصميم الكتب الإلكترونية عبر الويب التي تساعد في توفير المزيد من الوقت، وبث روح الفاعلية الجيدة

لدى المستخدم وكسر جانب الخوف عند طرح الأسئلة؛ لكونه يتعامل مع الآلة لا البشر. كما يمكنه مراقبة تقدم المتعلم في الوقت الفعلي.

كما يساعد الذكاء الاصطناعي على تبسيط المهام الإدارية في المنشأة التعليمية، وتقديم تجارب تعليمية للمتعلمين في مختلف التخصصات وفقاً لقدراتهم وميولهم.

كما يساعد على المتابعة الرقمية من جانب المعلم، وفحص خطوات التعلم وطريقة تصميمها وتنفيذها، وتأدية دور المعلم في بعض المهام، وتقديم الاستشارات المختلفة في التعليم كخبير تعليمي، واتخاذ القرار المناسب في المواقف التعليمية، التي تتماشى مع قدرات المتعلم، والقيام بتحليلها، وتشخيص الحالات التعليمية؛ لتحقيق مستوى تعليمي متميز لدى المتعلم، وتسهيل العملية التعليمية وتسريعها، وتوفير الوقت للمعلم، وتبني العديد من الأهداف الطويلة المدى مثل التفسير المعقد لاستجابات الطلاب أثناء التعلم (Woolf، 2015).

أهداف الذكاء الاصطناعي:

يهدف الذكاء الاصطناعي إلى فهم طبيعة ذكاء الإنسان عن طريق عمل برامج الحاسوب القادرة على محاكاة السلوك البشري المتسم بالذكاء، بحيث تكون قادرة على حل مسألة ما كالعلاقات الحسابية مثلاً، أو اتخاذ قرارٍ في موقفٍ ما وفقاً للعمليات الاستدلالية المتنوعة التي تم تغذية البرامج الحاسوبية بها (آل قاسم، 2020).

ويعرض (الشاهد، 2021م، ص 19) بعضاً من أهداف الذكاء الاصطناعي بشكل عام، ومنها: مساعدة المستخدم على فهم القوانين والنظريات واستخداماتها من خلال معالجة كم هائل من المعرفة النظرية، والمحافظة عليها في شبكة الإنترنت، ومعالجة البيانات بشكل يشابه طريقة الإنسان في حل المسائل.

وهناك العديد من الدراسات التي تطرقت إلى أهداف الذكاء الاصطناعي في التعليم، ومن أهمها: دراسة (مهدي، 2022م، ص 66)، ودراسة ((Chaudhry, Kazim، 2022، 157، ودراسة (Tutorials Point، 2015، 1) ودراسة، (the Fountech Team، 2019، 4)، ودراسة (إسماعيل، 2017، ص 53) حيث حددت أهداف الذكاء الاصطناعي في التعليم فيما يلي:

- زيادة رضا المتعلم من خلال روبوتات الدردشة كأحد تطبيقات الذكاء الاصطناعي.
- ابتكار طرائق تدريس جديدة، ووضع خطط تدريسية قائمة على تطبيقات الذكاء الاصطناعي.
- زيادة إنتاجية المعلم مع أتمتة المهام المطلوبة منه.



- إدارة المواد التعليمية بشكل أفضل كتصنيف المستندات والمراجع ومحتوى المناهج الدراسية تلقائياً.
- دمج الأدوات الذكية كمراجعة محتوى المواد الدراسية؛ مما يقلل من معدل الأخطاء البشرية وزيادة كفاءتها.
- أتمتة الدرجات وذلك من خلال تصميم الاختبارات الرقمية، وتصنيفها، وتطبيقها بدون تحيز ولا أخطاء، وإنشاء بنوك الأسئلة، وتقدير النتائج وتصحيحها، وتزويد المتعلمين بها خلال مدة قصيرة.
- إنشاء أنظمة خبيرة تحاكي عملية تفكير الإنسان الخبير، حيث يقوم بمعالجة مسألة أو قضية محددة في مجال تخصصه.
- وتخفيف العبء الإداري في التعليم عن طريق تقديم أداة تشخيص وتعلم تساعد في تعليم الطلاب ومن ثم تقليل الأعباء الإدارية الواقعة على عاتقهم.

خصائص الذكاء الاصطناعي:

- يمكن أن نحدد مجموعة من خصائص الذكاء الاصطناعي فيما يلي (منصور، 2021، ص 30)، و(مختار، 2022، ص 298)، و(Hall، 2022)، و(الحديدي، وإبراهيم، 2023، ص 145، 146)، و(محمود، 2020):
- يساعد الذكاء الاصطناعي على نشر التعلم في أي مكان وفي أي وقت بواسطة الأجهزة الذكية المتنقلة.
- يساعد المتعلم كذلك على التعلم المستمر من خلال بيئات التعلم الذكية الرسمية وغير الرسمية.
- يساعد المتعلم على تعلم الممارسات والخبرات السابقة وتصحيح أخطائه السابقة وفق إستراتيجية معينة بناء على تفاعلاته وتحليل سلوكه.
- التركيز على الحلول المُرضية Solutions Sufficient، وذلك عن طريق قيام النظام بالتعرض للمسائل التي ليست لها طريقة حل عامة، واختيار طريقة معينة لحلها.
- تحديد المشكلات المعروضة على الذكاء الاصطناعي ووضع آلية لحلها إذا توافرت المعلومات اللازمة لديه بشكل كامل.
- يساعد المتعلم من خلال البيئات القائمة على الذكاء الاصطناعي على مشاركة وبناء الشبكات المعرفية، سواء الفردية أو الجماعية.
- يساعد أيضاً على معالجة اللغة الطبيعية، فمن خلال فهم النظام لمدخلات لغة المتعلم الطبيعية؛ سواء المنطوقة، أو المكتوبة، سوف يتحسن التفاعل بين النظام والمتعلم بشكل جذري.

- يوفر البيئة المناسبة التي يتكيف معها المتعلم بما يتلاءم مع خصائصه وأسلوبه المعرفي بناء على المدخلات السابقة المرتبطة بذلك المتعلم.

من خلال ما سبق نستنتج أن بيئات التعلم الرقمية القائمة على تطبيقات الذكاء الاصطناعي تتسم بالعديد من السمات التي من شأنها أن تسهل على المتعلم فهم وتطبيق القوانين والقواعد والنظريات المختلفة، ولها دور كبير في حل المشكلات التي يواجهها كثير من المتعلمين، والمتعلقة بالتوجيه والإرشاد، وتقديم النصح والمشورة لهم، ومن ثمَّ العمل على استثارة دافعية المتعلمين للتقدم في دراسة المحتوى التعليمي من خلال عمليات التجول والبحث داخل تلك البيئات الرقمية.

تقنيات الذكاء الاصطناعي:

يقوم الذكاء الاصطناعي ككل على مبدئين أساسيين، هما (عامر، 2021):

* تمثيل البيانات: يقصد بها طريقة تمثيل المشكلة للحاسب؛ بحيث يتمكن من فهمها، وتقديم حل مناسب لها، ومن اللغات الخاصة بتمثيل البيانات: لغة RDF ولغة OWL المستخدمتين في الويب الدلالي.
* البحث: حيث يقوم الحاسب بالبحث في الاختيارات المتاحة له، وتقييمها وفقاً لمعايير موضوعة له مسبقاً، أو ما قام الحاسب باستنباطه بنفسه لاختيار الحل الأنسب.

ويمكن تقسيم موجات ظهور تقنيات الذكاء الاصطناعي إلى ثلاث موجات حسب التسلسل الزمني لتطورها، كالتالي: (Boucher، 2020).

* الموجة الأولى: تصف تقنيات الذكاء الاصطناعي المبكرة، وهي تشير إلى تطوير آلات ذكية من خلال ترميز معرفة وخبرة الخبراء في مجموعات من القواعد التي يمكن للحاسب تنفيذها، وتضم: النظم الخبيرة والمنطق الضبابي Fuzzy Logic، ففي النظم الخبيرة يضع خبير بشري في مجال التطبيق قواعد دقيقة تسمى خوارزميات يمكن للحاسب اتباعها خطوة بخطوة، لتحديد كيفية الاستجابة بذكاء لموقف معين، أما المنطق الضبابي: Fuzzy Logic فهو نهج آخر للنظم الخبيرة التي تسمح للمتغيرات أن يكون لها "قيمة حقيقة" تتراوح بين (0 و 1)، التي تلتقط مدى تناسب الفئة.

* الموجة الثانية: تصف الموجة الثانية الأساليب الأكثر حداثة "المستندة إلى البيانات" التي تطورت بسرعة على مدار العقدين الماضيين، وهي تضم التعلم الآلي والذكاء الاصطناعي القائم على البيانات؛ ويشير التعلم الآلي (ML) إلى مجموعة واسعة من التقنيات التي تعمل على ميكنة عملية تعلم الخوارزميات، وهذا يختلف عن نهج الموجة الأولى حيث يتم تحسين الأداء بالخوارزمية من خلال تدريب نفسها على البيانات.

* الموجة الثالثة: الموجات المستقبلية المحتملة للذكاء الاصطناعي "نحو الذكاء الخارق superintelligence" وهو يشير إلى الخوارزميات التي يمكن أن تظهر الذكاء في مجموعة واسعة من

السياقات ومساحات المشكلات؛ ونظرًا لأنه غير موجود بعد، فهو ينتهي إلى عامل الذكاء الاصطناعي التأملي، ومن المفترض أنه سيأتي بمستويات أعلى من الذكاء العام للبشر العاديين.

العلاقة بين الذكاء الاصطناعي وتعلم الآلة ومعالجة اللغة الطبيعية:

يتمثل دور التعلم الآلي والذكاء الاصطناعي في معالجة اللغة الطبيعية وتحليلات النصوص في تحسين وتسريع وميكنة وظائف تحليلات النص الأساسية مع الاستفادة من مزايا معالجة اللغة الطبيعية التي تحول هذا النص غير المنظم إلى بيانات ورؤى قابلة للاستخدام.

وتعتمد خوارزميات معالجة اللغة الطبيعية – عادةً - على خوارزميات التعلم الآلي، فبدلاً من ترميز مجموعات كبيرة من القواعد يدوياً، فإن معالجة اللغة الطبيعية يمكن أن تعتمد على التعلم الآلي لتعلم هذه القواعد تلقائياً عن طريق تحليل مجموعة من المصادر مثل: كتب أو مقالات، وعمل استنتاج إحصائي، وإنشاء نموذج للتعلم الآلي، ونموذج التعلم الآلي هو مجموع التعلم الذي تم الحصول عليه من بيانات التدريب الخاصة به، ويتغير هذا النموذج مع اكتساب المزيد من التعلم. وبشكل عام، كلما زادت البيانات التي يتم تحليلها كان النموذج أكثر دقة (Introduction natural language processing nlp، 2016).

وعلى عكس خوارزميات البرمجة فإن نموذج التعلم الآلي قادر على التعميم والتعامل مع الحالات الجديدة، فإذا كانت الحالة تشبه شيئاً ما شاهده النموذج من قبل، فيمكن للنموذج استخدام "التعلم" السابق لتقييم الحالة؛ فالهدف هنا هو إنشاء نموذج يمكن تحسينه باستمرار للقيام بمهمته، ويتضمن التعلم الآلي لـ NLP والتحليلات النصية مجموعة من التقنيات الإحصائية لتحديد أجزاء الكلام، والكيانات، والمشاعر، والجوانب الأخرى للنص، ويمكن التعبير عن التقنيات كنموذج يتم تطبيقه بعد ذلك على نص آخر، ويُعرف أيضاً باسم التعلم الآلي الخاضع للإشراف، ويمكن أن يكون أيضاً مجموعة من الخوارزميات التي تعمل عبر مجموعات كبيرة من البيانات لاستخراج المعنى، وهو ما يُعرف باسم التعلم الآلي غير الخاضع للإشراف. (Barba, 2020).

ففي التعلم الآلي الخاضع للإشراف، يتم وضع التيجان لمجموعة من المستندات النصية أو وضع تعليقات توضيحية عليها بأمثلة لما يجب أن تبحث عنه الآلة، وكيف يجب أن تفسر هذا الجانب، وتستخدم هذه الوثائق "التدريب" نموذجاً إحصائياً، أما التعلم الآلي غير الخاضع للإشراف فيتضمن تدريب نموذج دون وضع علامات أو تعليقات توضيحية مسبقاً، وهو يعتمد على تجميع المصادر المتشابهة معاً في مجموعات أو فئات، ثم تُفرز هذه المجموعات على أساس الأهمية والملاءمة. (Emms & Luz, 2007).



معالجة اللغة الطبيعية ودورها في تحليل المحتوى:

أ- تقنيات معالجة اللغة الطبيعية

تقع معالجة اللغة الطبيعية في عدد من التخصصات، منها: علوم الحاسب والمعلومات، واللغويات، والرياضيات، والهندسة، والذكاء الاصطناعي والروبوتات، وعلم النفس، وما إلى ذلك، وتشمل تطبيقاتها عددًا من المجالات، مثل: الترجمة الآلية، ومعالجة النصوص باللغة الطبيعية وتلخيصها، وواجهات المستخدم، واسترجاع المعلومات بلغات متعددة، والتعرف على الكلام، والذكاء الاصطناعي والنظم الخبيرة، وما إلى ذلك (Chowdhury, 2003).

ولقد تطورت دراسات معالجة اللغة الطبيعية منذ السنوات الخمسين الماضية بداية من تطبيقات الترجمة الآلية واسترجاع المعلومات حتى الآن، وقد اتسع نطاق هذين المجالين من البحث وانتشرا على نطاق واسع، وفي إطار عملية حل القضايا المتعلقة بفهم اللغة الطبيعية بالنسبة لكل من الترجمة والاسترجاع ظهرت العديد من المجالات الفرعية، مثل: التحليل الصرفي، والجناس، وتحليل الجمل، والمعاني الدلالية، وتوليد اللغة الطبيعية والتعرف على الكيانات (Karoo, 2018).

وتتبع أهمية معالجة اللغة الطبيعية من حيث إنها تساعد أجهزة الحاسب على التواصل مع البشر بلغاتهم الخاصة وتوسيع نطاق أنواع المهام الأخرى فيما يتعلق باللغة، فعلى سبيل المثال تعمل معالجة اللغة الطبيعية على تمكين جميع أجهزة الكمبيوتر من قراءة النصوص، وسماع الكلمات، وتفسيرها، وقياس المشاعر، وكذلك تحديد الأجزاء المهمة التي يجب الاهتمام بها في النص (Redondo & Sandoval, 2016).

وإذا كانت اللغات البشرية تعد معقدة للغاية ومتنوعة في طبيعتها للدرجة التي تجعلنا نعرب عن أنفسنا بعدة أنواع من الطرق سواء شفهيًا أو كتابيًا؛ فإن معالجة اللغة الطبيعية تعد مهمة جدًا في الذكاء الاصطناعي؛ لأنها تساعد على حل الغموض في اللغة، وإضافة بنية مفيدة للبيانات داخل العديد من أنواع التطبيقات مثل: التعرف على الكلام أو تحليلات النصوص (Orobor, 2016).

وتعد معالجة اللغة الطبيعية إحدى الطرق المستخدمة في التنقيب عن النصوص؛ من أجل فحص عدد كبير من المصادر النصية لإنتاج معرفة جديدة، وأدوات تنظيم المعلومات كالمكانز، والمعاجم، والأنطولوجيات، فهي كلها تتطلب استخدام نظم معالجة لغة طبيعية كي تؤدي مهامها ووظيفتها (Fisher, Garnsey, Goel, & Tam, 2010)، ويتضمن تحليل المحتوى اندماج عدد من التكنولوجيات وهي: (Tyagi, 2021).

- الذكاء الاصطناعي: قدرة نظام الحاسب على تنفيذ الأنشطة التي تتطلب عادةً ذكاءً بشريًا، وتتضمن هذه المهام التعرف على الصوت واتخاذ القرار، ويستخدم في معالجة كميات كبيرة من النصوص وتصنيفها تلقائيًا.

- تعلم الآلة: أحد مكونات الذكاء الاصطناعي الذي يركز على قدرة خوارزميات الحاسب على التعلم الفعال من التجربة، والتكيف تلقائيًا لتحسين الأداء دون برمجة بشرية، وتستخدم تحليلات النصوص Text Analytics التعلم الآلي لتحديد كيفية تصنيف الأجزاء النصية الجديدة بناءً على النص الذي تمت معالجته مسبقًا، ولتقييم ما إذا كان يجب تحسين الفئات المستخدمة لتصنيف هذه الأجزاء النصية وفقًا للأنماط المحددة.

- التعلم العميق: مجموعة فرعية متخصصة ومضبوطة من الذكاء الاصطناعي تشمل قدرة نظام الحاسب على تحليل البيانات وإصدار الأحكام على البيانات الأخرى في تحليلات النص، ويمكن استخدام التعلم العميق لفهم السياق بشكل أفضل في التعليقات غير المنظمة، ولتعزيز دقة التحليل التلقائي للنص. وهناك نوعان أساسيان، من تقنيات معالجة اللغة الطبيعية، وهما: التحليل النحوي، والتحليل الدلالي (Tyagi, 2021):

أ- التحليل النحوي: يفحص النص باستخدام المبادئ النحوية الأساسية لاكتشاف بنية الجملة، وترتيب الكلمات، والارتباط بينها، ويشمل بعض المهام الفرعية، مثل:
أ- الترميز: يتضمن تقسيم النص إلى أجزاء صغيرة تسمى الرموز (والتي قد تكون عبارات أو كلمات) لتبسيط التعامل مع المواد.

ب- أجزاء من علامات الكلام Part of the speech: مثل فعل، ظرف، صفة، مادة، إلخ، وهذه العلامات تساعد في تحديد معنى الكلمات.

ج- الاشتقاق Lemmatization: يتضمن اختزال العبارات إلى شكلها الأساسي لتسهيل التحليل.
د- كلمات التوقف word-Stop: تتضمن حذف الكلمات التي لا تضيف قيمة للنص.
- ثانيًا: التحليل الدلالي: يعتمد على التقاط النص ثم فحص دلالة كل مصطلح (الدلالات المعجمية)، لكي يتم كشف الغموض عن المصطلحات بتحديد المعنى الذي تُستخدم فيه الكلمة في سياق معين (ناجي، 2022، ص 100).

وتعد معالجة النصوص من أجل استخلاص المعرفة لأغراض التكشيف الآلي وتحليل المحتوى، حقلًا مهمًا في مجال بحوث معالجة اللغة الطبيعية، حيث أدرك دورها مبكرًا في عمليات تحليل المحتوى مع إدخال الكثير من التحسينات إليها، مثل: تقنيات الويب الدلالي؛ نظرًا للقيمة الاقتصادية المتزايدة للمعلومات الرقمية، ويتم تصنيف هذا على نطاق واسع بأنه مجال معالجة نصوص اللغة الطبيعية التي تسمح بهيكلية مجموعات كبيرة من المعلومات النصية؛ بهدف استرجاع معلومات معينة أو اشتقاق هياكل المعرفة التي يمكن استخدامها لغرض معين. (Karoo, 2028).

وتسير معالجة اللغة الطبيعية جنبًا إلى جنب مع تحليلات النصوص التي تعمل على حساب الكلمات وتجميعها وتصنيفها لاستخراج المعلومات من المحتوى، ويُستخدم تحليل النصوص لاستكشاف المحتوى النصي، واشتقاق نوع جديد من المتغيرات من البيانات غير المهيكلة التي يمكن عرضها وفلترتها واستخدامها بشكل أكبر في شكل مدخلات للتنبؤ بالنماذج، وأنواع أخرى من الأساليب الإحصائية (Tyagi, 2021).

- آلية عمل نظم معالجة اللغة الطبيعية في عمليات تحليل المحتوى:

قد يبدأ نظام معالجة نصوص اللغة الطبيعية بالتحليلات الصرفية (morphological analyses)، ويتم اشتقاق المصطلحات (Stemming of terms)، في كل من الاستعلامات والوثائق، وتتضمن المعالجة المعجمية والنحوية استخدام المعاجم لتحديد خصائص الكلمات، والتعرف على أجزاء كلامها، وتحديد الكلمات والعبارات، وتحليل الجمل (Chowdhury, 2003).

حيث يتم إدخال مجموعة الوثائق إلى نظام معالجة اللغة الطبيعية ثم تجرى مجموعة من العمليات عليها، هي: (Vilares et al., 2002)

1- المعالجة الأولية The Preprocessor: وتتضمن العمليات التالية:

أ- الفلترية: يتم تحويل النصوص من تنسيق المصدر (مثل HTML أو XML) إلى نص بسيط (plain text)، وإزالة الفراغات من النص.

ب- الترميز: يتم تقسيم الجمل إلى كلمات تفصل بينها مجموعة من الرموز المحددة مع مراعاة الاختصارات والاستهلات والأرقام.

ج- تجزئة الجملة: يتم الفصل بين الجمل من خلال محددات معينة، مثل: النقطة المتبوعة بحرف كبير.

د- المعالجة الصرفية: يتم تحليل الكلمة لمعرفة جذرها، ووزنها الصرفي، وما اتصل بها من سوابق، وما لحقها من لواحق.

2- محدد العلامات The Tagger

يتم استخدام نموذج ماركوف المخفي (Hidden Markov Model HMM)، من أجل التعرف على الأنماط، مثل: أجزاء الكلام والكتابة اليدوية، وبمجرد وضع العلامات على النص يتم استخراج كلمات المحتوى: (الأسماء، الأفعال، الصفات) ليتم تكثيفها.

3- العائلات الصرفية: Morphological Families

يتم تحديد مجموعة من الكلمات التي تم الحصول عليها من نفس الجذر الصرفي من خلال آليات الاشتقاق؛ ومن المتوقع أن تظل العلاقة الدلالية الأساسية بين كلمات عائلة معينة، بالإضافة إلى ربط هذه المصطلحات بعضها ببعض بالكشاف.

4-المحلل اللغوي The Parser

يتم تحديد البنية النحوية للنص عن طريق تحليل الكلمات المكونة له بناءً على القواعد النحوية الأساسية.

5-إنشاء مصطلحات الكشف: Index

عندما يتم إجراء استعلام من قبل المستخدم يتم البحث داخل النظام وإجراء الخطوات السابقة على استعلام المستخدم ليتم استرجاع الوثائق ذات الصلة بموضوع البحث. استخدامات معالجة اللغة الطبيعية:

أ- التعرف على الكلام: Speech recognition

يتم استخدام هذه التقنية من أجل إدخال أي كلام صوتي مستمر، وإخراج المكافئ النصي، وأصبح من الممكن إعطاء الأوامر الصوتية، أو طرح بعض الأسئلة بشكل صوتي دون الحاجة إلى الكتابة. (Sawhney, 2021).

ب- تصنيف النصوص: Text Classification

باستخدام معالجة اللغات الطبيعية، يمكن لتصنيف النص تحليل النص تلقائياً ثم تعيين مجموعة من التيجان أو الفئات المحددة مسبقاً بناءً على سياقها، وهناك ثلاث طرق لتصنيف النصوص وهي: النظم القائمة على القواعد، ونظم الآلة، والنظم الهجينة. (Neupane, 2020).

ج- استخلاص المعلومات: Information Extraction

يتم استخدام مجموعة متنوعة من التقنيات مثل: الترميز، وتحديد أجزاء من الكلام: لتحليل البيانات غير المهيكلة لاستخراج المعلومات الأساسية من المصدر، ويمكن استخدام هذه المعلومات بعد ذلك لإعداد ملخصات للنصوص، واستكمال المبتادانات لقواعد البيانات، وتحديد الكلمات الرئيسية، وما إلى ذلك. (Kurama, 2021).

د- تحليل النصوص Text analytics

على الرغم من استخدامها بالتبادل في بعض الأحيان مع التنقيب عن النصوص، فإن هناك تمييزاً بينها، حيث يوفر تحليل النص مزيداً من المعلومات الكمية المتعمقة لاتخاذ القرارات، فإذا ما تم تطبيقه على مدخلات غير مهيكلة فإن تحليل النص يقدم نظرة ثاقبة للاتجاهات والأنماط والمشاعر لاكتشاف الأساليب وتحديد أولوياتها (Lee, 2002).

هـ- الترجمة الآلية: Machine Translation

تقدمت تقنية الترجمة الآلية بشكل كبير، حيث تسمح هذه التقنيات بالتفاعل بلغات مختلفة. وتعزيز الاتصالات العالمية دون وجود عوائق اللغة. (Fisher al et. 2010).



و- تلخيص النص الآلي: Automatic Text Summarization

وذلك بهدف إنشاء ملخصات للنصوص؛ حيث يتم في هذه النظم تحديد عبارات المهمة في النص واستغلالها للكشف عن المعلومات ذات الصلة لإضافتها في الملخص بناءً على بعض المعايير اللغوية أو الإحصائية، وتقدم هذه التقنية عددًا من القضايا، بما في ذلك تحديد النص والتفسير وتوليد الملخص، بالإضافة إلى تحليل الملخص الناتج (Mishra, 2022).

ز- تحليلات الشبكات الاجتماعية: Social Media Analytics

تتبع الوعي بما في ذلك المشاعر المتعلقة بأنواع معينة من الموضوعات وتحديد الأشخاص المؤثرين الرئيسيين (Lee, 2002).

نبذة عن موقع (صحح لي) (موقع صحح لي الإلكتروني)، متاح على: (sahehly.com)

يعد موقع (صحح لي) الإلكتروني واحدًا من أبرز تطبيقات شركة صخر اللغوية المعروفة، حيث يقدم هذا الموقع القائم على أحدث التطورات في تقنيات الذكاء الاصطناعي العديد من المزايا الأساسية في تصحيح النصوص العربية، مثل التدقيق اللغوي الكامل مع تشكيل النصوص والكلمات والجمل بشكل كلي وجزئي على حسب اختيار المستخدم ورغبته الخاصة بكبسة زرواحدة، ونظرًا لصعوبة اللغة العربية، فإن على الكاتب أن يكون على دراية بقواعد اللغة العربية، والكثير من الأبحاث والموارد اللغوية لمساعدته في بحثه وتطوير كتاباته، وهناك ثلاث منهجيات رئيسة تُستخدم في البرمجة اللغوية ل(صحح لي):

- نهج التدقيق القائم على بناء الجملة: حيث يقوم على تحليل عناصر الجملة بشكل كامل من الناحية الصرفية والنحوية، وهذا يعني تطوير قاعدة بيانات معجمية، ومحلل صرفي، ومحلل نحوي.

- الفحص المبني على الإحصائيات: حيث بُنيت مدونة لغوية من نصوص اللغة العربية يتمكن من خلالها الباحثون من استنتاج نماذج إحصائية تساعدهم في اختيار الوجه الصحيح المناسب للنص.

- النهج الكلاسيكي القائم على القواعد: وهذا يعني بناء مجموعة من القواعد النحوية تتمكن من خلال تطبيقها تصويب الأخطاء في الجملة بناءً على التركيب النحوي للجملة العربية؛ وتنبع صعوبة هذا الجانب من استقصاء الحالات النحوية التي يقع فيها المستخدمون نتيجة عدم إلمامهم بكافة قواعد اللغة العربية.

ويساعد موقع (صحح لي) في تحسين النص العربي من خلال:

- التدقيق الإملائي المتقدم: تحديد وتصويب الأخطاء الإملائية لتحسين أسلوب الكتابة.

- تصويب الأخطاء النحوية: تحديد وتصويب الأخطاء النحوية لتحسين أسلوب الكتابة.

- تحسين صياغة الجملة: وذلك بتحديد الكلمات العامية والأجنبية الواردة في النص واستبدالها بكلمات

عربية فصيحة؛ مما ينعكس إيجابًا على أسلوب الكاتب.



- إضافة وتعديل علامات الترقيم: حيث يقوم بتحسين الكتابة؛ مما ينعكس على قراءة الجملة قراءة صحيحة تراعي قواعد الفصل والوصل.

- تشكيل الحروف: ضبط حروف الكلمة بنيةً وإعرابًا.

- إدارة التشكيل: توفير أنواع متعددة لضبط النص وتشكيله سواء كلياً أو جزئياً أو الاكتفاء ببعض الحروف أو حذف التشكيل نهائياً من الكلمة.

المبحث الأول: تطبيق (صحح لي) والتصحيح النحوي للكلمة

اختيرت أربعة نصوص لعرضها على تطبيق (صحح لي) بعد تخطئة بعض كلماتها؛ للتأكد من جودة الخدمة التي يقدمها ذلك التطبيق في مجال التصحيح النحوي للكلمة، وسيتم عرض الكلمة، والتدقيق الخاص بالتطبيق، والكلمة الصحيحة في جداول.

وعند عرض النص الأول -وهو جزء من خطبة قس بن ساعدة الإيادي- على التطبيق ظهرت النتائج

الآتية:

جدول رقم (1)

التصحيح النحوي في تطبيق (صحح لي) للنص الأول

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
آتي	آت	آتٍ
داحي	داج	داجٍ
ساجي	ساج	ساجٍ
أبراجًا	أبراج	أبراجٍ
قيسًا	قيسٌ	قيسٌ
إثمٌ	إثم	إثمٌ
دينٌ	دينًا	دينًا
منكر	منكرات	منكرًا

الكلمات الخاطئة المعروضة التي لم يصححها التطبيق

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
لَعِبَر	لم تصحح	لَعِبَرًا
لَخَبَر	لم تصحح	لَخَبَرًا



وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح سبع كلمات من عشر وهذه نتيجة تعد جيدة إذا ما قورنت بمجموع الكلمات المخطئة، فالكلمات الثلاث (آت، وداج، وساچ) حُذفت منها الياء؛ لأنها أسماء منقوصة مرفوعة، وُعوض عنها بالتنوين، وكلمة (أبراج/ مضاف إليه مجرور)، وكلمة (قس/ فاعل مرفوع)، وكلمة (إثم/ اسم "لا" منصوب)، و(دينًا/ اسم إن مؤخر منصوب)، و(منكرًا/ مفعول به منصوب). وأخطأ في تصحيح كلمة واحدة وهي (مُنكرات/ مُنكرًا)، إذ إن حق الكلمة النصب؛ لكونها مفعولاً به، ولكن التطبيق جمعها جمع مؤنث سالماً، وهو تصحيح خاطئ في هذا الموضوع. ولم يصحح كلمتي (لَعِبَر / لَعَبَرَا، لَخَبَر / لَخَبَرَا) فحقهما النصب؛ لكونهما اسم إنَّ منصوباً مؤخراً.

وعند عرض النص الثاني -وهو جزء من خطبة أكتثم بن صيفي- على التطبيق ظهرت النتائج الآتية:

جدول رقم (2)

التصحيح النحوي في تطبيق (صحح لي) للنص الثاني

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
نفع	نفعًا	نفعًا
أمير	أمير	أمير
كالغاصي	كالعاصي، كالفاضي، كالغاصب	الغاص
مهجة	مُهْجَةٌ	مُهْجَةٌ
وثمرة	وَتَمْرَةٌ	وَتَمْرَةٌ
يدك	يَدُكَ	يَدُكَ
وضعتك	وَضَعْتُكَ	وَضَعْتُكَ
أمير	أمير	أمير
السنن	السُّنَنُ	السُّنَنُ

الكلمات الخاطئة المعروضة التي لم يصححها التطبيق

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
صعبًا	لم يصححها	صعب
مركبًا	لم يصححها	مركب
الصبرا	لم يصححها	الصبر
خيرًا	لم يصححها	خير
حُكْمًا	لم يصححها	حُكْمٌ
مَنْ حَسُنَتْ	لم يصححها	مَنْ حَسُنَتْ
بلادًا	لم يصححها	بلاد

وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح كلمتين فقط من ست عشرة كلمة وهذه نتيجة ضعيفة، فكلمة (نفعًا/ تمييز منصوب)، وكلمة (أمير/ اسم "لا" منصوب). وأخطأ في تصحيح سبع كلمات، وهي: (الغاصي/ الغاصي)، فوجود الياء في هذه الكلمة خطأ، إذ إن أصل الكلمة (كالغاصي)؛ لأنه اسم مجرور بالكسرة، وكلمة (مُهَجَّة/ بفتح التاء؛ لأنها مفعول به منصوب)، وكلمة (وَتَمَرَةٌ/ بفتح التاء؛ لأنها اسم معطوف منصوب)، وكلمة (يَدَكْ/ بفتح الدال؛ لأنها مفعول به منصوب)، وكلمة (وَضَعَكْ/ بفتح العين؛ لأنه فعل ماضٍ). وكلمة (أَمِيرُ/ بضم الراء؛ لأنها فاعل مرفوع)، وكلمة (أَلْسُنُنْ/ بفتح النون؛ لأنها مفعول به منصوب)، ولم يصحح سبع كلمات (صعبًا / صعب، مركبًا/ مركب، الصبرا / الصبر، خير/ خيرًا، حُكْمًا/ حُكْمٌ، من حسنة/ من حسنت، بلادًا/ بلادًا)، إذ إن حق كلمة (صعب) الرفع وليس النصب؛ لكونها وقعت صفة مرفوعة. وأما كلمة (مركب) فحقها الرفع كذلك وليس النصب؛ لكونها جاءت خبرًا للمبتدأ. وأما كلمة (الصبرا) فحقها الرفع؛ لكونها وقعت خبرًا للمبتدأ. وأما كلمة (خير) فحقها الرفع؛ لكونها وقعت خبرًا للمبتدأ. وأما كلمة (مَنْ حسنة) فلم يصححها التطبيق؛ إذ الصحيح (مَنْ حَسَنَتْ) فهي مع ما بعدها جملة الصلة للاسم الموصول. وأما كلمة (بلاد) فحقها الرفع؛ لكونها خبرًا للمبتدأ.

وعند عرض النص الثالث -وهو جزء من خطبة للأحنف بن قيس- على التطبيق ظهرت النتائج الآتية:

جدول رقم (3)

التصحيح النحوي في تطبيق (صحح لي) للنص الثالث

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
المؤمنون	المؤمنين	المؤمنين
ماضي	ماضي	ماضي
وو اقفا	وو اقف	وو اقف
وقائلاً	وقائل	وقائل
وساكتًا	وساكت	وساكت
شيء	شيئًا	شيئًا
حديث	حَدِيثٌ	حَدِيثٌ
حديثك	حَدِيثُكَ	حَدِيثُكَ
أفضل	أَفْضَلُ	أَفْضَلُ
جهاد	جِهَادٌ	جِهَادٌ
الله	اللَّهِ	اللَّهِ

الكلمات الخاطئة المعروضة التي لم يصححها التطبيق

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
وكلاً	لم يصححها	وكُلٌّ
حسنا	لم يصححها	حسنٌ
حقًا	لم يصححها	حقٌّ

وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح ست كلمات من أربع عشرة كلمة وهذه نتيجة لا بأس بها، فكلمة (المؤمنين/ مضاف إليه مجرور وعلامة جره الياء لأنه جمع مذكر سالم)، وكلمة (ماضي: مضاف إليه مجرور، وحذفت الياء من الاسم المنقوص و عوض عنها بالتنوين)، وكلمة (وواقفٍ/ اسم معطوف مجرور)، وكلمة (وقائلٍ/ اسم معطوف مجرور، وقد يكون مضافاً إليه مجروراً حُذِف مضافه)، وكلمة (وساكتٍ/ اسم معطوف مجرور)، وكلمة (شيئاً/ مفعول به منصوب). وأخطأ في تصحيح خمس كلمات، فكلمة (حَدِيثٌ/ بفتح الثاء لا كسرهما؛ لأنها مفعول به منصوب فوجب فتح الثاء)، وكلمة (حَدِيثُكَ/ بفتح الثاء لا كسرهما؛ لأنها مفعول به منصوب فوجب فتح الثاء)، وكلمة (أَفْضَلَ/ بفتح اللام لا ضمها؛ لأنها في موضع نصب (مفعول به))، وكلمة (جِهَادٌ/ بضم الدال؛ لأنها فاعل مرفوع)، وكلمة (أَللَّهُ/ بفتح الهاء لا ضمها؛ لأن لفظ الجلالة مفعول به منصوب). ولم يصح ثلاث كلمات: (وكلاً/ وكُلٌّ، حسناً/ حسنٌ، حقًا/ حقٌّ) فأما كلمة (وكُلٌّ) في هذا الموضع فحكمها الرفع؛ لكونها وقعت مبتدأ، وقد تكون اسماً معطوفاً مرفوعاً. وأما كلمة (حسن) فحكمها الرفع؛ لأنها وقعت خبراً للمبتدأ. وأما كلمة (حق) فحكمها الرفع؛ لأنها وقعت خبراً لـ (لكن).

وعند عرض النص الرابع _ وهو جزء من خطبةٍ لعمر بن عبد العزيز رحمه الله ورضي عنه _ على

التطبيق ظهرت النتائج الآتية:

جدول رقم (4):

التصحيح النحوي في تطبيق (صحح لي) للنص الرابع

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
أملاً	أملٌ	أملٌ
مخترماً	مخترمٌ	مخترمٌ
وأجلاً	وأجلٌ	وأجلٌ.
منتقصاً	منتقصٌ	منتقصٌ
تعريجاً	تعريجٌ	تعريجٌ
امرؤاً	امرأاً	امرأاً



الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
أبوكم	أباكم	أباكم
بذنباً	بذنبٍ	بذنبٍ
واحدًا	واحدٍ	واحدٍ

وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح كل الكلمات التسع المخطأة في هذا النص المختار، وهذه نتيجة متميزة، وربما يعزى ذلك إلى سهولة لغة عمر بن عبد العزيز رحمه الله مقارنة بلغة قس بن ساعدة وأكثم بن صيفي. فكلمة (أمل/خبر لمبتدأ مرفوع)، وكلمة (مُخْتَرَمٌ/ نعت مرفوع)، وكلمة (أجلٌ/ اسم معطوف مرفوع، وقد يكون مبتدأ مرفوعاً)، وكلمة (مُنْتَقَصٌ/ خبر لمبتدأ مرفوع)، وكلمة (تعريجٌ/ اسم ليس مؤخر مرفوع)، وكلمة (امراً/ مفعول به منصوب)، وكلمة (أباكم/ اسم إن منصوب)، وكلمة (بذنبٍ/ اسم مجرور بحرف الجر)، وكلمة (واحدٍ/ صفة مجرورة).

المبحث الثاني: تطبيق (صحح لي) والتصحيح الإملائي للكلمة

اختيرت أربعة نصوص لعرضها على تطبيق (صحح لي) بعد تخطئة بعض كلماتها؛ للتأكد من جودة الخدمة التي يقدمها ذلك التطبيق في مجال التصحيح الإملائي للكلمة، وسيتم عرض الكلمة، والتدقيق الخاص بالتطبيق، والكلمة الصحيحة في جداول.

وعند عرض النص الأول -وهو جزء من نصيحة أكثم بن صيفي لقومه- على التطبيق ظهرت النتائج الآتية:

جدول رقم (5)

التصحيح الإملائي في تطبيق (صحح لي) للنص الأول

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
أمراءكم	أمرانكم	أمرائكم
واعلموا	واعلموا	واعلموا
ان	أن	أن
فأن	فإن	فإن
احزم	أحزم	أحزم
تثبتو	تثبتون	تثبتوا

الكلمات الخاطئة المعروضة التي لم يصححها التطبيق

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
أقلوا	لم يصححها	أقلوا
كثرت	لم يصححها	كثرة
محاله	لم يصححها	محالة
عجله	لم يصححها	عجلة
أتزروا	لم يصححها	اتزروا

وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح خمس كلمات من إحدى عشرة كلمة وهذه نتيجة تعد غير جيدة، فكلية (أمرائكم/كتبت الهمزة فيها على نبرة؛ لأن الهمزة مكسورة وما قبلها ساكن والكسر أقوى من السكون فرسمت على الياء، كما أنه اسم مجرور بحرف الجر)، وكلية (واعلموا/ وضعت الألف الفارقة مع الضمير "واو الجماعة")، وكلية (أن/ همزتها قطع)، وكلية (فإن/ همزتها قطع)، وكلية (أحزم/ همزتها قطع). وأخطأ في تصحيح كلمة واحدة وهي (تثبتو/ تثبتوا)، إذ الصحيح أن تلحق الألف الفارقة الضمير (واو الجماعة) التي يُفَرَّقُ بينها وبين الواو التي هي من أصل الكلمة ككلمة (نرجو). ولم يصحح خمس كلمات (أقلوا / أثرت/ كثرت، محاله/ محالة، عجله/ عجلة، أتزروا/ اتزروا)، فالهمزة في كلمة (أقلوا) همزة قطع لا وصل. والتاء في كلمة (كثرة) تاء مربوطة لا مفتوحة. والتاء في كلمة (محالة) تاء مربوطة لا هاء. والتاء في كلمة (عجلة) تاء مربوطة لا هاء. والهمزة في كلمة (اتزروا) همزة وصل لا قطع.

وعند عرض النص الثاني _ وهو جزء من خطبة لعدي بن حاتم الطائي _ على التطبيق ظهرت

النتائج الآتية:

جدول رقم (6)

التصحيح الإملائي في تطبيق (صحح لي) للنص الثاني

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
امير	أمير	أمير
المؤمنين	المؤمنين	المؤمنين
الا	إلا	إلا
يقبلون	يقبلوا	يقبلوا
يصيبون	يصيبوا	يصيبوا
يتمادون	يتمادوا	يتمادوا



الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
يزرعون	يزرعوا	يزرعوا
اوسع	أوسع	أوسع
إلهم	إلهم	إلهم
الكلمات الخاطئة المعروضة التي لم يصححها التطبيق		
الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
نسير	لم يصححها	نَسِرْ

وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح تسع كلمات من عشر، فكلمة (أمير/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (المؤمنين/ همزة "أل" التعريف فيها وصل لا قطع)، وكلمة (إلا/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (يقبلوا/ أصلها " يقبلون" فحذفت النون من فعل الشرط المجزوم في هذا الموضع لأنه من الأفعال الخمسة)، وكلمة (يصيبوا/ أصلها " يصيبون" فحذفت النون من جواب الشرط المجزوم في هذا الموضع لأنه من الأفعال الخمسة)، وكلمة (يتمادوا/ أصلها " يتمادون" فحذفت النون من فعل الشرط المجزوم في هذا الموضع لأنه من الأفعال الخمسة)، وكلمة (يزرعوا/ أصلها " يزرعون" فحذفت النون من فعل الشرط المجزوم في هذا الموضع لأنه من الأفعال الخمسة)، وكلمة (أوسع/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (إلهم/ همزتها قطع لا وصل) وهذه نتيجة جيدة، ولم يصحح كلمة واحدة من عشر، وهي (نسير / نَسِرْ)؛ إذ إن الصحيح أن يحذف منها حرف العلة (الياء)، لأنها وقعت جواباً لفعل الشرط، وكما هو معلوم فإن حرف العلة يحذف من فعل الشرط وجوابه.

وعند عرض النص الثالث -وهو جزء من خطبة لعبد الله بن عباس ؓ- على التطبيق ظهرت النتائج

الآتية:

جدول رقم (7)

التصحيح الإملائي في تطبيق (صحح لي) للنص الثالث

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
الهمنا	ألهمنا	ألهمنا
ان	أن	أن
ألانه	ألانه	ألانه
فانك	فإنك	فإنك
ثناءه	ثنائه	ثنائه
فاشرف	فأشرف	فأشرف

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
بلاءه	بلائه	بلائه
فأنصتنا	فأنصتنا	فأنصتنا
أسماءه	أسماءه	أسماءه

وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح تسع كلمات من عشر، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة الخطب الدينية التي تهدف إلى وعظ الناس ونصحهم؛ مما يحتم على الخطيب أن تتسم مفرداته وتراكيبه بالوضوح والسهولة لتلائم أفهام عامة الناس، فكانت هذه المفردات مستخدمة في لغتنا المعاصرة؛ مما جعل التطبيق ينجح في تصحيح هذا العدد المميز من الكلمات، فكلمة (ألهمنا/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (أن/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (الآئه/ على الألف علامة مد لا همزة)، وكلمة (فإنك/ همزة "إن" فيها قطع لا وصل)، وكلمة (فأشرف/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (بلائه/ رسمت الهمزة فيها على الياء لأنها مكسورة وما قبلها ساكن، والكسر أقوى من السكون، إضافة إلى أنها في موضع جر)، وكلمة (فأنصتنا/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (أسماءه/ رسمت الهمزة فيها على واو لأنها مضمومة وما قبلها ساكن، والضم أقوى من السكون، إضافة إلى أنها فاعل في الجملة)، وهذه نتيجة جيدة، وأخطأ في تصحيح كلمة واحدة من عشر، وهي (ثناءه / ثناؤه) حيث إن همزة كلمة "ثناءه" ترسم على واو؛ لأنها مضمومة وما قبلها ساكن، والضم أقوى من السكون، إضافة إلى أنها فاعل في الجملة).

وعند عرض النص الرابع _ وهو جزء من خطبة لعلي بن أبي طالب (ع) _ على التطبيق ظهرت النتائج

الآتية:

جدول رقم (8)

التصحيح الإملائي في تطبيق (صحح لي) للنص الرابع

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
أهها	أهها	أهها
انه	انه	انه
الا	إلا	إلا
آخر	آخر	آخر
الامور	الأمور	الأمور
إذا	إذا	إذا
اقبلت	أقبلت	أقبلت
بلغو	بلغوا	بلغوا
بالغده	بالغداة	بالغداة

الكلمات الخاطئة المعروضة التي لم يصححها التطبيق

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
إنّا	لم يصححها	أنا
<p>وهنا نلاحظ أن التطبيق نجح في تصحيح تسع كلمات من عشر، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة خطب الحرب التي تهدف إلى تحفيز المقاتلين وشحن هممهم؛ مما يحتم على القائد الخطيب أن ينتقي مفرداته وتراكيبه، فالوقت ليس وقت التلاعب بالألفاظ، فلا بد أن تتسم لغته بالوضوح والسهولة لتلائم أفهام العامة، ولا شك أن أغلب هذه المفردات مستخدمة في لغتنا المعاصرة؛ مما جعل التطبيق ينجح في تصحيح هذا العدد المميز من الكلمات، فكلمة (أبها/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (إنه/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (إلا/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (آخر/ على الألف علامة مد لا همزة)، وكلمة (الأمر/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (إذا/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (أقبلت/ همزتها قطع لا وصل)، وكلمة (بلغوا/ الألف فيها ألف فارقة وهي التي تلحق واو الضمير "واو الجماعة")، وكلمة (بالغداة/ التاء فيها مربوطة لا هاء) وهذه نتيجة جيدة، ولم يصحح كلمة واحدة من عشر، وهي (إنّا/ أنا) حيث إن الهمزة مفتوحة فتكتب الهمزة فوق الألف.</p>		

المبحث الثالث: تطبيق (صحح لي) وضبط الكلمة

اختيرت أربعة نصوص لعرضها على تطبيق (صحح لي) بعد تخطئة بعض كلماتها؛ للتأكد من جودة الخدمة التي يقدمها ذلك التطبيق في مجال ضبط الكلمات _ الذي نعني به تغير حركات الكلمة ما عدا الحرف الأخير _، وسيتم عرض الكلمة، والتدقيق الخاص بالتطبيق، والكلمة الصحيحة في جداول. وعند عرض النص الأول _ وهو جزء من نصيحة للحسن البصري رحمه الله _ على التطبيق ظهرت النتائج الآتية:

جدول رقم (9)

ضبط الكلمات في تطبيق (صحح لي) للنص الأول

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
نقل	نُقِلْ	نَقَلَ
صبران	صُبْرَانْ	صَبْرَانِ
فمن	فَمَنْ	فَمَنْ
سينقل	سَيَنْقُلْ	سَيَنْقُلُ
بترك	بَتْرِكْ	بِتْرِكْ
أخاف	أَخَافُ	أَخَافَ

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
من	مَنْ	مِنْ
قدر	قَدْرٍ	قَدَرَ
أفضل	أَفْضَلُ	أَفْضَلُ
لا تكن	لَا تُكُنْ	لَا تَكُنْ
وحكم	وَحُكْمٍ	وَحَكَمَ

وهنا نلاحظ أن التطبيق أخطأ في ضبط إحدى عشرة كلمة من سبعين كلمة، فكلمة (نَقَلَ/ فعل لا مصدر)، وكلمة (صَبْرًا/ بفتح الصاد وكسر النون؛ لأنه مثنى "صَبْرٌ")، وكلمة (فَمَنْ/ بفتح الميم وإسكان النون؛ لأنه اسم موصول وليس حرف جر)، وكلمة (سَيَنْقُلُ/ بفتح الياء وإسكان النون مع ضم القاف؛ لأنه فعل مضارع مبني للمعلوم)، وكلمة (يَبْرُكُ/ بفتح التاء وإسكان الراء؛ لأنها مصدر الفعل "تَرَكَ"، وكلمة "أَخَافَ/ بفتح الهمزة والخاء مع إسكان الألف وفتح الفاء؛ لأنها فعل ماضٍ، وكلمة (مِنْ/ بكسر الميم وإسكان النون؛ لأنه حرف جر وليس اسم موصول)، وكلمة (أَفْضَلُ/ بضم اللام؛ لأنها فاعل مرفوع)، وكلمة (لَا تَكُنْ/ فعل مضارع مجزوم بـ "لا")، وكلمة (وَحَكَمَ/ بكسر الحاء وفتح الكاف والميم؛ لأنه اسم معطوف منصوب).. وهذه نتيجة لا بأس بها إذا ما قورنت بالمجموع الكلي للكلمات، وقد يعزى ذلك إلى حاجة التطبيق إلى زيادة المخزون اللغوي من المدونات اللغوية وغيرها؛ مما يساعد في الضبط الصحيح للمفردات، ويرى الباحث أنه من الصعب جدًا أن يحيط أي تطبيق بمفردات اللغة العربية وسياقاتها.

وعند عرض النص الثاني -وهو جزء من وصية الرشيد لمؤدّب ولده الأمين رحمهما الله- على التطبيق ظهرت النتائج الآتية:

جدول رقم (10)

ضبط الكلمات في تطبيق (صحح لي) للنص الثاني

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
فصير	فَصَّيْرَ	فَصَّيْرَ
أقرئه	أَقْرِيْهُ	أَقْرِيْهُ
وعرفه	وَعَرَفَهُ	وَعَرَفَهُ
وروه	وَرَوْهُ	وَرَوْهُ
وعلمه	وَعَلِمَهُ	وَعَلِمَهُ
وبصره	وَبَصَّرَهُ	وَبَصَّرَهُ

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
دفع	دَفَع	دَفَع
وضعت	وَضَعْتُ	وَضَعْتُ
رفع	رَفَع	رَفَع
قومه	قَوْمُهُ	قَوْمُهُ

وهنا نلاحظ أن التطبيق أخطأ في ضبط عشر كلمات من أربع وثلاثين كلمة، فكلمة (فَصَّيْرٌ/ بفتح الفاء والصاد مع تشديد الباء وكسرها؛ لأنها فعل أمر)، وكلمة (أَقْرَبُ/ بفتح الهيمزة وإسكان القاف مع كسر الراء؛ لأنها فعل أمر)، وكلمة (عَرَفُهُ/ بفتح العين وتشديد الراء مع كسرها وإسكان الفاء؛ لأنها فعل أمر)، وكلمة (رَوَّه/ بفتح الراء وكسر الواو مع تشديدها؛ لأنها فعل أمر)، وكلمة (عَلَّمَهُ/ بفتح العين وكسر اللام وتشديدها مع إسكان الميم؛ لأنها فعل أمر)، وكلمة (بَصَّرَهُ/ بفتح الباء وكسر الصاد مع تشديدها وإسكان الراء؛ لأنها فعل أمر)، وكلمة (دَفَع/ بفتح الدال والفاء والعين؛ لأنها فعل ماض لا مصدر)، وكلمة (وَضَعْتُ/ بفتح الواو والضاد والعين والكاف؛ لأنها فعل ماض لا مصدر)، وكلمة (رَفَع/ بفتح الراء وإسكان الفاء مع فتح العين؛ لأنها مصدر لا فعل ماض)، وكلمة (قَوْمُهُ/ بفتح القاف وكسر الواو مع تشديدها؛ لأنها فعل أمر) وهذه نتيجة غير جيدة إذا ما قورنت بالمجموع الكلي للكلمات.

وعند عرض النص الثالث _ وهو جزء من وصية زهير بن جناب الكلبي لبنيه _ على التطبيق ظهرت

النتائج الآتية:

جدول رقم (11)

ضبط الكلمات في تطبيق (صحح لي) للنص الثالث

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
سني	سِنِّي	سِنِّي
وبلغت	وَبَلَّغْتُ	وَبَلَّغْتُ
فأحكمتني	فَأَحْكَمْتَنِي	فَأَحْكَمْتَنِي
وعوه	وَعَوْهُ	وَعَوْهُ
والتواكل	وَالْتَوَاكَلُ	وَالْتَوَاكَلُ
وشماتة	وَشِمَاتَةٌ	وَشِمَاتَةٌ
تكونوا	تُكُونُوا	تُكُونُوا
قوم	قَوْمٌ	قَوْمٌ

الكلمة المعروضة	تصحيح التطبيق	الكلمة الصحيحة
ابتلوا	إِبْتَلُوا	أُبْتَلُوا
تعاوره	تَعَاوَرَهُ	تَعَاوَرَهُ
فمقصر	فَمَقْصِرٌ	فَمَقْصِرٌ
ومجاوز	وَمُجَاوِزٌ	وَمُجَاوِزٌ
لموضعه	لِمَوْضِعِهِ	لِمَوْضِعِهِ
وو اقع	وَوَاقِعٌ	وَوَاقِعٌ
وشماله	وَشَمَالِهِ	وَشَمَالِهِ
مصيبه	مُصِيبَةٌ	مُصِيبَةٌ

وهنا نلاحظ أن التطبيق أخطأ في ضبط ست عشرة كلمة من ثلاث وسبعين كلمة، فكلمة (سَيِّ) بكسر السين وتشديد النون وكسرهما، وهو العمر، وليس بضم السين وتشديد النون وكسرهما نسبة إلى السُنَّة)، وكلمة (وَبَلَّغْتُ/ بفتح الباء واللام، وإسكان الغين وضم التاء (فعل وفاعل " التاء المتحركة")، وليس (بَلَّغْتُ) بفتح الباء واللام والغين وإسكان التاء (فعل وتاء التأنيث) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (فَأَحْكَمْتَنِي/ بفتح الهمزة وإسكان الحاء وفتح الكاف والميم وإسكان التاء مع كسر النون، وليس (فَأَحْكَمْتَنِي) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (وَعُوهُ/ بضم العين وإسكان الواو وضم الهاء، وهو فعل أمر، وماضيه (وَعَى)، وليس (وَعُوهُ) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (وَالْتَوَاكُلُ/ بفتح اللام الأخيرة لأنه اسم معطوف منصوب، وليس (وَالْتَوَاكُلُ) بضم اللام الأخيرة كما ضبطها التطبيق، وكلمة (وَشَمَاتَةٌ) بنصب التاء المربوطة؛ لأنها اسم معطوف منصوب، وليس (وَشَمَاتَةٌ) بضم التاء المربوطة كما ضبطها تطبيق (صحح لي)، وكلمة (تَكُونُوا) بفتح التاء لا ضمها كما ضبطها التطبيق (تُكُونُوا)، وكلمة (قَوُّ) بتنوين الميم تنوين ضم؛ لأنها فاعل مرفوع " مصروف"، وليس (قَوُّ) بضم الميم من غير تنوين كما ضبطها التطبيق ومنعها من الصرف، وكلمة (أُبْتَلُوا) بضم الهمزة وإسكان الباء وضم التاء واللام (فعل ماض مبني للمجهول)، وليس (إِبْتَلُوا) كما ضبطه التطبيق فهو فعل ماض مبني للمعلوم، وكلمة (تَعَاوَرَهُ) بفتح التاء والعين وإسكان الألف وفتح الواو والراء وضم الهاء (فعل وفاعل مستتر ومفعول به)، وليس (تَعَاوَرَهُ) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (فَمَقْصِرٌ) بضم الميم وفتح القاف مع تشديد الصاد وكسرهما وتنوين الراء وتنوين ضم؛ لأنه مبتدأ مرفوع (اسم مصروف)، وليس (فَمَقْصِرٌ) بضم الراء من غير تنوين كما ضبطها التطبيق ومنعها من الصرف، وكلمة (وَمُجَاوِزٌ) بضم الميم وفتح الجيم وكسر الواو وتنوين الزاي تنوين ضم؛ اسم معطوف مرفوع (مصروف)، وليس (وَمُجَاوِزٌ) بفتح الزاي كما ضبطها التطبيق ومنعها من الصرف، وكلمة (لِمَوْضِعِهِ) بكسر اللام وفتح الميم وإسكان الواو مع كسر الضاد

والعين والهاء (اسم مجرور)، وليس (مَوْضَعَةً) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (وَوَاقِعٌ) بفتح الواو وإسكان الألف وكسر القاف وتنوين العين تنوين ضم؛ لأنه اسم معطوف مرفوع (مصروف)، وليس (وَوَاقِع) كما ضبطها الموقع ومنعها من الصرف، وكلمة (وَشَمَالِهِ) بكسر الشين وفتح الميم وتسكين الألف وكسر اللام والهاء؛ لأنها اسم معطوف (والشِّمَالُ يقابلها اليمين)، وليس (وَشَمَالِهِ) بفتح الشين كما ضبطها التطبيق، والشِّمَالُ يقابله الجنوب، وكلمة (مُصَيَّبُهُ) بضم الميم وكسر الصاد وإسكان الياء مع ضم الباء والهاء؛ لأنها خبر (أَنَّ) مرفوع (اسم فاعل)، وليس (مُصَيَّبُهُ) كما ضبطها التطبيق، وهذه نتيجة لا بأس بها إذا ما قورنت بالمجموع الكلي للكلمات.

وعند عرض النص الرابع -وهو جزء من وصية حصن بن حذيفة الفزاري لبنيه- على التطبيق ظهرت

النتائج الآتية:

جدول رقم (12)

ضبط الكلمات في تطبيق (صحح لي) للنص الرابع

الكلمة المعروضة	تصحیح التطبيق	الكلمة الصحيحة
أخرکم	أَخْرَكُمْ	أَخْرَكُمْ
الأخر	الْأَخْرُ	الْأَخْرُ
الغريب	الْغَرِيبُ	الْغَرِيبُ
عز	عَزَّ	عَزَّ
مغروف	مَغْرُوفٌ	مَغْرُوفٌ
قومكم	قَوْمِكُمْ	قَوْمِكُمْ
قولوا	قَوُّلُوا	قَوُّلُوا
الصدق	الْصِدْقُ	الْصِدْقُ
وأطيلوا	وَأَطِيلُوا	وَأَطِيلُوا
الرماح	الرِّمَاحُ	الرِّمَاحُ

وهنا نلاحظ أن التطبيق أخطأ في ضبط عشر كلمات من ستين كلمة، فكلمة (أَخْرَكْتُ) بضم الراء؛ لأنها فاعل مرفوع، وليس (أَخْرَكْتُ) بفتح الراء كما ضبطها التطبيق، وكلمة (الْأَخْرُ) بكسر الخاء؛ لأنها فاعل مرفوع (اسم فاعل)، وليس (الْأَخْرُ) بفتح الخاء كما ضبطها التطبيق، وكلمة (الْغَرِيبُ) بفتح الباء؛ لأنها نعت منصوب، وليس (الْغَرِيبُ) بضم الباء كما ضبطها التطبيق، وكلمة (عَزَّ) بكسر العين مع تنوين الزاي تنوين ضم؛ لأنها خبر (إِنَّ) مرفوع (مصدر)، وليس (عَزَّ) بفتح العين وتشديد الزاي وفتحها (فعل) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (مَغْرُوفٌ) بفتح الميم وإسكان الغين مع ضم الراء وإسكان الواو وتنوين الفاء تنوين ضم؛ لأنها خبر (إِنَّ) مرفوع (اسم مفعول مصروف)، وليس (مَغْرُوفٌ) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (قَوْمِكُمْ) بفتح

الميم الأولى؛ لأن الكلمة مفعول به منصوب، وليس (قَوْمُكُ) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (قُوْلُوا) بضم القاف وإسكان الواو وضم اللام (فعل أمر)، وليس (قَوْلُوا) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (أَصِدِّقْ) بفتح القاف؛ لأن الكلمة مفعول به، وليس (أَصِدِّقْ) بضم القاف كما ضبطها التطبيق، وكلمة (وَأَطِيلُوا) بفتح الهمزة وكسر الطاء وإسكان الياء وضم اللام (فعل أمر)، وليس (وَأَطِيلُوا) كما ضبطها التطبيق، وكلمة (أَلْرِمَاخْ) بفتح الحاء؛ لأنها مفعول به منصوب، وليس (أَلْرِمَاخْ) بضم الحاء كما ضبطها التطبيق، وهذه نتيجة لا بأس بها إذا ما قورنت بالمجموع الكلي للكلمات.

النتائج

من خلال عرض مجموعة من النصوص على هذا التطبيق ظهرت مجموعة من النتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

- يغفل التطبيق أحياناً تصحيح بعض الكلمات نحوياً أو إملائياً كما هو موضح في بعض الجداول السابقة؛ وربما يرجع ذلك لحاجته إلى زيادة كمِّ هائل من الكلمات، والاستفادة من المدونات اللغوية بشكل أفضل وأوسع.
- لا يفرق التطبيق أحياناً بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة، مثل (كثرت / كثرة)، ولا يفرق أحياناً بين التاء المربوطة والتاء، مثل (عجله / عجلة).
- يغفل التطبيق أحياناً حذف حروف العلة في فعل الشرط وجوابه، مثل (نسير/ نسر).
- عند ضبط الكلمات لا يراعي التطبيق أحيانا التقاء الساكنين، فتجده يُسَكِّن الحرف الأخير من الكلمة الأولى مع أن الحرف الأول من الكلمة الثانية ساكن.
- يخلط التطبيق أحيانا بين همزتي القطع والوصل، وأحيانا يتركهما من غير تصحيح.
- يغفل التطبيق أحيانا وضع الألف الفارقة التي تأتي بعد واو الضمير، مثل: (تثبتوا/ تثبتوا)، إذ الصحيح أن تلحق الألف الفارقة الضمير (واو الجماعة) التي يُفَرِّق بينها وبين الواو التي هي من أصل الكلمة.
- يخطئ التطبيق أحياناً في رسم الهمزة المتوسطة بناءً على موقع الكلمة الإعرابي، فقد يضع الهمزة على ياء وحقها أن توضع على واو، مثل: (ثناؤه/ ثناؤه).
- يخطئ التطبيق أحياناً في ضبط أواخر بعض الكلمات فيرفع ما حقه النصب مثلاً، نحو: (حديث/ حديث).
- يخلط التطبيق أحيانا في الضبط بين حرف الجر (من) وبين الاسم الموصول (من).
- يخلط التطبيق أحياناً في الضبط بين الفعل الماضي المضعف الوسط وفعل الأمر منه، مثل (صَيَّرَ/ صَيَّر).

صَيَّرَ.

- يخلط التطبيق في الضبط أحياناً بين الاسم والفعل، مثل (عَلِمُهُ / عَلِمْتُهُ).
- عند الضبط يمنع التطبيق أحياناً الاسم المصروف من الصرف، مثل: (قومٌ / قومٌ).
- يخلط التطبيق أحياناً في الضبط بين الفعل الماضي المبني للمعلوم والفعل الماضي المبني للمجهول، مثل: (اِبْتَلُوا / اِبْتُلُوا).
- يخلط التطبيق أحياناً في الضبط بين الفعل ومصدره، مثل (عَرَّ / عَرَّ).

المقترحات:

- في نهاية هذه الدراسة يقترح الباحث ما يأتي:
- ضرورة الاستفادة من أكبر عدد من المدونات اللغوية المتاحة لتطوير التطبيق.
- التطوير المستمر للتطبيق؛ لكون اللغة العربية لغة متجددة، بحيث يسهم ذلك في استيعاب أكبر عدد من الكلمات العربية، وهذا بدوره يسهم في تجويد الخدمات المقدمة في ذلك التطبيق.
- إجراء دراسات أخرى مشابهة على تطبيقات أخرى تعنى بخدمة اللغة العربية في جميع جوانبها.
- الاستفادة من الملاحظات والنتائج التي قدمت في الدراسة؛ لعلاجها وسبل تخطيها من قبل الإخوة المطورين والقائمين على هذا التطبيق وغيرهم ممن لهم عناية بتطبيقات الذكاء الاصطناعي ودورها في خدمة الكلمة العربية.

المراجع

- إسماعيل، عبد الرؤوف محمد. (2017). *تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في التعليم*، عالم الكتب.
- التركي، جهاد عبدربه. (2023). التحديات التي تواجه تطبيق الذكاء الاصطناعي في تعليم الموهوبين وأفاقه المستقبلية، *مجلة كلية التربية، 1 (110)*، 1-37.
- الحديدي، شيماء سعيد؛ وإبراهيم، أسماء يوسف. (2023). بناء محتوى ذكي في بيئة تعلم قائمة على الذكاء الاصطناعي لتنمية مهارات تطوير البانوراما المعملية والثقة التكنولوجية لدى طلاب الشعب العلمية بكلية التربية، *مجلة كلية التربية، 20 (116)*، 117-250.
- الخير، صبرية محمد. (2020). درجة امتلاك معلمات المرحلة الثانوية بمحافظة الخرج لمهارات توظيف الذكاء الاصطناعي في التعليم، *مجلة دراسات عربية في التربية وعلم النفس، (19)*، 119-152.
- الدهشان، جمال. (2020). اللغة العربية والذكاء الاصطناعي، كيف يمكن الاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي في تعزيز اللغة العربية، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر العلمي الدولي الثالث لقسم اللغة العربية وأدائها تحت عنوان: "التحليل النقدي للخطاب " رؤية بينية" في الفترة من 10 إلى 15 فبراير 2020، كلية الآداب، جامعة المنوفية، مصر.
- زهور، حسن. (2019). أثر استخدام ربات دردشة للذكاء الاصطناعي لتنمية الجوانب المعرفية في مادة العلوم لدى طالبات المرحلة الابتدائية، *المجلة السعودية للعلوم التربوية، (64)*، 23-48.



سوايمة، إيناس محمد؛ السعيد، خليل محمود. (2023). فاعلية تطبيق مبني على الذكاء الاصطناعي في تنمية مهارات التفكير المنطقي والدافعية نحو تعلم مادة الحاسوب في الأردن، *مجلة اتحاد الجامعات العربية للبحوث في التعليم العالي*، (43)، 864-847.

السيد، محمد، وأبو دنيا عبد الجواد. (2023). تصميم بيئة تعلم رقمية قائمة على تطبيقات الذكاء الاصطناعي لتنمية بعض مهارات التدريس الرقمية والتقبل التكنولوجي لدى الطلاب والمعلمين بكلية التربية، *مجلة تكنولوجيا التعليم والتعلم الرقمي*، 4 (11)، 70-205.

عامر، ياسمين أحمد. (2021). *تطبيقات الذكاء الاصطناعي في المكتبات المصرية: دراسة تخطيطية* [رسالة ماجستير غير منشورة]، قسم المكتبات والوثائق وتقنية المعلومات، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

الغامدي، أفنان، والفراني، لينا. (2024). وجهات نظر طالبات معهد اللغة العربية لغير الناطقين بها حول استخدام تطبيق قائم على الذكاء الاصطناعي (قل) لتحسين الكتابة الأكاديمية، *مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع*، (101)، 366-355.

الغامدي، حنان، والعباسي، دلال. (2022). واقع تفعيل تطبيقات الذكاء الاصطناعي في البرامج الإثرائية للطلبة الموهوبين في مدارس ينبع وجدة من وجهة نظر الطلبة ومنفذي البرامج الإثرائية، *المجلة الدولية لنشر البحوث والدراسات*، 5 (56)، 28-3. <https://doi.org/10.52133/IJRS.P.V>

اللغة العربية في ظل الذكاء الاصطناعي، متاح على: <https://www.aljazeera.net/culture/2023/9/11>

عبد القادر، عبد الرازق مختار محمود؛ رشوان، أحمد محمد علي؛ عبد الجواد، أحمد عبد الفتاح عبد الوهاب. (2023). تطبيقات الذكاء الاصطناعي وأثرها في تنمية الذات اللغوية الإبداعية لدى الطلاب الفائتين بالمرحلة الثانوية، *مجلة كلية التربية*، 39 (1)، 135-109.

مهدي، فاطمة محمد. (2022). *رؤية مقترحة للاستفادة من تطبيقات الذكاء الاصطناعي في تطوير الإدارة المدرسية في ضوء خبرات بعض الدول* [رسالة دكتوراه غير منشورة]، كلية التربية، جامعة المنوفية.

موسى، عبد الله، وبلال، أحمد حبيب. (2019). *الذكاء الاصطناعي ثورة في تقنيات العصر، المجموعة العربية للتدريب والنشر*.

النجار، فكري عبد المنعم السيد. (2023). الذكاء الاصطناعي وإنتاج الشَّعر العربيّ في ضوء ضوابط علنيّ العروض والنَّحو. *مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 5 (3)، 147-118. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1560>

References

‘Abd al-Qādir, ‘Abd al-Rāziq Mukhtār Maḥmūd; Rashwān, Aḥmad Muḥammad ‘Alī; ‘Abd al-Jawwād, Aḥmad ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd al-Wahhāb. (2023). taṭbiqāt al-dhakā’ alāshnā’y wa-atharuhā fi Tanmiyat al-dhāt al-lughawiyah al-ibda’iyah ladā al-tullāb alfa’qyn bi-al-marḥalah al-thānawiyah, *Majallat Kulliyat al-Tarbiyah*, 39 (1), 109-135, (in Arabic).

Advani, V. (2021). What is Artificial Intelligence? How does AI work, Types and Future of it? *Mygreatlearning. Com, Feb*, 17 <https://openresearch.amsterdam/en/page/71378/what-is-artificial-intelligence>

Advani, V. (2021). What is Artificial Intelligence? How does AI work, Types and Future of it? *Mygreatlearning. Com, Feb*, 17 <https://openresearch.amsterdam/en/page/71378/what-is-artificial-intelligence>



- al-Dahshān, Jamāl. (2020). al-lughah al-‘Arabīyah wa-al-dhakā’ alāštnā’y, Kayfa yumkinu al-istifādah min Tiqniyāt al-dhakā’ alāštnā’y fi ta’zīz al-lughah al-‘Arabīyah, Waraqah ‘amal muqaddimah ilā al-Mu’tamar al-‘Ilmī al-dawli al-thālith li-Qism al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābiha tahta ‘unwān: "al-Taḥlīl al-naqdi lil-khiṭāb "ru’yah bynyh" fi al-fatrah min 10’lá 15fbrāy 2020, Kullīyat al-Ādāb, Jāmi’at al-Minūfiyah, Miṣr, (in Arabic).
- al-Ghāmīdī, Afnān, wālfrāny, Linā. (2024). wjhat nazar ṭālibāt Ma’had al-lughah al-‘Arabīyah li-ghayr al-nātiqīn bi-hā ḥawla istikhdam taṭbīq qā’im ‘alā al-dhakā’ alāštnā’y (Qul) li-taḥsin al-kitabah al-Akādīmiyah, *Majallat al-Funūn wa-al-adab wa-‘ulūm al-Insāniyāt wa-al-ijtimā’*, (101), 355-366, (in Arabic).
- al-Ghāmīdī, Ḥanān, wa-al-‘Abbāsī, Dalāl (2022). wāqī’ Ta’fīl taṭbīqāt al-dhakā’ alāštnā’y fi al-barāmij al’thra’yh lil-Ṭalabah al-Mawhūbīn fi Madāris Yanbu’ Wajdah min wjhat nazar al-ṭalabah wmnfdhy al-barāmij al’thra’yh, *al-Majallah al-Dawliyah li-Nashr al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt*, 5 (56), 3-28. <https://doi.org/10.52133/IJRSP.V>, (in Arabic).
- al-Ḥadīdī, Shaymā’ Sa’īd ; wa-Ibrāhīm, Asmā’ Yūsuf. (2023). binā’ muḥtawā Dhakī fi bī’at ta’allum qā’imah ‘alā al-dhakā’ alāštnā’y li-Tanmiyat mahārāt taṭwīr albānwrāmā alm’myh wa-al-thiqah al-Tiknūlūjiyah ladā ṭullāb al-Sha’b al-‘Ilmīyah bi-Kullīyat al-Tarbiyah, *Majallat Kulliyat al-Tarbiyah*, 20(116), 117-250, (in Arabic).
- al-Khaybarī, ṣbryh Muḥammad. (2020). darajat imtilāk mu’allimāt al-marḥalah al-thānawīyah bi-Muḥāfazat al-Kharj Imhārāt Tawzīf al-dhakā’ alāštnā’y fi al-Ta’līm, *Majallat Dirāsāt ‘Arabīyah fi al-Tarbiyah wa-‘ilm al-nafs*, (19), 119-152, (in Arabic).
- al-Lughah al-‘Arabīyah fi zill al-dhakā’ alāštnā’y, mtāḥ ‘alā: <https://www.aljazeera.net/culture/2023/9/11>, (in Arabic).
- Al-Najjar, F. A. A.-S.. (2023). Artificial Intelligence and Arabic Poetry Composition in light of the rules of prosody and grammar. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(3), 118–147. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1560>, (in Arabic).
- al-Sayyid, Muḥammad, wa-Abū Duniyā Abdoldjavad. (2023). taṣmīm bī’at ta’allum raqmīyah qā’imah ‘alā taṭbīqāt al-dhakā’ alāštnā’y li-Tanmiyat ba’d mahārāt al-tadrīs al-raqmīyah wāltqbl al-tiknūlūji ladā al-ṭullāb wa-al-mu’allimīn bi-Kullīyat al-Tarbiyah, *Majallat Tiknūlūjiyā al-Ta’līm wa-al-ta’allum al-raqmī*, 4 (11), 70-205, (in Arabic).
- al-Turkī, Jihād ‘bdrbh. (2023). al-taḥaddiyāt allatī tuwājihu taṭbīq al-dhakā’ alāštnā’y fi Ta’līm al-Mawhūbīn wa-āfāquhu al-mustaqbaliyah, *Majallat Kulliyat al-Tarbiyah*, 1(110), 1-37, (in Arabic).
- ‘Āmir, Yāsamin Aḥmad. (2021). *taṭbīqāt al-dhakā’ alāštnā’y fi al-Maktabāt al-Miṣriyah: dirāsah takḥṭīriyah* [Risālat mājīstīr ghayr manshūrah], Qism al-Maktabāt wa-al-Wathā’iq wa-tiqniyāt al-ma’lūmāt, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi’at al-Qāhirah, (in Arabic).
- Barba, P. (2020). Machine Learning (ML) for Natural Language Processing (NLP). Retrieved Jan 24, 2022, <https://www.lexalytics.com/lexablog/machine-learning-naturallanguage-pr>
- Boucher, P. (2020). Artificial intelligence:How does it work, why does it matter, and what can we do about it? Panel for the Future of Science and Technology Retrieved from,



- Chaudhry, M. A., & Kazim, E. (2022). *Artificial Intelligence in Education (AIED): A high-level academic and industry note 2021*. AI and Ethics, 1-9.
- Chowdhury, G. G. (2003). Natural Language Processing. *Annual Review of Information Science and Technology*, 37, 51-89.
- Emms, M., & Luz, S. (2007). Machine Learning for Natural Language Processing. European Summer School of Logic, *Language and Information ESSLLI*.
- Fisher, I. E., Garnsey, M. R., Goel, S., & Tam, K. (2010). The Role of Text Analytics and Information Retrieval in the Accounting Domain. *Journal of Emerging Technologies in Accounting* 7(1), 1–24.
[https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/641547/EPRS_STU\(2020\)6415_47_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/641547/EPRS_STU(2020)6415_47_EN.pdf)
- Ismā'il, 'Abd al-Ra'uf Muhammad. (2017). *Tiknölüjyā al-dhakā' alāṣṭnā'y wa-taṭbīqātuhu fi al-Ta'lim*, 'Ālam al-Kutub, (in Arabic).
- Karandish, D. (2021). Benefits of AI in Education. The Journal. <https://thejournal.com/articles/2021/06/23/7-benefits-of-ai-in-education.aspx>.
- Karoo, K. (2018). Natural Language Processing and Digital Library Management System. *International Journal of Science and Research (IJSR)*, 7(11), 1580- 1584.
- Kurama, V. (2021). *Information Extraction*. <https://nanonets.com/blog/information-extraction/>
- Lee, L. (2002). *A non-programming introduction to computer science via NLP, IR, and AI*. Paper presented at the *Proceedings of the ACL-02 Workshop on Effective Tools and Methodologies for Teaching Natural Language Processing and Computational Linguistics*, Pennsylvania, USA.
- Mahdi, Faṭimah Muḥammad. (2022). *Ru'yah muqtarahah llāstādh min taṭbīqāt al-dhakā' alāṣṭnā'y fi taṭwīr al-Idārah al-madrasīyah fi daw' khibrāt ba'd al-Duwal* [Risālat duktūrāh ghayr manshūrah], Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at al-Minūfiyah, (in Arabic).
- Mishra, U. (2022). *What Is Text Summarization in NLP?* <https://www.analyticssteps.com/blogs/what-text-summarization-nlp>
- Mūsá, 'Abd Allāh, wa-Bilāl, Aḥmad Ḥabīb. (2019). *al-dhakā' alāṣṭnā'y Thawrat fi Tiqniyāt al-'aṣr*, al-Majmū'ah al-'Arabiyah lil-Tadrib wa-al-Nashr, (in Arabic).
- Neupane, P. (2020). *Understanding text classification in NLP with Movie Review Example*. <https://www.analyticsvidhya.com/blog/2020/12/understandingtext-classificatio>
- Omer, N. I. M. (2024). Maintaining Meaningful Human Interaction in AI-Enhanced Language Learning Environments: A Systematic Review. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(3), 533–552. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i3.2083>.
- Orobor, I. A. (2016). Integration and Analysis of Unstructured Data for Decision Making: Text Analytics Approach. *International Journal of Open Information Technologies*, 4(10), 82-88.
- Redondo, T., & Sandoval, A. M. (2016). Text Analytics: the convergence of Big Data and Artificial Intelligence. *INTERNATIONAL JOURNAL OF INTERACTIVE MULTIMEDIA AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE*, 3, 57-64.



- Sawhney, P. (2021). *Introduction to Automatic Speech Recognition and Natural Language Processing*.
<https://www.analyticsvidhya.com/blog/2021/01/introduction-to-automatic-speechrecognition-and-natural-language-processing/>
- Swain, A. (2022). *Advantages and Challenges of AI in Education for Teachers and Schools*.
[https://scholar.google.com/scholar?q=-Swain,+A.+\(2022\).+Advantages+and+Challenges+of+AI+in+Education+for+Teachers+and+Schools.&hl=ar&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart](https://scholar.google.com/scholar?q=-Swain,+A.+(2022).+Advantages+and+Challenges+of+AI+in+Education+for+Teachers+and+Schools.&hl=ar&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart)
- Swālmh, Īnās Muḥammad ; al-Sa'īd, Khalīl Maḥmūd. (2023). fa'iliyat taṭbīq mabnī 'alā al-dhakā' alāshnā'y fi Tanmiyat mahārāt al-tafkir al-manṭiqī wāldaf'yh Naḥwa ta'allum māddat al-Ḥasūb fi al-Urdun, *Majallat Ittiḥād al-jāmi'āt al-'Arabīyah lil-Buḥūth fi al-Ta'lim al-'Āli*, (43), 847-864, (in Arabic).
- The Fountech Team. (2019). *Artificial Intelligence in Educational Technology*, Yioupis Tower, 31, Agiou Ioannou Prodromou. https://uploads-ssl.webflow.com/5c129f8354b32854d3b7279d/5db71752fa3f4f1c7a313674_Artificial%20Intelligence%20in%20the%20Learning%20Domain.pdf
- Tyagi, A. (2021). A Review Study of Natural Language Processing Techniques for Text Mining. *INTERNATIONAL JOURNAL OF ENGINEERING RESEARCH & TECHNOLOGY (IJERT)*, 10(09),586-589.
- Vilares, J., Barcala, F.M., Alonso, M. A., Gra~na, J., & Vilares, M. (2002). *Practical NLP-Based Text Indexing*. Lecture Notes in Computer Science.
- Woolf, B. P. (2015). AI and Education: Celebrating 30 Years of Marriage. *In AIED Workshops*, 4, 38-47.
- Zuhūr, Ḥasan. (2019). Athar istikhdām rbwt Dardashah lldhkā' alāshnā'y li-Tanmiyat al-jawānib al-ma'rifiyah fi māddat al-'Ulūm ladā ṭālibāt al-marḥalah al-ibtidā'iyah, *al-Majallah al-Sa'ūdiyyah lil-'Ulūm al-Tarbawīyah*, (64), 23-48, (in Arabic).





Arabic Language Communication Outside the Classroom among Non-Native Learners: Opportunities and Challenges

Dr. Abdullah Bin Abdulrahman Bin Ibrahim Al-Fozan *

aalfozan@imamu.edu.sa

Abstract:

This study investigates the opportunities and challenges of Arabic language communication outside the classroom for non-native Arabic learners, emphasizing the crucial role that out-of-class interaction plays in promoting academic success and enhancing learners' Arabic proficiency. A survey was administered to assess the nature of students' linguistic interactions both within and beyond the university, with 131 non-native learners participating. The research includes an introduction, four main sections, and a conclusion. The first section discusses the importance and status of the Arabic language, the second explores communicative language teaching, the third addresses the challenges learners face in communication, and the fourth analyzes the survey results, followed by the study's findings and recommendations. The results reveal that opportunities for communication within the university are strong, with 74.90% of participants reporting high levels of engagement, while good opportunities also exist beyond the university, with 72.74% confirming positive interactions. However, the findings also highlight several obstacles to effective Arabic communication, most notably the frequent use of students' native languages in residential settings and the lack of effective mechanisms to encourage the use of Arabic.

Keywords: Arabic language Communication, Non-native Speakers of Arabic, University Education, Communication Obstacles.

* Assistant Professor of Applied Linguistics, Department of Language Preparation, Institute of Teaching Arabic, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Fozan, Abdullah Bin Abdulrahman Bin Ibrahim. (2024). Arabic Language Communication Outside the Classroom among Non-Native Learners: Opportunities and Challenges, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 612-635.

© 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.



التواصل باللغة العربية خارج الصف لدى متعلمي العربية من غير الناطقين بها: الفرص والمعوقات

* د. عبد الله بن عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان

aalfozan@imamu.edu.sa

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على فرص ومعوقات التواصل باللغة العربية، خارج الصف لدى متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها. وتنوع أهمية الدراسة من الدور الأساسي الذي يؤديه التواصل خارج الصف في تعزيز نجاح العملية التعليمية، وتطوير مهارات اللغة العربية لدى الطلاب. استعملت الدراسة استبانة لتحديد طبيعة تفاعل الطلاب اللغوي، داخل الجامعة وخارجها. وشملت عينة الدراسة (131) متعلما للغة العربية من غير الناطقين بها. وقُسمت إلى: مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وفي المبحث الأول: أهمية اللغة العربية ومكانتها. وفي المبحث الثاني: تعليم اللغة تواصليا. وفي المبحث الثالث: معوقات التواصل التي تواجه متعلم اللغة. وفي المبحث الرابع: تحليل نتائج الاستبانة، ثم الخاتمة؛ وفيها نتائج الدراسة، وتوصياتها. وأظهرت نتائج الدراسة أن فرص التواصل باللغة العربية داخل الجامعة كانت (مرتفعة)؛ حيث بلغت النسبة الإجمالية للطلاب الذين أشاروا إلى قوة هذه الفرص 74.90%. كما أشارت النتائج إلى وجود فرص (جيدة) للتواصل خارج الجامعة بنسبة 72.74%، وكشفت عن وجود معوقات تعيق عملية التواصل باللغة العربية، كان من أبرزها: استخدام الطلاب لغاتهم الأم داخل السكن، وعدم وجود آليات فعالة لتعزيز التواصل باللغة العربية.

الكلمات المفتاحية: التواصل باللغة العربية، غير الناطقين بالعربية، التعليم الجامعي، معوقات التواصل.

* أستاذ اللسانيات التطبيقية المساعد - قسم الإعداد اللغوي في معهد تعليم اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الفوزان، عبد الله بن عبد الرحمن بن إبراهيم. (2024). التواصل باللغة العربية خارج الصف لدى متعلمي العربية من غير الناطقين بها: الفرص والمعوقات، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 612-635.

© 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:

يأتي الطلاب من بلاد كثيرة إلى البلاد العربية؛ لتعلم اللغة العربية، وإتقان مهاراتها، والتواصل مع أهلها. والبرنامج الجيد لتعليم اللغة العربية هو الذي لا يعتمد كلياً على الدروس الصفية، بل يهدف إلى تنمية المهارات التواصلية لدى الطلاب؛ ليتمكنوا من توظيفها خارج الصف.

ولأن التواصل الحقيقي مع أهل اللغة؛ وهو التواصل الذي يحدث خارج الصف الدراسي، هو الهدف الأساسي لتعلم اللغات؛ فقد جاءت هذه الدراسة، للتعرف على مدى نجاح العملية التواصلية بين العرب ومتعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها، وتحاول الدراسة تحديد أبرز الفرص والمعوقات، التي تواجه متعلمي اللغة العربية أثناء التواصل باللغة العربية خارج الصف، سواء داخل الجامعة أو خارجها.

أُجريت الدراسة على مجموعة من متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها، بلغ عددهم (131) طالباً.

ولجمع البيانات الخاصة بالدراسة؛ أعد الباحث استبياناً إلكترونياً باستخدام جوجل درايف (Google Drive). مكوناً من ثلاثة محاور: المحور الأول: فرص التواصل باللغة العربية داخل الجامعة، والمحور الثاني: فرص التواصل باللغة العربية خارج الجامعة، والمحور الثالث: معوقات التواصل باللغة العربية.

وتعتمد الرجوع إلى المصادر الأصيلة في البحث والدراسة، واتباع التحليل بالرسوم والبيانات لنتائج الدراسة. كما استخدم الباحث (الاستبانة) أداة للدراسة، وسيأتي تفصيلها في المبحث الرابع من الدراسة.

وعلى الرغم مما يبذله الطلاب من محاولة لممارسة المهارات اللغوية (الاستماع، الكلام، القراءة، الكتابة)، فإن هناك معوقات كثيرة تواجههم في ذلك، وتبحث الدراسة عن الإجابة عن الأسئلة التالية:

1- ما الفرص المتاحة أمام الطلاب الدارسين للعربية، للتواصل بالعربية خارج الصف (داخل الجامعة)؟

2- ما الفرص المتاحة أمام الطلاب الدارسين للعربية للتواصل بالعربية (خارج الجامعة)؟

3- ما المعوقات التي تواجه هؤلاء الطلاب أثناء التواصل باللغة العربية خارج الصف؟

وتنبع أهمية الدراسة من أهمية التواصل في تعليم اللغات، إذ يعد هو الغاية النهائية من تعلم اللغة، وما يزيد أهميتها، هو أنها تحاول دراسة أحد جوانب الواقع اللغوي الذي يعيشه متعلمو اللغة العربية خارج الصف، وهو التعرف على الفرص المتاحة، والمعوقات التي تواجههم في التواصل باللغة العربية. وتهدف الدراسة إلى:

• التعرف على فرص التواصل باللغة العربية خارج الصف (داخل الجامعة)، لدى متعلمي اللغة

العربية من غير الناطقين بها.

• التعرف على فرص التواصل باللغة العربية (خارج الجامعة)، لدى متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها.

• التعرف على المعوقات التي تواجه هؤلاء الطلاب أثناء التواصل باللغة العربية.

التعريف بمصطلحات الدراسة:

أولاً: التواصل: ويقصد به في اللغة العربية؛ الرابط والصلة والإعلام، وينظر إلى كل تواصل على اعتبار أنه نقل يتم بين المرسل والمتلقي، مع وجود رسالة تحتوي على إطار مرجعي ومقصد محدد (الفرا، 2021، ص 3).

ويعرف "شارل كولي" التواصل بأنه: الميكانيزم الذي تم بموجبه قيام العلاقات والروابط الإنسانية، وأنه يشتمل على كافة الرموز الذهنية، مع آليات التعبير عنها وتعزيزها، كما يتضمن حركات الجسد، وتعبيرات الوجه، ونبرة الحديث، والمواد المطبوعة والمدونة، والرسائل، والتليغراف، وكل ما اكتُشف من الوسائل التي تدعم الروابط والعلاقات بين البشر (حسن، 2011، ص 3).

ونلاحظ من التعريف السابق أن للتواصل مهمتين: إحداها معرفية، والأخرى وجدانية (حسن، 2011، ص 14):

أ- مهمة معرفية: وتتمثل تلك المهمة في نقل وتداول الرموز التي في الذهن وتبليغها، عن طريق وسائل لغوية، أو غير ذلك.

ب- مهمة وجدانية: وترتكز هذه المهمة على العلاقات الإنسانية.

ويرتكز التواصل الفعال على ثلاثة عناصر ضرورية وهي (الفرا، 2021، ص 3):

- الموضوع: ويقصد به المضمون الذي يتم الإعلام به.
- الآلية: وهي السلوكيات المختلفة سواء كانت لفظية أم غير لفظية.
- الغاية: وهي الهدف أو المقصد من التواصل.

ثانياً: فرص التواصل: وهي الآليات والمواقف الفعالة التي تدعم عملية التواصل، وتجعلها أكثر سهولة وتأثيراً (طعيمة، 2006، ص 43).

ثالثاً: معوقات التواصل: هي العقبات والعراقيل التي تحول دون عملية التواصل السليم بين الأفراد، ولمعوقات التواصل عدة أبعاد نذكر منها ما يلي (الواعر، 1989، ص 12):

- أ- معوقات شخصية: ترتبط بالفرد؛ سواء كان مرسل أم مستقبلاً.
- ب- معوقات تنظيمية: وتمثل أي خلل في الهيكل التنظيمي لأي مؤسسة.

ج- معوقات بيئية: وتنتج عن التباين في البيئة التي يعيش فيها الأفراد.

الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: دراسة عبد الحكيم قاسم: أثر تطبيق التعليم المدمج في تعلم العربية للناطقين بغيرها، جامعة ديكن أنموذجا (قاسم، 2013):

يحاول البرنامج علاج التحديات التي تواجه متعلمي اللغة العربية، التي تكمن في مسألة ممارسة اللغة العربية خارج قاعة الصف: لتنمية مهاراتهم اللغوية، وكذلك في قلة الفرص التي تسمح لهم بالتعامل مع البيئة الأصلية للغة. فالطالب غالبا ما يكون معزولا عن الناطقين باللغة العربية خارج قاعة الصف. واعتمد البرنامج منهجية التعلم المدمج أو المتمازج (كما يسميها بعضهم) على جمع الإستراتيجيات الممكنة في التعليم والتعلم، فهو مزيج من عدة طرائق تجمع ما بين التقليدي والإلكتروني، باستخدام أحدث تكنولوجيا التعليم المتوافرة.

أشارت نتائج الدراسة إلى أن الطلاب الذين يتعلمون العربية بأسلوب التعليم المدمج، وبشكل شامل، يستمتعون بدراسة العربية بهذا الأسلوب، ويجدون بيئة التعليم والتعلم عبر الشبكة بيئة مريحة، كما أنها تمثل جزءا مكتملا لنظامهم الدراسي، الذي يساعد المتعلمين المستقلين، على تطوير أنفسهم، وفق ما يختارونه، من زمان، ومكان، وفي بيئة مرنة وملائمة. وأخيرا لا بد من الإشارة إلى أن طبيعة التعلم الإلكتروني التفاعلية والمسلية يمكن أن تكون مشجعة، وتزيد من الحافز التعليمي لدى الطالب.

الدراسة الثانية: دراسة هداية إبراهيم الشيخ علي: المهام اللغوية وإشباع حاجات الاتصال اللغوي لدى متعلمي اللغة العربية من الموهوبين لغويا (علي، 2014):

هدفت هذه الدراسة إلى:

- تحديد أهم مواقف الاتصال اللغوي التي يتعرض لها الموهوبون لغويا من متعلمي اللغة العربية.
 - تحليل الحاجات والمهام اللغوية التي يحتاج إليها الموهوبون لغويا.
 - وضع تصور لوحدة مقترحة في ضوء الحاجات والمهام اللغوية لدى هؤلاء الطلاب.
 - أدوات الدراسة: قام الباحث في هذه الدراسة باستخدام ثلاث أدوات:
 - استبانة المواقف التواصلية لمتعلمي اللغة العربية من الطلاب الموهوبين لغويا.
 - استبانة الحاجات اللغوية لمتعلمي اللغة العربية من الطلاب الموهوبين لغويا.
 - استمارة تحليل المهام اللغوية لمتعلمي اللغة العربية من الطلاب الموهوبين لغويا.
- عينة الدراسة: عرضت هذه الأدوات على عينة الدراسة المكونة من فئتين، هما: فئة الطلاب الموهوبين والطلبات الموهوبات (25 طالبا وطالبة)، وفئة المعلمين والمعلمات (25 معلما ومعلمة).

نتائج الدراسة: بتحليل الاستبانات توصل البحث إلى النتائج التالية:

- وضع قائمة بالمواقف التواصلية التي يتعرض لها متعلمو اللغة العربية من الطلاب الموهوبين لغويا في المرحلة الثانوية بالمملكة العربية السعودية، بلغت (30) موقفا تواصليا، منها (17) موقفا شفهيًا، و(13) موقفاً كتابياً.
- تحديد قائمة بالمهام اللغوية التي يحتاج إليها متعلمو اللغة العربية من الطلاب الموهوبين؛ لإشباع حاجاتهم اللغوية في مواقف الاتصال اللغوي.
- بلغت قائمة المهام (271) مهمة لغوية، منها (147) مهمة لغوية تتبع الحاجات اللغوية في مواقف الاتصال اللغوي الشفهية، و (124) مهمة لغوية تتبع الحاجات اللغوية في مواقف الاتصال اللغوي الكتابية.
- وضع تصور لوحدة مقترحة لإشباع بعض الحاجات اللغوية لدى متعلمي اللغة العربية من الموهوبين لغويًا.

التعليق على الدراسات السابقة:

تتفق دراسة (عبد الحكيم قاسم) مع الدراسة الحالية في الاهتمام بممارسة اللغة العربية خارج قاعة الصف، وفي الاهتمام أيضا بالفرص التي تسمح للطلاب بالتعامل والتواصل مع البيئة الأصلية للغة خارج الصف. وتختلفان في المنهج.

أما دراسة (هداية هداية الشيخ علي)، فهي تتفق مع الدراسة الحالية في جوانب عدة، كالاهتمام بمواقف الاتصال اللغوي، ووضع قائمة لبعض المواقف التواصلية التي يتعرض لها الطلاب، كما تتفق مع الدراسة الحالية في منهج الدراسة (وهو المنهج الوصفي التحليلي)، وفي أداة الدراسة (الاستبانة). أما من حيث العينة فهي تختلف عن الدراسة الحالية، حيث أجريت الدراسة على مجموعة من الطلاب الموهوبين لغويا، وعلى مجموعة من المعلمين، بينما أجريت الدراسة الحالية على عينة من الطلاب فقط.

وقد استفاد الباحث من هاتين الدراستين في تصميم الأداة، وفي اختيار المواقف الاتصالية الشائعة، التي يتوقع الباحث أن يتعرض لها متعلمو العربية من غير الناطقين بها خارج الصف، وفي بعض الجوانب المتفرقة في هاتين الدراستين.

المبحث الأول: أهمية اللغة العربية، ومكانتها

تنبع أهمية اللغة العربية من عدة جوانب، لعل أبرزها: الارتباط الوثيق بينها وبين الدين الإسلامي؛ حيث إن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم، كما تعد من اللغات الأكثر انتشارًا. ولغة العربية تاريخ عريق. وفي هذا



المبحث سوف نلقي الضوء على أهمية اللغة العربية، والمكانة التي حظيت بها على مر الأزمنة، وذلك من خلال تقسيم المبحث إلى مطلبين، يتم توضيحهما على النحو التالي:

المطلب الأول: أهمية اللغة العربية

اللغة العربية هي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، تسير مع القرآن حيث سار، فزادها القرآن قوة وثباتا وعالمية، وظلت على مر الأزمنة قادرة على الإلمام بكافة جوانب الحياة؛ فهي صالحة للمجالات المتباينة؛ سواء العلمية، أو الدينية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو الفكرية، ويرى الدكتور رشدي أحمد طعيمة أن اللغة العربية تعد ملتقى وموضع حضارة واسعة الأفق، وذات أثر عميق، وممتد عبر التاريخ، كما أنها تحملت مسؤولية نقل أسس ومرتكزات الحضارة والتقدم في مختلف العلوم والمجالات، سواء ما يتعلق بالطب، أو الرياضيات، أو الفلك، أو الهندسة (أمين، 2018، ص 17).

ولعل أكبر أهمية وتقدير للغة العربية، أنها لغة القرآن؛ الذي أنزل في شبه الجزيرة العربية، التي يعد أهلها أفصح لساناً؛ ليثبت لهم قدرة الله تعالى، وإعجاز كلامه، وذلك من خلال استخدام معاني تتسم بالدقة، وتشبيهات تدل على قوة اللغة، وتَفَوُّقها على غيرها، بالإضافة إلى أسباب أخرى كثيرة ليس مجال حصرها هنا (الزبن، 2009، ص 25).

وتعد اللغة العربية الوسيلة الأجدد والأوحد لفهم القرآن الكريم وتفسيره، الذي يقتضي لإدراك معانيه الدقيقة، وفهم تشبيهاته ودلائلها فهم اللغة العربية، ولعل الرابط بينها وبين القرآن الكريم هو السبب الأكثر دعماً لها، وهو سبب تخليدها وانتشارها؛ مما جعلها لغة مستمرة، خالدة، متطورة بشكل مضطرد (الزبن، 2009، ص 26)، وقد تكفل الله عز وجل بحفظ القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، ونالت اللغة العربية بركة هذا الحفظ.

المطلب الثاني: مكانة اللغة العربية

تعد اللغة العربية واحدة من أقدم اللغات السامية، وأكثرها استخداماً وانتشاراً في العالم؛ حيث يتحدث بها أغلبية سكان الوطن العربي، بالإضافة إلى مناطق أخرى مجاورة للبلاد العربية، يتحدث عدد كبير من سكانها اللغة العربية، مثل: تشاد، والسنغال، ومالي، وإريتريا، وتركيا، وجنوب السودان، ودول أخرى كثيرة (القاسمي، 2014، ص 89).

وتحتل اللغة العربية المركز الرابع، أو الخامس، من حيث نسبة الانتشار في العالم، أما من حيث الدول التي تعترف بها لغة رسمية، فهي تحتل المركز الثالث؛ فتعترف حوالي 27 دولة بأن اللغة العربية هي لغة رسمية، ومن حيث نسبة المستخدمين على الإنترنت، فهي تحتل المرتبة الرابعة (القاسمي، 2014، ص 89).

وتعد اللغة العربية ذات ضرورة قصوى عند جميع المسلمين؛ فهي لغة الصلاة، والقرآن، والعبادات التي تتم ممارستها باللغة العربية؛ للناطقين بالعربية ولغير الناطقين بها (الإدرسي، 2017، ص 2).



وتعد اللغة العربية واحدة من أبرز اللغات السامية التي تنبثق عنها لغات شرقية كثيرة والتي سادت في منطقة الشرق الأوسط قديماً، وقد تطورت اللغة العربية كثيراً، في عصر ما قبل الإسلام؛ لما تميز به العرب من فصاحة في الشعر والنثر، وفي العصر الإسلامي انتشر الدين الإسلامي، حاملاً معه لغة القرآن (الإدرسي، 2017، ص5).

كما يزخر تاريخ اللغة العربية بالشواهد التي تبين الصلات الكثيرة والوثيقة، التي تربطها بعدد من لغات العالم؛ إذ كانت اللغة العربية حافزاً لإنتاج المعارف ونشرها، وساعدت على نقل المعارف العلمية والفلسفية اليونانية والرومانية إلى أوروبا في عصر النهضة، كما أتاحت اللغة العربية إقامة الحوار بين الثقافات على طول المسالك البرية والبحرية لطريق الحرير، من سواحل الهند إلى القرن الإفريقي (السحيباني، 2024، ص10).

وقد اعترفت الأمم المتحدة باللغة العربية لغة رسمية في مؤسسات الأمم المتحدة ومكاتبها بتاريخ 18 ديسمبر 1973م؛ والذي يعد اليوم العالمي للغة العربية (عثمان، د.ت، ص42).

المبحث الثاني: تعليم اللغة تواصلياً

بناء على الحاجة إلى الاتصال بين الأمم والشعوب؛ ظهرت الحاجة إلى إعداد برامج لتعليم اللغات تبني على أساس اتصالي شامل؛ يقوم على فهم المعنى، ومعرفة القواعد اللغوية والأساليب التداولية التي تحكمه، ثم توليد عدد غير محدود من التراكيب الصحيحة لغوياً، المقبولة ثقافياً، واجتماعياً، وعدم الاعتماد على حوارات محفوظة لمواقف مصنوعة (العصيلي، 1422، ص358). وفي الفترة الأخيرة ازداد الاهتمام بتعليم اللغة اتصالياً، وبناء المناهج التي تلي حاجات المتعلمين الاتصالية، التي تمكنهم من استعمال اللغة استعمالاً سليماً لغوياً، ومقبولاً ثقافياً واجتماعياً. فما المقصود بتعليم اللغة اتصالياً؟ نبدأ بتعريف الكفاية، والكفاية التواصلية: فالكفاية: هي عدد من المهارات، والقدرات، والمعارف، التي كلما كان الفرد متمكناً منها، صار قادراً على توظيف ما هو مناسب منها؛ لحل وضعيات محددة، وتعرّف الكفاية التواصلية بأنها: القدرة والابتكار بشكل مضطرد، وبدون الارتكاز على لائحة محددة من ناحية إنتاج الكلام وإدراكه، وهي كذلك القدرة على التكيف والمواجهة مع الوضعية غير المنتظرة، التي تقبل التطور، أي القدرة على إنتاج مواقف كلامية متباينة، بأقل جهد، وبإتقان ودقة كبيرين (الطبيي، 2021، ص8).

ويشير مفهوم الكفاية التواصلية إلى أنّ معرفة اللغة وحدها ليس كافياً، ولكن ينبغي التعرف على الكيفية التي يتم بها استخدام تلك اللغة، في مختلف الجوانب الاجتماعية والثقافية... إلخ (الطبيي، 2021، ص9). وتعرف أيضاً بأنها: البحث عن القواعد التي تحمل القدرة على التواصل، بما في ذلك القدرة اللغوية،



وتتعدى ذلك إلى القدرة على استخدام اللغة في المجتمع، وتهتم كذلك بالمبادئ الاجتماعية التي تحدد هذا الاستخدام، وتنطوي على الاستخدام الجيد للقواعد في إنشاء الجمل، والتعرف على الظروف التي تحيط بالحدث الكلامي الذي يتمثل في السياق (طعيمة، 2004، ص 137).

وتقوم فلسفة المذهب التواصلي في تعليم اللغة الثانية على مفهوم الاتصال، بوصفه المحك الذي يحدد مدى نجاح عملية التعليم من عدمه، فهو (الغاية، والوسيلة) في الوقت ذاته؛ فالتعلم الجيد يأخذ مكانه من خلال الاتصال الطبيعي الحر، كما هو الحال في تعلم اللغة الأم، وكذلك عند من يتعلمون اللغة الثانية، من خلال الاندماج، والتفاعل الحيوي مع المتكلمين الأصليين والثقافة الهدف (الشريوفي، 1997، ص 143-155).

ويركز المذهب التواصلي في تعليم اللغة العربية على التواصل، الذي يقصد به الاعتماد على اللغة العربية، واستخدامها في جميع الأغراض والمواقف؛ وذلك في سبيل إكساب متعلم اللغة العربية القدرات والمهارات التي تمكنه من ذلك. فامتلاك اللغة في المذهب التواصلي يتم وصفه نتيجة لوضعيةٍ وتحديدٍ لقدرات كثيرة متداخلة (الطبيي، 2021، ص 10).

ويركز المذهب التواصلي على الأداء الوظيفي، والأساليب، والأفكار البلاغية، ويهتم بالتركيز على ما تقتضيه طبيعة اللغة من خطوات وظيفية (الطبيي، 2021، ص 11).
وللكفاية التواصل عدة مكونات، أو كفايات جزئية، أهمها ما يلي:

1. الكفاية النحوية

ويقصد بها القدرة على امتلاك القواعد، واستخدامها بطريقة جيدة، أي مراعاة القواعد النحوية عند صياغة الخطابات والنصوص المتباينة، سواء كانت بشكل شفوي، أم كتابي (نمر، 2003، ص 23).

2. الكفاية اللغوية النفسية

وهي الكفاية التي تجمع بين كل من العوامل اللسانية، والعوامل النفسية. وهي التي تحدث تأثيراً على المتحدث عند عمل الخطاب (الطبيي، 2021، ص 11).

3. الكفاية اللغوية الاجتماعية

وهي الكفاية التي تدخل في إطارها العوامل الاجتماعية، واللسانية، وذلك النوع يتطلب مراعاة شكل ومضمون العلاقة بين أطراف الخطاب، وتهتم كذلك بالسياق، على أنه أساس معرفة دلالات الخطاب (الطبيي، 2021، ص 11).

المبحث الثالث: معوقات التواصل التي تواجه متعلم اللغة

يأتي المسلمون من جميع بلاد العالم إلى البلاد العربية؛ لتعلم اللغة العربية في بيئتها الأصلية، وأثناء دراستهم للغة يحاولون التواصل مع العرب، والانغماس في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أن متعلم اللغة



العربية قد يتعرض لبعض المعوقات أثناء تواصله مع العرب.

ويتطرق هذا المبحث إلى بيان بعض معوقات التواصل، التي تواجه متعلم اللغة، وأكثرها تأثيراً، الازدواجية اللغوية في اللغة العربية بين الفصحى والعامية، وضعف التحدث بالفصحى في المجتمعات العربية، ونبين ذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الازدواجية اللغوية، وأثرها على نجاح تواصل متعلمي العربية من غير الناطقين بها مع العرب يقصد بالازدواجية اللغوية تعدد المستويات اللغوية في النسق اللغوي الواحد؛ أي وجود مستويين لغويين في بيئة واحدة. يُستخدم أحد هذين المستويين في الفكر، والثقافة، والأدب، والمواقف الرسمية، ويُستخدم المستوى الآخر في التعاملات اليومية السريعة (القفعان، والفاعوري، 2012، ص3)، وغالبا ما يكون المستوى الثاني في اللغة المحكية.

يتحدث أغلب العرب باللغة الدارجة "العامية"، في حين تُستخدم الفصحى في التعليم، والكتابة، والعمل، والتعاملات الرسمية. وتعد العامية لغة منحدرّة من الفصحى ولكنها متحررة -إلى حد ما- من القواعد الإعرابية، والغاية المرجوة من معالجة إشكالية الازدواجية؛ هو إثبات أنّ العامية هي في الأساس متفرعة من العربية الفصحى (القفعان، والفاعوري، 2012، ص4).

ويتمثل نجاح المتعلمين من الناطقين بغير اللغة العربية في الكيفية التي يستطيعون من خلالها تعلم المهارات الرئيسية للغة العربية، واكتسابها، والتغلب على التحديات التي تواجههم أثناء تعلم هذه اللغة، ولكن الازدواجية بين العربية الفصحى والعامية تجعل المتعلم من غير الناطقين بالعربية قد يشعر بصعوبة تعلم اللغة، مما يؤثر على مدى رغبته في تعلمها (العليمات، 2009، ص126).

المطلب الثاني: ضعف التحدث بالفصحى في المجتمعات العربية

يقضي الطلاب العرب سنوات عديدة في دراسة اللغة العربية، يتلقون فيها مواد تعليمية كثيرة، في القراءة، والصرف والنحو، والبلاغة والنقد، والأدب وتاريخه، والخط والإملاء والتعبير. ورغم المحاولات المستمرة لوزارة التعليم في البلاد العربية؛ لتطوير تعليم اللغة العربية لأبناء العرب وتحسينه؛ فإن أبناءنا عاجزون عن امتلاك ناصية هذه اللغة، واستخدامها في التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم وحاجاتهم في حرية وطلاقة ودقة. وقد كُتبت دراسات كثيرة عن هذا الضعف لدى الطلاب العرب، وحاولت بعض الدراسات تحديد الأسباب التي أدت إلى هذا الضعف، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

يرى مختار الطاهر حسين أن لهذا الضعف عدة أسباب، من أهمها (حسين، 2011، ص11-14):

- 1 - المناهج التعليمية: حيث يرى أن معظم تلك المناهج، لا يقوم على أسس علمية.
- 2 - المواد التعليمية التي يتلقاها أبناؤنا: يرى أنها مواد تنقّر ولا ترعّب، وأن حصة اللغة العربية - عند أغلب الطلاب - حصة ثقيلة، لا يجد الطالب فيها إمتاعاً أو تشويقاً.

3 - الطرائق والأساليب المستخدمة في تعليم العربية: لم تتبلور لدينا حتى الآن طرائق وأساليب تحقق الأهداف المرسومة لتعليم العربية، وتمكّن المتعلم من إتقان هذه اللغة، واكتساب الكفاية الاتصالية الشاملة.

4 - الوسائل التعليمية: يرى أن الوسائل التعليمية - مع أهميتها - مهملّة في معظم مدارسنا.

5 - أساليب التقويم: يرى أنه يقتصر لدينا على جانب محدود ضيق، هو الاختبار. ولا ينظر إلى التقويم بمعناه الشامل. إن التقويم يشكل مع العملية التعليمية وجهين لعملة واحدة، فلا تعليم بلا تقويم، كما أنه لا تقويم بلا تعليم.

ويذكر الدكتور السر الشيخ أحمد المختار، أن أهم أسباب ضعف التلاميذ في التعبيرين الشفهي والكتابي، ما يلي (المختار، 2020، ص 187-189):

1- المنهج الدراسي: وضعف الاهتمام بعناصره (الأهداف، والمحتوى، وطرائق التدريس، والتقويم والتغذية الراجعة).

2- البيئة المدرسية: من حيث عدم الاهتمام بالأنشطة المدرسية اللاصفية، بالرغم من أنها لا تقل أهمية عن الأنشطة الصفية.

3- البيئة الاجتماعية المحيطة بالطلاب: كالأُسرة ومستواها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، ومدى تكامل دورها تربويًا مع دور المدرسة، وكذا المجتمع ومؤسساته الاجتماعية والثقافية والرياضية والإعلامية، ووسائل التواصل الاجتماعي.

4- المعلم المدرب: ويتساءل عن مدى تأهيل معلم اللغة العربية وتدريبه على المهارات التي تعينه على إكساب تلاميذه مهارات اللغة العربية كما هو مخطط لها.

وأخيراً، يمكن القول بأنّ للجدور الاستعمارية في المجتمعات العربية، دوراً في تهيمش اللغة العربية، وهذا من أهداف الاستعمار قديماً في سيطرته على البلدان العربية؛ لأنه يدرك أن تفكيك الدولة يقتضي بالدرجة الأولى إقصاء لغتها، التي تمثل تراثها وثقافتها الشعبية، ومن المؤسف استمرار الأزمة، وإقصاء اللغة العربية بعد تحقيق الاستقلال السياسي، الأمر الذي يقتضي وجود تخطيط علمي ممنهج ودقيق، واتباع آليات فعالة، وعلى قدر عالٍ من الحزم، للعمل على تطوير اللغة العربية، وتعظيم مكانتها كما كانت في مراحل ازدهارها الأولى (العليمات، 2009، ص 128).

المبحث الرابع: تحليل نتائج الاستبيان

يستعرض هذا المبحث جوانب الإطار العملي لهذه الدراسة، من حيث حدود الدراسة، ومن حيث بناء أداة الدراسة (الاستبانة)، والتأكد من صدقها ومن ثباتها، ومن حيث عينة الدراسة وتفصيلها، والعمليات الإحصائية الضرورية للإجابة عن أسئلة الدراسة، وما توصلت إليه نتائج الدراسة، وتفسيرها.

حدود الدراسة:

لقد سار الباحث وفق حدود مكانية وزمانية وبشرية محددة على النحو الآتي:

- الحدود المكانية: أُجريت الدراسة على مجموعة من متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها بالرياض.
- الحدود الزمانية: أُجريت الدراسة بنهاية الفصل الدراسي الأول، وبداية الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي 1444هـ؛ وقد حرص الباحث على توقيت تطبيق الدراسة؛ لزيادة عدد أفراد العينة، مما يساهم في ارتفاع درجة الصدق، ودقة النتائج.
- الحدود البشرية: أُجريت الدراسة على مجموعة من متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها، في المستوى المتوسط، بشقيبه (B1,B2)، وعددهم (131) طالبا.

أداة الدراسة:

تختلف أدوات الدراسة باختلاف نوع الدراسة المستخدمة، وفي الدراسات الوصفية التحليلية، التي لا تمتلك بيانات حديثة عن الظاهرة محل الدراسة، تكون الاستبانة هي أهم الأدوات المستخدمة، وعلى ذلك صمم الباحث استبانة؛ لاستطلاع الرأي مكونة من أربعة أقسام كما يلي:

- القسم الأول: ويحتوي على البيانات الأساسية للطلاب، مثل الاسم والجنسية والمستوى اللغوي.
- القسم الثاني: ويحتوي على بيانات فرص التواصل باللغة العربية داخل الجامعة.
- القسم الثالث: ويحتوي على بيانات فرص التواصل باللغة العربية خارج الجامعة، مثل وسائل النقل العامة، والشارع، والمحلات التجارية وغيرها.
- القسم الرابع: ويحتوي على بيانات عن معوقات التواصل باللغة العربية.

للاطلاع على الاستبانة يرجى الدخول على الرابط الآتي <https://forms.gle/SdeeXrjmtCGVu9dE6>.

عينة الدراسة:

أُجريت الدراسة على مجموعة من متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها، وشملت العينة (131) طالبا، مقسمين حسب المستوى اللغوي إلى مجموعتين، هما: طلاب المستوى الثالث (B1)، وطلاب المستوى الرابع (B2).
وبين الجدول التالي توصيف العينة حسب المستوى اللغوي:

جدول رقم (1)

توصيف العينة حسب المستوى اللغوي

المستوى اللغوي	البيان	التكرار	النسبة
المستوى المتوسط (B1)	طلاب المستوى المتوسط (B1)	110	%84
المستوى المتوسط (B2)	طلاب المستوى المتوسط (B2)	21	%16
المجموع		131	%100

يتضح من الجدول السابق، أن النسبة العظمى من الطلاب كانوا من المستوى المتوسط (B1)، حيث بلغت 84%؛ وذلك لأن الباحث كان يدرّس هؤلاء في الفصلين الدراسيين اللذين أُجريت فيهما الدراسة، وهذا بدوره أدى إلى استجابة طلاب المستوى المتوسط (B1) في تعبئة الاستبانة أكثر من طلاب المستوى المتوسط (B2). قياس درجة ثبات أداة الدراسة (الاستبانة)، ونسبة صدقها:

يُقصد بدرجة ثبات المقياس: استقراره، وقدرته على إظهار النتائج نفسها، إذا أُعيد المقياس أكثر من مرة، على العينة نفسها، والظروف نفسها، خلال فترات زمنية معينة. ويقصد بالصدق: صلاحية أداة البحث لتحقيق أهداف الدراسة، وزيادة مستوى الثقة فيما يتوصل إليه الباحث من نتائج، يمكن الانتقال منها إلى التعميم.

وللتعرف على درجة ثبات المقياس، وأيضًا نسبة صدقه، وقدرته على قياس ما صُمم لأجله فعلاً - وهو الجذر التربيعي لمعامل الثبات-، أُجري اختبار ألفا كرونباخ (Cornbrash's Alpha) باستخدام البرنامج الإحصائي SPSS V.26، وكانت نتائج الاختبار كما هي في الجدول التالي:

جدول رقم (2)

معامل ثبات وصدق الاستبيان ومحاوره

المحور	عدد العبارات	معامل ثبات ألفا كرونباخ	الصدق يساوي الجذر التربيعي للثبات	الصدق العامي للاستبيان
داخل الجامعة	17	0.913	0.955	
خارج الجامعة	15	0.939	0.969	
معوقات التواصل اللغوي	16	0.812	0.901	
الاستبيان	48	0.936	0.967	

يوضح الجدول السابق أن عدد أسئلة المقياس 48 سؤالاً، ومعامل ألفا كرونباخ 0.936، ولما كانت قيمة المعامل أعلى من 0.9، فإن درجة ثبات المقياس ممتازة، أي أنه إذا ما تكرر هذا المقياس عدة مرات، فإنه سيعطي النتائج نفسها، للعينة نفسها، وللظروف نفسها، خلال فترة زمنية معينة، كما تم حساب درجة صدق المقياس، حيث بلغت 0.967، وهي درجة عالية جداً من الصدق؛ أي أنه يقيس ما حُصص لقياسه. كما أُجري الاختبار نفسه، وبالطريقة نفسها على جميع المحاور، وكانت جميع المحاور ذات درجة ثبات، ونسبة صدق عالية جداً.

الاتساق الداخلي للاستبيان:

للتحقق من الاتساق الداخلي للاستبيان؛ أُجري حساب معامل الارتباط بين عبارات كل محور، ودرجة هذا المحور، ويوضح الجدول التالي هذه الارتباطات:

جدول رقم (3)

معاملات ارتباط بنود الاستبانة بالدرجة الكلية للمحور المنتمية إليه

معاملات ارتباط بنود الاستبانة بالدرجة الكلية للمحور المنتمية إليه				معاملات ارتباط بنود الاستبانة بالدرجة الكلية للمحور المنتمية إليه			
عبارات المحور الأول		عبارات المحور الثاني		عبارات المحور الثالث			
الترتيب	معامل الارتباط	الترتيب	معامل الارتباط	الترتيب	معامل الارتباط	الترتيب	معامل الارتباط
1	**604.	1	**779.	1	**486.	1	جميع
2	**576.	2	**712.	2	**532.	2	معاملات
3	**627.	3	**748.	3	**517.	3	الارتباط بين
4	**712.	4	**757.	4	**562.	4	عبارات
5	**734.	5	**647.	5	**636.	5	المحور
6	**794.	6	**834.	6	**612.	6	والمحور
7	**659.	7	**802.	7	**578.	7	داخل
8	**722.	8	**727.	8	**445.	8	الصف لها
9	**728.	9	**722.	9	**412.	9	دلالة
10	**719.	10	**795.	10	**468.	10	إحصائية
11	**511.	11	**712.	11	**357.	11	عالية جدا
12	**756.	12	**666.	12	**597.	12	حيث إن
13	**717.	13	**568.	13	**577.	13	مستوى
14	**489.	14	**757.	14	**623.	14	المعنوية
15	**314.	15	**700.	15	**480.	15	أقل من
16	**650.				**450.	16	0.01
17	**707.						

من خلال معاملات الارتباط في الجدول أعلاه، يمكننا أن نلاحظ أنّ هناك علاقة إحصائية عالية جدا (القيمة المعنوية أقل من 0.01 P. القيمة = 0.000)، بين كل عبارة والمحور الذي تنتهي إليه، وهي علاقة إيجابية، إذ لا يوجد أمام معامل ارتباط بيرسون علامة السالب، ويكون الارتباط عاليًا إذا كان معامل ارتباط بيرسون يزيد عن 0.7، ويكون ارتباطًا متوسطًا إذا كان ارتباط بيرسون بين (0.4 و 0.69)، وأخيرًا يكون الارتباط ضعيفًا، إذا كان ارتباط بيرسون أقل من (0.4).

وللتأكد من مدى الاتساق الداخلي؛ أُجري حساب معامل ثبات (ألفا كرونباخ) لكل عبارة من عبارات

الاستبيان كما بالجدول التالي:

جدول رقم (4)

معاملات (ألفا كرونباخ) لكل عبارة من عبارات الاستبيان

عبارات المحور الثالث		عبارات المحور الثاني		عبارات المحور الأول	
معامل ثبات ألفا		معامل ثبات ألفا		معامل ثبات ألفا	
كرونباخ	رقم العبارة	معامل ثبات ألفا كرونباخ	رقم العبارة	كرونباخ	رقم العبارة
0.804	1	0.933	1	0.909	1
0.801	2	0.936	2	0.910	2
0.801	3	0.934	3	0.908	3
0.798	4	0.935	4	0.906	4
0.793	5	0.936	5	0.906	5
0.794	6	0.931	6	0.903	6
0.797	7	0.933	7	0.908	7
0.806	8	0.936	8	0.906	8
0.811	9	0.935	9	0.905	9
0.806	10	0.932	10	0.906	10
0.817	11	0.936	11	0.912	11
0.796	12	0.936	12	0.905	12
0.797	13	0.940	13	0.906	13
0.794	14	0.935	14	0.912	14
0.806	15	0.936	15	0.918	15
0.809	16			0.909	16
				0.906	17

المعالجة الإحصائية للبيانات.

قبل استعراض نتائج إجابات الطلاب على عبارات الاستبيان بمحاورها الثلاثة، يوضح الجدول التالي إمكانية تفسير البيانات بالكلمات، بدلاً من النسبة المئوية بجوار كل عبارة؛ لإعطاء القارئ تصوراً أشمل لنتيجة كل بند من بنود الاستبيان.

جدول رقم (5)

حدود القطع لتوضيح نتيجة النسبة المئوية لكل عبارة

النسبة المئوية		النتيجة
الحد الأقصى	الحد الأدنى	
36.00%	0	منعدمة (لا يوجد)
52.00%	36.00%	ضعيفة (قليلاً)
68.00%	52.00%	متوسطة (أحياناً)
84.00%	68.00%	قوية (كثيراً)
100.00%	84.00%	قوية جداً (كثيراً جداً)



يوضح الجدول التالي توزيع إجابات الطلاب على المحور الأول في الاستبانة، وهو (فرص التواصل باللغة العربية داخل الجامعة).

جدول رقم (6)

توزيع إجابات الطلاب على عبارات المحور الأول (داخل الجامعة)، ومتوسط إجابات كل عبارة

الانحراف المعياري	النسبة المئوية المتوسط	مجموع الدرجات	متوسط إجابات كل عبارة			داخل الجامعة								
			منعدمة	ضعيفة	متوسطة									
0.855	4.18	%83.51	547	%45.04	59	%29.01	38	%24.43	32	%1.53	2	%0.00	0	داخل الفصل، خارج وقت الدرس
0.839	4.40	%88.09	577	%61.83	81	%18.32	24	%18.32	24	%1.53	2	%0.00	0	داخل المعهد، مع المعلمين
0.760	4.26	%85.19	558	%45.04	59	%35.88	47	%19.08	25	%0.00	0	%0.00	0	داخل المعهد، مع الزملاء
1.101	3.73	%74.66	489	%32.06	42	%25.19	33	%29.01	38	%11.45	15	%2.29	3	مع موظفي المعهد
0.832	3.79	%75.73	496	%22.14	29	%38.17	50	%35.88	47	%3.82	5	%0.00	0	في ساحات الجامعة
1.026	3.98	%79.54	521	%39.69	52	%28.24	37	%23.66	31	%6.87	9	%1.53	2	في مكتبة الجامعة
0.955	3.46	%69.16	453	%16.79	22	%26.72	35	%43.51	57	%11.45	15	%1.53	2	في مطاعم الجامعة
1.117	3.43	%68.55	449	%18.32	24	%31.30	41	%31.30	41	%12.98	17	%6.11	8	في النادي الرياضي بالجامعة
0.960	4.03	%80.61	528	%41.22	54	%25.95	34	%28.24	37	%3.82	5	%0.76	1	مع موظفي عمادات الجامعة وإداراتها
1.002	3.78	%75.57	495	%29.77	39	%28.24	37	%33.59	44	%6.87	9	%1.53	2	في المركز الصحي بالجامعة
0.973	3.26	%65.19	427	%10.69	14	%28.24	37	%40.46	53	%17.56	23	%3.05	4	في السكن الجامعي (داخل المبنى)
0.863	3.50	%69.92	458	%11.45	15	%38.17	50	%40.46	53	%8.40	11	%1.53	2	في أروقة السكن الجامعي
1.148	3.60	%72.06	472	%29.77	39	%22.14	29	%29.01	38	%16.79	22	%2.29	3	مع موظفي السكن
0.845	3.87	%77.40	507	%24.43	32	%42.75	56	%29.01	38	%3.05	4	%0.76	1	مع الزملاء عمومًا
0.944	3.03	%60.61	397	%7.63	10	%19.08	25	%45.80	60	%23.66	31	%3.82	5	مع الطلاب من أبناء جنسيتي
1.244	3.66	%73.28	480	%33.59	44	%22.90	30	%28.24	37	%6.87	9	%8.40	11	مع الأصدقاء من الطلاب العرب
1.212	3.71	%74.20	486	%34.35	45	%23.66	31	%27.48	36	%7.63	10	%6.87	9	مع الطلاب العرب

- متوسط المحور الأول: 74.90% بانحراف معياري 0.640

يتضح من الجدول السابق أنّ فرص التواصل باللغة العربية داخل الجامعة (قوية)، وأن أكثرها أهمية على الإطلاق (أعلى نسبة)، كانت عبارة (داخل المعهد مع المعلمين)، وأقلها أهمية، هي عبارة (مع الطلاب من أبناء جنسيتي)؛ ويرى الباحث أن هذه النتائج منطقية ومتوقعة، لأن الطالب الذي يدرس اللغة العربية مُلزم بالحديث باللغة العربية داخل المعهد، وإذا كان الحديث مع المعلم، فمن باب أولى أن يتحدث



الطالب باللغة العربية. وإذا نظرنا إلى أقل العبارات فرصا في هذا المحور، وهي عبارة (مع الطلاب من أبناء جنسيتي)، فإنها مُتوقعة كذلك، حيث يرغب الطلاب بالتواصل مع زملائهم بالطريقة الأسهل، وإذا كان الطالب الآخر من البلد نفسه، أو يتحدث اللغة نفسها، أو بينه وبين زميله لغة مشتركة (غير العربية)، فعلى الأغلب أنهم سيتواصلون بهذه اللغات إذا سنحت لهم الفرصة.

وإذا انتقلنا إلى المحور الثاني (فرص التواصل باللغة العربية خارج الجامعة)، فإن الجدول التالي يوضح توزيع إجابات الطلاب على عبارات هذا المحور، ومتوسط إجابات كل عبارة.

جدول رقم (7)

توزيع إجابات الطلاب على عبارات المحور الثاني (خارج الجامعة)، ومتوسط إجابات كل عبارة

توزيع إجابات الطلاب خارج الجامعة	متعدمة	ضعيفة	متوسطة		قوية		قوية جدًا		ضعفوا لهم	تحققوا لهم	بالتواصل	تراجعوا في فهمها	تجنبوها	توزيع إجابات الطلاب خارج الجامعة
			النسبة	عدد	النسبة	عدد	النسبة	عدد						
في الشارع	2	16	12.2%	50	38.2%	34	26.0%	24	18.3%	5	3.8%	126	440	0.994
في وسائل التواصل العامة	0	12	9.2%	46	35.1%	40	30.5%	19	14.5%	14	10.7%	117	417	0.885
في المساجد	1	4	3.1%	40	30.5%	47	35.9%	37	28.2%	2	1.5%	129	502	0.886
في المستوصفات	0	8	6.1%	33	25.2%	30	22.9%	19	14.5%	41	31.3%	90	330	0.912
في المدارس	1	2	1.5%	18	13.7%	29	22.1%	41	31.3%	40	30.5%	91	380	0.902
في المجالات التجارية	1	15	11.5%	49	37.4%	31	23.7%	25	19.1%	10	7.6%	121	427	0.984
في الأسواق التجارية	1	20	15.3%	41	31.3%	29	22.1%	29	22.1%	11	8.4%	120	425	1.06
في المطاعم	3	17	13.0%	57	43.5%	33	25.2%	15	11.5%	6	4.6%	125	415	0.938
في مكاتب الحجز والخطوط الجوية	0	7	5.3%	38	29.0%	30	22.9%	26	19.8%	30	22.9%	101	378	0.924
في المطارات	1	10	7.6%	41	31.3%	40	30.5%	32	24.4%	7	5.3%	124	464	0.962

التواصل باللغة العربية خارج الصف لدى متعلمي العربية من
غير الناطقين بها: الفرص والمعوقات

0.819	4.08	%81.6	510	125	%4.6	6	%33.6	44	%37.4	49	%23.7	31	%0.0	0	%0.8	1	في مكة أو المدينة
0.894	3.53	%70.6	339	96	%26.7	35	%9.9	13	%27.5	36	%29.0	38	%5.3	7	%1.5	2	في الملاعب وأماكن الترفيه
0.98	3.5	%70.0	350	100	%23.7	31	%13.7	18	%21.4	28	%32.8	43	%6.1	8	%2.3	3	في البيوت عند الزيارات الاجتماعية
0.893	3.59	%71.9	406	113	%13.7	18	%15.3	20	%29.0	38	%33.6	44	%8.4	11	%0.0	0	في الأماكن العامة
0.871	3.91	%78.2	340	87	%33.6	44	%19.8	26	%22.9	30	%21.4	28	%2.3	3	%0.0	0	في الدوائر الحكومية

- متوسط المحور الثاني: 72.74% بانحراف معياري 0.687

يتضح من الجدول السابق أنّ فرص التواصل باللغة العربية خارج الجامعة كانت (قوية)، وبنسبة مئوية بلغت (72.74%)، وبانحراف معياري (0.687). كما يبين الجدول السابق أن المدارس هي أكثر مكان يسهم في تحقيق التواصل باللغة العربية، في حين أن المطاعم هي أقل الأماكن إسهاماً في فرص التواصل باللغة العربية للطلاب غير الناطقين باللغة العربية.

ويرى الباحث أن هذه النتائج منطقية ومتوقعة، لأن المدارس تعد من الأماكن الرسمية، ومن ثم؛ فإن الطالب هنا يجد نفسه في موقف رسمي، وهذا يزيد من فرصة استخدامه للغة العربية داخل المدرسة. أما إذا نظرنا إلى أقل الأماكن فرصاً في هذا المحور، وهي عبارة (في المطاعم)، فإنها مُتوقعة كذلك، حيث يتواصل أصحاب المطاعم مع الأجانب - في الغالب - باللغة الهجينة، وإذا لم ينجح التواصل بها، يلجأ أصحاب المطاعم إلى الحديث بالإنجليزية؛ لأن أغلب موظفي المطاعم غير عرب، إضافة إلى بعض الأسباب الأخرى؛ كضيق وقت الجلوس في المطعم، وقلة ذهاب طلاب المنح إلى المطاعم، خارج الجامعة؛ لارتفاع أسعار الوجبات، مقارنة بمطاعم الجامعة، وانشغال الطلاب -عادة- بهواتفهم، وقلة رغبة العرب في الحديث مع غير العرب، ورغبة الطلاب في الجلوس بجوار من هم من جنسيتهم؛ فيدور الحديث بينهم بلغتهم الأم. وهذا ما جعل المطاعم أقل الأماكن فرصاً للتواصل باللغة العربية خارج الجامعة.

وإذا انتقلنا إلى المحور الثالث (معوقات التواصل باللغة العربية)، فإن الجدول التالي يوضح توزيع

إجابات الطلاب على عبارات هذا المحور، ومتوسط إجابات كل عبارة.

جدول رقم (8)

توزيع إجابات الطلاب على عبارات المحور الثالث (معوقات التواصل باللغة العربية) ومتوسط إجابات كل عبارة

المعوقات	لا يوجد		قليلاً		أحياناً		كثيراً		كثيراً جداً		توزيع الإجابات	متوسط الإجابات	توزيع الإجابات
	نسبة	عدد	نسبة	عدد	نسبة	عدد	نسبة	عدد	نسبة	عدد			
أخجل من التحدث مع الآخرين	45	34.35%	41	31.30%	19	14.50%	18	13.74%	8	6.11%	296	2.26	45.19%
أخشى من الخطأ عند التحدث مع الآخرين	41	31.30%	45	34.35%	20	15.27%	16	12.21%	9	6.87%	300	2.29	45.80%
لا أجد رغبة في التحدث مع الآخرين أحياناً	50	38.17%	38	29.01%	31	23.66%	8	6.11%	4	3.05%	271	2.07	41.37%
لا أجد رغبة من الآخرين في التحدث معي	53	40.46%	35	26.72%	28	21.37%	12	9.16%	3	2.29%	270	2.06	41.22%
ينفر مني الآخرون عندما أخطئ	74	56.49%	23	17.56%	20	15.27%	9	6.87%	5	3.82%	241	1.84	36.79%
يسخر مني الآخرون عندما أخطئ	62	47.33%	28	21.37%	26	19.85%	11	8.40%	4	3.05%	260	1.98	39.69%
يسخر مني الآخرون عندما أتحدث بالعربية الفصحى	70	53.44%	22	16.79%	28	21.37%	7	5.34%	4	3.05%	246	1.88	37.56%
يرد عليّ المخاطب بغير العربية	24	18.32%	55	41.98%	33	25.19%	12	9.16%	7	5.34%	316	2.41	48.24%
يستخدم ابن البلد العامية أثناء التحدث	16	12.21%	44	33.59%	10	7.63%	41	31.30%	20	15.27%	398	3.04	60.76%
يستخدم ابن البلد العربي الهجينة أثناء التحدث	19	14.50%	44	33.59%	23	17.56%	31	23.66%	14	10.69%	370	2.82	56.49%
يسكن معي زميل يتحدث نفس لغتي	15	11.45%	26	19.85%	9	6.87%	39	29.77%	42	32.06%	460	3.51	70.23%

رقم السؤال - الفأخرى	المتعلمين	النسبة المئوية	تحتاج إلى دعم	كثيراً جداً		كثيراً		أحياناً		قليلاً		لا يوجد		المعوقات
				النسبة المئوية	عدد	النسبة المئوية	عدد	النسبة المئوية	عدد	النسبة المئوية	عدد			
1.179	2.50	%49.92	327	%4.58	6	%19.08	25	%21.37	28	%31.30	41	%23.66	31	أجد صعوبة في تكوين علاقات مع أشخاص يتحدثون العربية
1.071	2.23	%44.58	292	%3.82	5	%6.11	8	%29.77	39	%29.77	39	%30.53	40	أجد صعوبة في التفاهم مع الآخرين بالعربية الفصحى
1.139	2.51	%50.23	329	%4.58	6	%17.56	23	%22.90	30	%34.35	45	%20.61	27	ألجأ أحياناً لاستخدام اللغة الأم أثناء الحديث
1.381	2.65	%52.98	347	%10.69	14	%22.14	29	%17.56	23	%20.61	27	%29.01	38	يتحدث الأساتذة في المعهد بلهجاتهم العربية لا توجد أنشطة منتظمة (لا منهجية) خارج ساعات الدوام أمارس فيها العربية الفصحى
1.378	2.52	%50.38	330	%12.98	17	%12.98	17	%16.79	22	%27.48	36	%29.77	39	

- متوسط المحور الثالث: 48.22% بانحراف معياري 0.617

يتضح من الجدول السابق انخفاض معوقات التواصل باللغة العربية بشكل عام، حيث إن متوسط المحور يصل إلى 48.22%، كما أن أعلى معوق للتواصل باللغة العربية هو (يسكن معي زميل يتحدث بلغتي نفسها)؛ وتفسير ذلك عند الباحث أن سكن الطلاب هو من أقل الأماكن قيوداً لدى الطالب، خاصة داخل الغرف؛ وإذا كان الطلاب من جنسية واحدة أو بينهم لغة مشتركة، ويسكنون في غرفة واحدة، فهم -على الأغلب- سيسلكون الطريق الأسهل للتواصل بينهم (وهو التواصل بلغاتهم الأم، أو المشتركة) إلا في حالات قليلة، يصعب تحديدها بدقة.

النتائج:

أظهرت الدراسة مجموعة من النتائج، على النحو الآتي:

- 1 - الازدواجية اللغوية في العربية (الفصحى والعامية)، تجعل المتعلم غير الناطق بالعربية يشعر بأن من الصعب تعلم اللغة العربية.
- 2 - ضعف المناهج الدراسية في تنمية مهارة التحدث بالفصحى لدى الطلاب العرب، على الرغم من أن الطالب يدرس اللغة العربية في جميع المراحل الدراسية، وهذا الضعف أدى إلى صعوبة تواصل



- العرب بالفصحى مع الطلاب غير العرب، ولجوء أكثرهم إلى استخدام اللغة الهجينة.
- 3 - أظهرت نتائج المحور الأول في الاستبانة (فرص التواصل باللغة العربية داخل الجامعة) أن الفرص داخل الجامعة (قوية)، وبنسبة مئوية بلغت (74.90%)، وبنحرف معياري (0.640).
- 4 - أن من أهم فرص التواصل اللغوي المتاحة للطلاب في المحور الأول (داخل الجامعة) والتي تتيح لهم استخدام العربية في التواصل بدرجة قوية جدًا العبارات الآتية: (داخل المعهد مع المعلمين/ داخل المعهد، مع الزملاء/ داخل الصف، خارج وقت الدرس) في حين لاحظ الباحث أن هناك ضعفًا في التواصل اللغوي باستخدام العربية بين الطلاب من أبناء الجنسية الواحدة فيما بينهم.
- 5 - أظهرت نتائج المحور الثاني في الاستبانة (فرص التواصل باللغة العربية خارج الجامعة) أن الفرص خارج الجامعة (قوية)، وبنسبة مئوية بلغت (72.74%)، وبنحرف معياري (0.687).
- 6 - أن من أهم فرص التواصل اللغوي المتاحة للطلاب في المحور الثاني (خارج الجامعة) والتي تتيح لهم استخدام العربية في التواصل بدرجة قوية العبارات الآتية: (في المدارس/ في مكة أو المدينة/ في المساجد)، في حين لاحظ الباحث أن أقل فرص التواصل اللغوي المتاحة للطلاب خارج الجامعة هي (في المطاعم).
- 7 - أظهرت نتائج المحور الثالث في الاستبانة (معوقات التواصل باللغة العربية) وجود معوقات للتواصل باللغة العربية بصورة (ضعيفة)، وبنسبة مئوية بلغت (48.22%)، وبنحرف معياري (0.617).
- 8 - أن أكبر المعوقات لاستخدام اللغة العربية في التواصل، العبارات الآتية: (يسكن معي زميل يتحدث بلغتي نفسها / يستخدم ابن البلد العربي الهجينة أثناء التحدث). أما أقل العوائق لدى الطلاب التي تشكل عائقًا بدرجة ضعيفة في استخدام العربية للتواصل، فهي العبارات الآتية: (ينفر مني الآخرون عندما أخطئ/ يسخر مني الآخرون عندما أخطئ/ يسخر مني الآخرون عندما أتحدث بالعربية الفصحى).

التوصيات:

توصي الدراسة بما يلي:

- 1- الاهتمام بالمدخل التواصل في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والاستفادة من هذا المدخل في تكوين العلاقات الاجتماعية خارج الجامعة؛ لكي نجعل الطلاب يتمكنون من استخدام العربية في التواصل.
- 2 - زيادة التواصل اللغوي بين المعلمين والطلاب من أجل الإسهام في تطوير استخدام العربية في



- التواصل لتلبية حاجات الدارسين وتمكينهم من تطوير مهاراتهم اللغوية وتوظيف العربية في تواصلهم اليومي مع أقرانهم وخارج مجتمع الجامعة.
- 3 - إقامة المسابقات الثقافية بين الطلاب الدارسين من غير الناطقين بالعربية، والطلاب الناطقين بالعربية؛ وذلك لإتاحة الفرص للطلاب الناطقين بغير العربية لاستخدام العربية في التواصل اللغوي مع الناطقين الأصليين بها.
- 4 - التوسع في عمل ندوات في مختلف مؤسسات المجتمع تحث على تعزيز التعامل باللغة العربية.
- 5 - مخاطبة إدارات سكن الطلاب بالجامعات، وتنبههم إلى الحيلولة دون سكن الطلاب من الجنسية الواحدة بالسكن في الغرفة نفسها؛ كي يضطر الطالب إلى التحدث بالعربية داخل السكن.
- 6 - الاهتمام باختيار الشريك اللغوي لكل طالب أجنبي، وتفعيل دوره؛ للتعويض عن النقص الحاصل في بعض فرص التواصل اللغوي.
- 7 - وأخيراً، يحرص المعلمون، وإدارات المعاهد على فرض اللغة العربية في الفصول، بل في المعاهد والمراكز؛ وهي طريقة يأخذ بها بعض المراكز، ومنها معهد فجر لتعليم العربية في مصر، ومعهد الراية في إندونيسيا.
- 8 - تشجيع الطلاب على استماع / مشاهدة مقاطع مناسبة من اللغة العربية الفصيحة؛ بمساعدة من المعلمين.

المراجع:

- الإدريسي، أحمد. (2017). مكانة اللغة العربية ومميزاتها. منار الإسلام للأبحاث والدراسات. <https://2u.pw/R66pF0rQ>.
- حسن، حمدي إبراهيم. (2011). رؤية حول مفهوم التواصل اللغوي، مجلة كلية اللغات والترجمة، (1)، 2-21.
- طعيمة، رشدي أحمد. (2004). المهارات اللغوية (ط.1). دار الفكر العربي.
- طعيمة، رشدي أحمد. (2006). تعليم اللغة اتصالياً بين المناهج والاستراتيجيات (ط.1). المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
- المختار، السر الشيخ أحمد. (2020). ظاهرة ضعف التلاميذ في التعبير الشفهي والتحريري وإمكانية علاجها باستخدام الوسائط التعليمية السمعية. المجلة العربية للدراسات اللغوية، (47)، 179-198.
- السحيباني، صالح بن حمد. (2024). اللغة العربية في منظمة التعاون الإسلامي (ط.1). مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية.
- قاسم، عبد الحكيم. (2013 نوفمبر 6)، أثر تطبيق التعليم المدمج في تعلّم العربية للناطقين بغيرها، جامعة ديكن أنموذجا، صحيفة اللغة العربية، https://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=328.
- الطبي، عبدالله. (2021). الكفاءات التواصلية للمدرسين وأهميتها في التعليم: المدرسة الابتدائية نموذجا [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة العقيد أحمد دراية- أدرار.



- العصيلي، عبدالعزيز بن إبراهيم. (1422). *أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (ط.1)*. جامعة أم القرى.
- الشريفي، عيسى. (1997). السمات الاتصالية لنشاط المناظرة ودورها في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، 5(59)، 150-169.
- الفرا، غنى. (2021). مقرر مهارات التواصل الصيدلاني، جامعة حماه، كلية الصيدلة.
- العليمات، فاطمة. (2009). نحو منهج للتواصل بالعربية الوسطى في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. *المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها*، 7(2)، 127-159.
- الواعر، مازن. (1989). *دراسات لسانية تطبيقية (ط.1)*. دار طلاس للنشر.
- القاسمي، محمد أجمل. (2014). عولمية اللغة العربية وتحدياتها وإنجازاتها. *مجلة الداعي*، 8(8)، 120-134.
- القفعان، توفيق محمد ملح، والفاعوري، عوني صبيحي. (2012). تأثير الأزدواجية اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 39(1)، 1-16.
- الزين، محمود أحمد. (2009). *أهمية اللغة العربية في فهم القرآن والسنة (ط.1)*، دائرة شؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي.
- حسين، مختار الطاهر. (2011). *تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في ضوء المناهج الحديثة (ط.1)*. الدار العالمية للنشر والتوزيع.
- نمر، هادي. (2003). *الكفايات التواصلية والاتصالية (ط.1)*. دار الفكر.
- علي، هداية هداية إبراهيم الشيخ. (2014). المهام اللغوية وإشباع حاجات الاتصال اللغوي لدى متعلمي اللغة العربية من المهويين لغويًا. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 33(33)، 227-309.

Arabic References

- al-Idrīsī, Aḥmad. (2017). *Makānat al-lughah al-'Arabīyah wmmiyāthā*. Manār al-Islām lil-Abḥāth wa-al-Dirāsāt. <https://2u.pw/R66pF0rQ>
- Ḥasan, Ḥamdī Ibrāhīm. (2011). ru'yah ḥawla Mafhūm al-tawāṣul al-lughawī, *Majallat Kulliyat al-lughāt wa-al-Tarjamah*, (1), 2-21.
- Ṭū'aymah, Rushdī Aḥmad. (2004). *al-mahārāt al-lughawīyah* (1st ed.). Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Ṭū'aymah, Rushdī Aḥmad. (2006). *Tā'lim al-lughah atṣālyā bayna al-Manāhij wa-al-istirāṭijiyāt* (1st ed.). al-Munazzamah al-Islāmīyah lil-Tarbiyah wa-al-'Ulūm wa-al-Thaqāfah.
- al-Mukhtār, al-Sirr al-Shaykh Aḥmad. (2020). Zāhirat ḍa'f al-talāmīdh fi al-ta'bir al-shafahī walthryry wa-imkāniyat 'ilājihā bi-istikhdām al-Wasā'it al-tā'limīyah alsmb'sryh. *al-Majallah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt al-lughawīyah*, (47), 179-198.
- al-Suḥaybānī, Ṣāliḥ ibn Ḥamad. (2024). *al-lughah al-'Arabīyah fi Munazzamat al-Ta'āwun al-Islāmī* (1st ed.). Majma' al-Malik Salmān al-'Ālamī lil-lughah al-'Arabīyah.
- Qāsim, 'bdālḥkym. (2013 Nūfimbir 6), *Athar taṭbiq al-Ta'ālim almdmj fi t'illum al-'Arabīyah lil-nāṭiqīn bi-ghayrihā, Jāmī' at dykn anmūdḥajan, Ṣaḥīfat al-lughah al-'Arabīyah*, https://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=328



- al-Tībī, Allāh. (2021). *al-kafā'āt al-tawāṣuliyah llmdrsyn wa-ahammīyatuhā fī al-Ta'lim : al-Madrasah al-ibtidā'iyah namūdhanjan* [Risālat majīstīr għayr manshūrah]. Jāmi'at al-'Aqīd Aḥmad drāyt-Adrār.
- al-'Uṣaylī, 'Abd-al-'Azīz ibn Ibrāhīm. (1422). *Asāsīyāt Ta'lim al-lughah al-'Arabīyah lil-nāṭiqīn bi-lughāt ukhrā* (1st ed.). Jāmi'at Umm al-Qurā.
- Alshrywfy, 'Isā. (1997). al-simāt al-ittiṣāliyah lnshāṭ al-Munāzarah wa-dawruhā fī Ta'lim al-lughah al-'Arabīyah li-ghayr al-nāṭiqīn bi-hā. *al-Majallah al-'Arabīyah lil-'Ulūm al-Insāniyah*, 5(59), 150-169.
- al-Farā, għannā. (2021). *muqarrir mahārāt al-tawāṣul al-sydlāny*, Jāmi'at Ḥamāh, Kulliyat al-ṣaydalāh.
- Al'lymāt, Faṭīmah. (2009). Naḥwa Manhaj lil-tawāṣul bi-al-'Arabīyah al-Wustā fī Ta'lim al-lughah al-'Arabīyah lil-nāṭiqīn bi-ghayrihā. *al-Majallah al-Urdunīyah fī al-lughah al-'Arabīyah wa-ādābihā*, 7(2), 127-159.
- al-Wā'ir, Māzin. (1989). *Dirāsāt lisāniyah taṭbiqīyah* (1st ed.). Dār Ṭalās lil-Nashr.
- al-Qāsimī, Muḥammad Ajmal. (2014). 'wlmyh al-lughah al-'Arabīyah wa-taḥaddiyātuhā wa-injāzātuhā. *Majallat al-Dā'i*, (8), 120-134.
- Alqf'ān, Tawfiq Muḥammad Mallūh, wālfā'wry, 'Awnī Ṣubḥī. (2012). Ta'thir al-Izdiwājiyah al-lughawīyah fī Ta'lim al-lughah al-'Arabīyah lil-nāṭiqīn bi-ghayrihā. *Majallat Dirāsāt al-'Ulūm al-Insāniyah wa-al-ljtimā'iyah*, 39(1), 1-16.
- al-Zayn, Maḥmūd Aḥmad. (2009). *Ahammīyat al-lughah al-'Arabīyah fī fahm al-Qur'ān wa-al-sunnah* (1st ed.), Dā'irat Shu'un al-Islāmiyah wa-al-'amal al-Khayrī bi-Dubayy.
- Ḥusayn, Mukhtār al-Ṭāhir. (2011). *Ta'lim al-lughah al-'Arabīyah li-ghayr al-nāṭiqīn bihā fī ḍaw' al-Manāhij al-ḥadīthah* (1st ed.). al-Dār al-'Ālamīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Nimr, Hādī. (2003). *al-kifāyāt al-tawāṣuliyah wālātṣālyh* (1st ed.). Dār al-Fikr.
- 'Alī, Hidāyat Hidāyat Ibrāhīm al-Shaykh. (2014). al-mahām al-lughawīyah w'shbā' Ḥājāt al-ittiṣāl al-lughawī ladā mt'Imy al-lughah al-'Arabīyah min al-Mawhūbin lghwyan. *Majallat al-'Ulūm al-Insāniyah wa-al-ljtimā'iyah*, (33), 227-309.





Progressive Aspect in Hijazi Arabic

Dr. Abdullah Ibrahim Alsubhi* 

aisubhi@taibahu.edu.sa

Abstract

This paper aims to analyze and compare imperfective forms and implications in Hijazi Arabic, situated in the ongoing grammaticalization process of a progressive aspect marker across Arabic vernaculars. In Modern Standard Arabic, an eventive imperfective verb is ambiguous, as it could be given a progressive or a habitual reading. In the context of /min al-muhtamali ʔan/ “of the likely” however, it can only be given a future shifted reading. In Hijazi Arabic on the other hand, the study findings showed that eventive imperfective verbs are always ambiguous despite the context. With regard to the progressive aspect marker, it was revealed that Hijazi Arabic behaves like other dialects in that a marker has developed out of the active participle of the verb “sit” to indicate a progressive reading. Even though the newly developed marker in Hijazi Arabic does not require an animate subject and appears with verbs having seemingly conflicting meanings (e.g., “sit” used with “swim”), it has not lost its lexical meaning, and a short form has not been developed like in other dialects, such as Maltese and Iraqi Arabic.

Keywords: Arabic, Hijazi, Progressive, Imperfective verb, Perfective verb.

* Assistant Professor, Applied College, Taibah University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Alsubhi, Abdullah Ibrahim. (2024). Progressive Aspect in Hijazi Arabic, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 636-651.

© 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.



صيغة الفعل الدالة على الاستمرار في اللهجة الحجازية

د. عبدالله ابراهيم الصبحي*

aisubhi@taibahu.edu.sa

الملخص:

يهتم هذه البحث بصيغة الفعل المضارع ودلالاته في اللهجة الحجازية في ضوء التغييرات اللغوية في اللهجات العربية. من المعروف مسبقاً أن صيغة الفعل المضارع في اللغة العربية الفصحى يكون دالاً على الاستمرارية أو التكرار والديمومة للفعل وقد يكون دالاً على كلا المعنيين في حال غياب ما يرجح إحدى المعنيين على الآخر. لكن هذه الدلالات ليست مرتبطة بصيغة الفعل لذلك تختفي عندما يتبع الفعل المضارع "من المحتمل أن" ويكون لصيغة الفعل معنى أو قراءة مستقبلية فقط. وكذلك هو الحال بالنسبة للهجات العربية. لكنها طورت أدوات مساعدة تستخدم قبل صيغة الفعل المضارع لترجح الدلالة على الاستمرارية دون غيرها وتحديداً "اسم الفاعل من يقعد - يجلس". لذلك يهدف البحث إلى تحليل صيغة الفعل المضارع ودلالاته في اللهجة الحجازية. وكذلك دراسة ومقارنة حالة الأدوات المساعدة "اسم الفاعل من يقعد - يجلس" التي تطورت لترجیح معنى الاستمرارية أسوة باللهجات الأخرى. تشير نتائج البحث إلى أن معاني الاستمرارية أو التكرار والديمومة لا يمكن أن تنفك عن صيغة الفعل المضارع في اللهجة الحجازية مما يشير إلى اختلافها في هذا عن العربية الفصحى. وتشير كذلك إلى أن اللهجة الحجازية تختلف عن اللهجات الأخرى في حالة هذه الأدوات المساعدة فعلى الرغم من استخدام "اسم الفاعل من يقعد - يجلس" كفعل مساعد قبل الفعل المضارع لترجیح معنى الاستمرارية إلا أن هذا لم يفقد معناها المعجمي ولم تتطور منها صيغة مختصرة كما هو الحال في اللهجة المالطية أو اللهجة العراقية.

الكلمات المفتاحية: العربية، الحجازية، الاستمرارية، الفعل المضارع، الفعل الماضي.

* أستاذ اللسانيات المساعد-الكلية التطبيقية- جامعة طيبة- المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الصبحي، عبدالله ابراهيم. (2024). صيغة الفعل الدالة على الاستمرار في اللهجة الحجازية، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 636-651.

© 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. Introduction

Arabic verb morphology has received little attention in the literature with regard to what temporal or aspectual information each form of the verb provides. Furthermore, the majority of existing research has focused on Modern Standard Arabic, with little research on the regional dialects used in the daily lives of Arabic speakers. These dialects can present interesting linguistic phenomena and do not necessarily follow the standard form. One such phenomenon is the different meanings an imperfective verb form can suggest when adverbs are not used to clarify the intended meaning.

The imperfective is the default form of the verb in Arabic (Aoun et al., 2010; Benmamoun, 2000). This form has an ambiguous meaning, as it can carry a progressive reading (see Example 1a) as well as a habitual reading (see Example 1b), a characteristic that is typical of the imperfective form (Comrie, 1976). However, it has been established that it is not the imperfective verb form that gives rise to such readings in Modern Standard Arabic and in other dialects but rather covert operators or auxiliaries (Hallman, 2015).

Adverbs can help clarify which of the two potential readings of a verb is intended, as presented in Example 2a (showcasing the progressive meaning) and Example 2b (showcasing the habitual meaning).

1. a. ja-drus-u moḥamad-un fi al-maktabat-i
3P.Sg.M-study-Ind Mohammad-Nom in the-library-Gen
"Mohammad is studying/studies in the library." (Modern Standard Arabic)
- b. jə-ḏakir fi al-ʒamʕah
3P.Sg.M-study in the-university
"He is studying/studies in the university." (Hijazi Arabic)
2. a. ja-drus-u moḥamad-un fi al-maktabat-i ʔalʔān
3P.Sg.M-study-Ind Mohammad-Nom in the-library-Gen now
"Mohammad is studying in the library." (Modern Standard Arabic)
- b. ja-drus-u moḥamad-un fi al-maktabat-l kula jawmin
3P.Sg.M-study-Ind Mohammad-Nom in the-library-Gen every day
"Mohammad studies in the library every day." (Modern Standard Arabic)

Recent studies of certain Arabic dialects have revealed an ongoing change in how the progressive aspect is expressed e.g. (Alhailawani & Al-Raba'a, 2024) in Urban Jordanian Arabic, (Sellami, 2022; & Ouali, 2022) in a group of different dialects, including Yemeni Arabic of Wadi Hadhramout, Omani Arabic and Sudanese dialects, among others. As is often the case in language change, this change appears to be gradual, taking shape over the course of multiple steps. As a result, dialects vary in what stage of the change they are currently in. To expand and test the literature, it is useful to discuss these issues using new data from dialects that have



received less scholarly attention. In this context, this paper is an attempt to find answers to these two questions: a) Has Hijazi Arabic developed a context in which the verb “sit” is grammaticalized? b) How can Hijazi Arabic be compared to other Arabic vernaculars with reference to the way progressive aspect is expressed? Thus, the present study aims to extend Hallman’s (2015) analysis of the imperfective to rural Hijazi Arabic, a relatively understudied dialect of Arabic. The study also seeks to show at what stage this dialect is in the ongoing change in the way the progressive aspect is expressed.

The paper is organized into an introduction, two sections and a conclusion. The introductory part introduces the study’s topic, objectives and questions. The first section gives a brief overview of the literature with regard to the imperfective verb form as well as the development of a progressive aspect marker across different dialects of Arabic. The second section presents background information on Hijazi Arabic, extends the analysis of the imperfective verb form to Hijazi Arabic and discusses where this dialect is in terms of developing a progressive aspect marker. The conclusion summarizes the key findings and suggestions for future research.

2. Literature Review

The Imperfective Form of a Verb

The notion of imperfective form of a verb has attracted growing attention among research scholars, with variant perspectives over the years. Comrie (1976) defined the imperfective cross-linguistically as the verb form that gives rise to progressive or habitual aspects when the verb is underlyingly eventive. In Arabic linguistics research, the form shown in Example 3 below is assumed to be in the imperfective since it meets Comrie’s (1976) definition.

- | | | | | |
|----|--|------|----|-------------|
| 3. | ja-drus | zajd | fi | al-maktaba |
| | 3P.Sg.M-study | Zayd | in | the-library |
| | “Zayd is studying/studies in the library.” (Ouali, 2018) | | | |

It is observed that Example 3 above is ambiguous because it gives rise to two possible readings. In the first, Zayd is studying right now in the library (the progressive meaning), while in the second, Zayd has a habit of studying in the library but is not necessarily doing so at the moment. However, Hallman (2015) claimed that such a form has a broader meaning than what is generally associated with the imperfective and is typically reserved for the infinitive. Thus, he argued that this form might not be what it appears to be.

To clarify the broader implications associated with the imperfective, Hallman (2015) sees that if this verb form is imperfective, eventive verbs in the imperfective should never be devoid of progressive or habitual readings. However, if such readings are not due to verbal morphology of the so-called imperfective form but rather to covert operators, that form is expected to be found in contexts where the progressive and habitual



readings are not available. Hallman (2015) claimed that if the latter scenario turns out to be true, the form that has been treated as imperfective is clearly the basic form. To validate this hypothesis, it is necessary to find a context in which an eventive verb in the imperfective does not give rise to the progressive or habitual readings. The only context in which such readings can be manipulated in Arabic is in modal contexts, specifically after /min l-muhtamali ʔan/ “of the likely.” Examples 4 and 5 below illustrate stative and eventive verbs in the imperfective form.

4. a. wa-ʔadaf-at ʔanna as-sayyar-at-i allāti min al-muhtamal-i ʔan
and-add.Perf-F that the-car-F.Pl-Acc which of the-likely-Gen that
ta-kun-a mutaʔaʔir-at-an hiya min mudll-i 2011
F-be.Impf-Sub effected-F-Acc they of model-Gen 2011
“And she added that the cars that are likely to be affected [by previously mentioned mechanical problems] are 2011 model cars.”

(Hallman, 2015, p. 111)

- b. min al-muhtamal-i ʔan ta-kun-a at-tasrih-at-u
of the-likely-Gen that F-be.Impf-Sub the-statement-F.Pl-Nom
al-yamaniyy-at-u ar-rasmiyy-at-u as-salbiyy-at-u la-ha
the-Yemeni-F-Nom the-official-F-Nom the-negative-F-Nom to-them
sad-an ʔizdbiyy-un fi daxil-l al-yaman-i
repercussion-Nom positive-Nom in interior-Gen the-Yemen-Gen
“The negative official Yemeni statements are likely to have positive repercussions inside Yemen.” (Hallman, 2015, p. 114)

5. a. min al-muhtamal-i ʔan ya-qum-a al-ʔamlr-u
of the-likely-Gen that 0-undertake.Impf-Sub the-prince-Nom
nayif bin abdu l-aziz bi-ziyar-at-in qarb-at-in li-al-yaman-i
Nayif bin Abdulaziz in-visit-F-Gen soon-F-Gen to-the-Yemen-Gen
“Prince Nayif bin Abdulaziz is likely to undertake a visit to Yemen soon.”

(Hallman, 2015, p. 115)

- b. min al-muhtamal-i ʔan ta-kun-a ʔaslih-at-un
of the-likely-Gen that F-be.Impf-Sub weapons-F-Nom
ta-sil-u min as-sudan-i ʔila qitaʔ-i gazz-at-a.
F-arrive.Impf-Ind from the-Sudan-Gen to strip-Gen Gaza-F-Gen
“Weapons are likely to be arriving from Sudan to the Gaza Strip.”

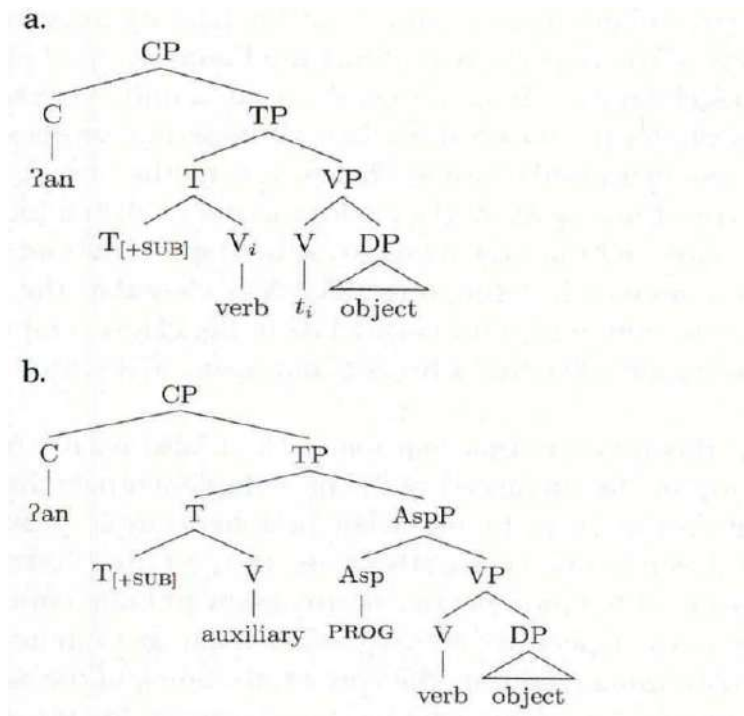


(Hallman, 2015, p. 117)

The sentences in Example 4 above show that with a stative verb in the imperfective form, a simultaneous epistemic (see Example 4a) and a future shifted interpretation (see Example 4b) are available. On the other hand, only a future shifted interpretation exists only with eventive verbs as in Example 5a. Hallman (2015) provided these examples to undermine the view that imperfective morphology is stativizing and to support the view that imperfective is the basic form of the verb in Arabic.

Structurally, these facts were accounted for by assuming that in the context of [ʔan], there is no AspP intervening between the verb and T to which the verb must raise to acquire subjunctive morphology, hence the structure seen in Example 6a (Hallman, 2015). A progressive reading in the context of [ʔan] is possible only with overt auxiliary support, as presented in Example 5b, since it licenses an AspP that blocks V to T movement. The auxiliary then hosts the subjunctive feature, while the main verb has indicative morphology, hence the structure seen in Example 6b. The next section discusses the development of a progressive aspect marker in dialects of Arabic.

6.



(Hallman, 2015, p. 118)



Progressive Aspect Marker

In consideration of existing literature over the past few years, it is observed that certain dialects of Arabic have developed a way to disambiguate the two potential readings of the imperfective highlighted in Example 3 and repeated in Example 7.

7. a. ja-drus zajd fi al-maktaba
3P.Sg.M-study Zayd in the-library
"Zayd is studying/studies in the library." (Ouali, 2018)

This topic has been discussed in detail in previous studies (e.g., Al Aloula, 2021; Camilleri & Sadler, 2019; Caubet, 1991; Ouali, 2022). The goal here is to briefly discuss the newly developed progressive marker in terms of its source, interaction with the rest of the clause, and the meaning entailed when it is used in order to have a reference point when the same facts are discussed in Hijazi Arabic.

The claim that Arabic copula clauses in the present tense show zero copula undermines what is observed in several Arabic dialects (Camilleri & Sadler, 2019). Research showed that a number of Arabic dialects have developed a copula out of the active participle of the posture verb with a lexical meaning of "sit" /ga:ʕid, ʒa:lɔs/, such as in Moroccan Arabic (see Heath, 2002) and Emirati Arabic (see Jarad, 2015). The present study, however, is limited to /ga:ʕid, ʒa:lɔs/, owing to the widespread use of these forms and that such forms are common in Hijazi Arabic. The sub examples given in Example 8 illustrate the perfective and the imperfective verb forms that the progressive marker is derived from in Modern Standard Arabic.

8. a. ʒalasa muḥamadun fi al-ʕurf-ah
3P.Sg.M.sit.Perf mohammed in the-room-F.Sg
"Mohammed sat in the room."
b. qaʕada muḥamadun fi al-ʕurf-ah
3P.Sg.M.sit.Perf mohammed in the-room-F.Sg
"Mohammed sat in the room."
c. ja-ʒlisu muḥamadun fi al-ʕurf-ah
3P.Sg.M-sit.Impf mohammed in the-room-F.Sg
"He is sitting/sits in the room."
d. ja-qʕudu muḥamadun fi al-ʕurf-ah
3P.Sg.M-sit.Impf mohammed in the-room-F.Sg
"He is sitting/sits in the room."

The lexical meaning of the verbs "sit" and "stay" /ʒalasa, qaʕada, jaʒlisu, jaqʕudu/ are still preserved in all Arabic dialects when the verb is used in the perfective or imperfective form. However, the situation is not



uniform when such verbs are in the active participle. Such variability is normal given the fact that the dialects discussed here are spread across a geographically large area and interact with different languages. However, this does not change the fact that they are all in the process of developing a progressive marker.

To elucidate the concept of active participle grammaticalization further, Camilleri and Sadler (2017) discussed several pieces of evidence that show that the active participle is being grammaticalized as a progressive marker across different dialects of Arabic. These are related to the use of the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʕa:ləs/ with verbs that would seem to have an incompatible meaning (e.g., the word for “sit” used with the word for “swim”), loss of agreement, interaction with negation, and loss of lexical meaning. However, it is important to note here that Arabic dialects vary in terms of the degree to which these phenomena occur. Some varieties, such as Maltese Arabic, show all of them while others just show only some of them. The rest of this section discusses each of these phenomena in turn.

Example 9a (taken from Hijazi Arabic) and Example 9b (taken from Emirati Arabic) illustrate the occurrence of the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʕa:ləs/ with other lexical verbs that involve seemingly conflicting meanings.

9. a. ʕalis ji-sbaħ
sit.Act.Ptcp.Sg.M 3P-swim.Impv
“He is swimming.”
- b. jalis ji-bni ʕmara
sit.Act.Ptcp.Sg.M 3P.Sg.M-build.Impf building
“He is building a building.” (Camilleri & Sadler, 2017, p. 171)

Another piece of evidence for grammaticalization is that the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʕa:ləs/ no longer requires an animate subject, a step that is often taken prior to the emergence of a word as an auxiliary (Camilleri & Sadler, 2019). This is found in many dialects, such as Libyan Arabic, as shown in Example 10.

10. al-malabes gaʕad-a ta-nʕif
the-clothes sit.Act.Ptcp-Sg.F 3P.Sg.F-dry.Impv
“The clothes are drying.” (Camilleri & Sadler, 2017, p. 172)

Additionally, as with other language changes, traces of the previous stage of a change can persist. In the case at hand, even though the active participle is reanalyzed as an auxiliary in some dialects, the negation used with it is still the one typically used for non-finite predicates, as shown in Example 11, taken from Kuwaiti Arabic. However, in other dialects, reanalysis of the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʕa:ləs/ as an auxiliary is



accompanied by a syntactic reanalysis resulting in the use of a negation strategy of finite predicates, as shown in Example 12, taken from Baghdadi Arabic (Camilleri & Sadler, 2017).

11. mu gaʕid gayim
Neg sit.Act.Ptcp.Sg.M stand.Act.Ptcp.Sg.M
"He is not sitting, but standing."
12. ʔiskut ma-da-s-suf ig-gahil
be.quiet.Impf.2P.Sg Neg-Prog-2P.Sg-see.Impf the-child
nayim
sleep.Act.Ptcp.Sg.M
"Quiet! Aren't you seeing that the child is sleeping!"

(Camilleri & Sadler, 2017, p. 174)

In Maltese, Chadian, and Libyan Arabic, which are ahead of every other dialect in terms of this grammaticalization process, the active participle form of "sit" has completely lost its lexical meaning, as presented in Example 13a (taken from Maltese Arabic), Example 13b (taken from Chadian Arabic), and 13c (taken from Libyan Arabic) (Camilleri & Sadler, 2019).

13. a. Il-vapur qieghed il-port.
the-ship.Sg.M be.Sg.M the-port
"The ship is in the harbour." (Camilleri & Sadler, 2019, p. 9)
- b. al-ʔutel gaʕid ʔarib
the-hotel.Sg.M be.Act.Ptcp.Sg.M West
"The hotel is towards the West." (Camilleri & Sadler, 2019, p. 16)
- c. müš läzəm n-ži ʔudwa ʔlë-xāṭer hūwa müš
Neg must 1P-come.Impf.Sg tomorrow because he Neg
gaʕəd
stay.Act.Ptcp.Sg.M
"I don't have to come tomorrow because he will not be (there)!"

(Camilleri & Sadler, 2019, p. 13)

In contrast, Levantine and Gulf varieties of Arabic, among others, still preserve the lexical meaning of the active participle form of "sit," as shown in Example 14a (taken from Palestinian Arabic) and Example 14b (taken from Qatari Arabic).

14. a. in-niswān kāʕd-at barra
the-woman.Pl sit.Act.Ptcp-Pl.F outside



“The women are sitting outside.” / “The women are outside.” (Camilleri & Sadler, 2019, p. 18)

b. al-marra	ti-y	ʕinda-na	niswān
the-woman	3P.Sg.F-come.Impf	with-1P.Pl.Gen	women
gāʕid-īn	hīnī		
sit.Act.Ptcp-Pl	here		

“The woman comes to us, the women are sitting here.” (Camilleri & Sadler, 2019, p. 18)

In the above literature review, it was revealed that even though the imperfective verb form is assumed to entail two different readings (i.e., progressive and habitual), such readings do not arise due to the form itself but rather to covert operators, as these readings disappear in the modal context /min l-muhtamali ʔan/ “of the likely.” (Hallman, 2015). When both readings are available, contextual information helps with determining the intended meaning. However, dialects have developed a progressive auxiliary marker out of the verb “sit” in the active participle form. While certain dialects are well documented in terms of this progressive marker development (e.g., Maltese, Libyan, Chadian, Moroccan, and Iraqi Arabic), others remain understudied in this area, if they are studied at all.

The next section turns to the imperfective verb form and progressive marker in Hijazi Arabic with a comprehensive analysis of their status in order to situate the dialect among the previously discussed dialects regarding this change.

3. Hijazi Arabic

3.1 Imperfective Verb Form in Hijazi Arabic

Hijazi Arabic is a dialect of Arabic spoken in western Saudi Arabia and has two varieties that are drastically different. Urban Hijazi Arabic is spoken mainly in the western cities, while the rural variety is spoken in rural villages. The data presented below were drawn from rural Hijazi Arabic. The eventive imperfective form in Hijazi Arabic is demonstrated in Example 15.

15. jə-ðakir	fi	al-ʕamʕah
3P.Sg.M-study	in	the-university
“He is studying/studies in the university.”		

The Hijazi Arabic imperfective is quite similar to Modern Standard Arabic with changes in the vowel melody of some verbs. The form in Example 15 gives rise to two readings typical of the imperfective, namely the progressive and the habitual. Using such forms in modal contexts with stative verbs gives rise to a simultaneous epistemic and future shifted reading, as shown in Example 16.

16. a. ʔihtimal	jə-ʕarif	al-ʕawab
likely	3P.Sg.M-know.Impf	the-answer



"It is likely that he knows the answer."

- b. ?iħtimal ?inno jə-ʕarif al-ʒawab
likely Comp 3P.Sg.M-know.Impf the-answer

"It is likely that he knows the answer."

The sentences in Example 16 give rise to two interpretations, depending on the context. They could mean that he knows the answer right now or that he will know it if asked in the future. These interpretations are expected with stative verbs. In contrast to Modern Standard Arabic, Hijazi Arabic eventive verbs in the imperfective imply both progressive and future shifted interpretations, as shown in Example 17.

17. a. ?iħtimal jə-sʕalliħ as-sajarah
likely 3P.Sg.M-fix.Impf the-car
"It is likely that he is fixing/will fix the car."
- b. ?iħtimal ?inno j-sʕalliħ as-sajarah
likely Comp 3P.Sg.M-fix.Impf the-car
"It is likely that he is fixing/will fix the car."
- c. ?iħtimal ja-lʕab kurah
likely 3P.Sg.M-play.Impf soccer
"It is likely that he is playing/will play soccer."
- d. ?iħtimal ?inno ja-lʕab kurah
likely Comp 3P.Sg.M-play.Impf soccer
"It is likely that he is playing/will play soccer."
- e. ?iħtimal jə-ðakir fi al-ʒamʕah
likely 3P.Sg.M-study in the-university
"Zayd is studying/will study in the university."

These facts at first seem to challenge Hallman's (2015) view, at least in Hijazi Arabic. However, Hallman conditioned the imperfective form to be in a non-finite clause so as to be without the progressive or the habitual reading, which in Modern Standard Arabic follows /min l-muħtamali ?an/ rather than /min l-muħtamali ?anna/, embedding a finite clause; thus, a progressive reading emerges in such finite clauses. It becomes evident that in all of the sentences in Example 17, a finite clause follows the modal (Alharbi, 2017; Hallman, 2015; Soltan, 2007; Mohammad, 2000), resulting in a progressive reading.

Therefore, an alternative context needs to be used when examining these dialects in which such readings are disentangled from the imperfective form. The findings could then show that such readings are not because of imperfective morphology but rather are due to covert operators and that the imperfective is



actually the basic form of the verb. This paper assumes that dialects in this issue necessarily follow Modern Standard Arabic in that the so-called imperfective form is the basic form and can be found without the progressive or habitual readings since they are not indicated by the morphology of the form.

3.2 Progressive Marker in Hijazi Arabic

As was shown in the literature reviewed above, an ongoing change in various Arabic dialects is the introduction of an auxiliary to indicate that a verb should be read as progressive. Following this trend, rural Hijazi Arabic speakers use the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʒa:ləs/ as an overt progressive marker before the imperfective verb (as in Example 18a), an optional auxiliary before the progressive marker (as in Example 18b), or an auxiliary without the progressive marker (as in Example 18c).

18. a. ʔihtimal ʔinno qaʕid jə-ðakir fi al-ʒamiʕah
likely Comp Prog 3P.Sg.M-study in the-university
“It is likely that he is studying at the university.”
- b. ʔihtimal ʔinno jkun qaʕid ja-lʕab kurah
likely Comp be Prog 3P.Sg.M-play soccer
“It is likely that he is playing soccer.”
- c. ʔihtimal ʔinno jkun ja-lʕab kurah
likely Comp be 3P.Sg.M-play soccer
“It is likely that he is playing soccer.”

As illustrated by these examples, the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʒa:ləs/ is widely used as a progressive marker. This contrasts with urban Hijazi Arabic, see (Almalki, 2020) for a full description of the dialect. This dialect uses bi- to indicate a progressive reading, as presented in Example 19. Therefore, the aim of this study was to identify how this clarification is made in rural Hijazi Arabic when compared to other dialects. Similar to other dialects, the active participle of “sit” /ga:ʕid, ʒa:ləs/ is found preceding other main verbs that show incompatible physical disposition, as presented in Example 20 below.

19. Sami biyiʕri daʕeen
Sami Prog.3P.Sg.M.run.Impf right.now
“Sami is running right now.” (Abusulaiman, 2019, p. 11)
20. a. qaʕid janguz
Prog.M jump
“He is jumping.”
- b. ʒa:ləs jasbaħ
Prog.M swim



"He is swimming." (Al Zahrani, 2015, p. 58)

c. qaʕid jaʕri

Prog.M run

"He is running."

As for agreement, the active participle of "sit" /ga:ʕid, ʕa:lʕs/ still shows full concord with the subject but does not require an animate subject, as it can be used with non-animate subjects, as shown in Example 21 and Example 22, respectively.

21. a. qaʕid-in jadrus-un

Prog.M/F.Pl study.M-Pl

"They are studying."

b. qaʕid-ah tadrus

Prog-F.Sg study.F

"She is studying."

c. qaʕid jadrus

Prog-M.Sg study.M

"He is studying."

22. a. al-kur-ah qaʕid-ah tnasim

the-ball-F Prog-F inflate.F

"The ball is inflating."

b. al-bajit qaʕid jtʕih

the-house.Sg Prog.M fall.M

"The house is falling."

In terms of negation, Hijazi Arabic dialect shows a persistent use of the negation form appropriate for non-finite predicates despite the fact that the active participle of "sit" /ga:ʕid, ʕa:lʕs/ is reanalyzed as a progressive verbal element. Example 23 presents multiple sentences in which the negation marker "mu" — which is typically used with nouns or adjectives — precedes the progressive auxiliary under discussion. On the other hand, the negative marker that precedes the verb is provided in Example 24.

23. a. mu qaʕid jaktub

Neg Prog.M write.Impf

"He is not writing."

b. mu qaʕid-ah trud ʕalia

Neg Prog-F answer.Impf.F me



“She is not answering me.”

24. a. ma jalʃb-un kur-ah
 Neg play-Pl.M ball-F

“They do not play soccer.”

- d. ma jafhum-un ʔa-ddars
 Neg understand-Pl.M lesson-F

“They do not understand the lesson.”

In some dialects, the active participle form of “sit” /ga:ʔid, ʒa:ləs/ has lost its lexical meaning. That is not the case in Hijazi Arabic, however, for it still preserves its lexical meaning, as demonstrated in Example 25.

25. a. ʔana qaʔid mani wagəʔ
 I sit.Act.Ptcp Neg stand.Act.Ptcp

“I am sitting, not standing.”

- b. qaʔid ʔala al-kursi
 sit. Act.Ptcp on the-chair.Sg

“I am sitting on the chair.”

One aspect pertinent to the progressive marker under investigation has not been addressed so far. Many spoken Arabic dialects have a full form and a reduced form of the active participle of “sit” /ga:ʔid, ʒa:ləs/ or other verbs used for the same purpose, as shown in Example 26a (taken from Najafi Arabic in Iraq) and Example 26b (taken from Baghdadi Arabic). Ouali (2022) offered a representative list of full and short forms across Arabic dialects. However, Hijazi Arabic has not developed a reduced form yet.

26. a. ʔəl-tʃalIb ga-j-drus bI-ʔəl-məktəbəh
 the-student.3P.Sg.M Prog-3P.M.study.Sg-Impf in-the-library

“The student is studying in the library.” (Albuarabi, 2021, p. 6)

- b. ʔəl-tʃalIb da-j-drus bI-ʔəl-məktəbəh
 the-student-3P.Sg.M Prog-3P.M.study.Sg-Impf in-the-library

“The student is studying in the library.” (Albuarabi, 2021, p. 6)

Based on the discussion of Hijazi Arabic above, it can be safely assumed that it is at the initial stages of this change. It is true that a progressive marker has already been put into use, but it has not yet been treated as a verbal element signaling negation. The active participle has not yet lost its lexical meaning, and no reduced form of the active participle has appeared yet. However, if this trend continues, one can assume that Hijazi Arabic will ultimately lose the lexical meaning of the active participle of “sit” /ga:ʔid, ʒa:ləs/ and develop a reduced form similar to other dialects that are ahead in this change.



4. Conclusion

This paper examined the imperfective form of verbs in Hijazi Arabic. Hallman (2015) argued that the Modern Standard Arabic verb form labeled “imperfective” is not quite the imperfective but rather the basic form of the verb, similar to English infinitives. The readings typical of the imperfective associated with this form in Arabic are not attributed to morphology but rather covert semantic operators. Modal contexts show that such readings do not show up even when eventive verbs are used. An overt auxiliary is necessary for the progressive reading to show up in modal contexts. Similar findings are applicable to Hijazi Arabic, except that the progressive reading with eventive verbs in the imperfective form is found in modal contexts and is thus context dependent. It is not completely blocked as in Modern Standard Arabic. To disambiguate the situation in favor of the progressive reading, an overt progressive marker has developed out of the verb “sit” in the active participle form. Such facts show the need to develop diagnostics that work at the dialectal level, preceded by a thorough investigation of Hijazi Arabic morphosyntax. The paper also compared the status of this newly developed progressive marker across Arabic dialects. Variations are attested among dialects with regard to the progressive marker’s form, interaction with negation, maintenance of the lexical meaning of the verb it was developed from, and its requirement for an animate subject.

References

- Abusulaiman, J. (2019). *Modality in Makkan Arabic: The interaction between modals and aspect* [Doctoral dissertation, University of Ottawa]. <http://dx.doi.org/10.20381/ruor-24169>
- Al Aloula, M. (2021). *The emergence of a progressive aspect in Najdi Arabic* [Doctoral dissertation, George Mason University]. <https://hdl.handle.net/1920/12619>
- Al Zahrani, M. (2015). Aktionsarten: Projection and subcategorization. *The International Journal of Arabic Linguistics*, 2(1), 46–69.
- Albuarabi, S. (2021). *The syntax of negation in Iraqi Arabic* [Doctoral Dissertation, University of Wisconsin-Milwaukee]. <http://digital.library.wisc.edu/1793/87761>
- Alhailawani, M., & Al-Raba’a, B. I. M. (2024). Flavors of progression in urban Jordanian Arabic. *WORD*, 70(1), 1–21.
- Alharbi, B. Y. (2017). *The syntax of copular clauses in Arabic* [Doctoral dissertation, University of Wisconsin-Milwaukee]. <http://digital.library.wisc.edu/1793/86583>
- Almalky, A. (2021). *The Active Participle in Hijazi Arabic: An LFG Perspective* (Doctoral dissertation, University of Essex).
- Aoun, J., Benmamoun, E., & Choueiri, L. (2010). *The syntax of Arabic*. Cambridge University Press.




- Benmamoun, E. (2000). *The feature structure of functional categories: A comparative study of Arabic dialects*. Oxford University Press.
- Camilleri, M., & Sadler, L. (2017). Posture verbs and aspect: A view from vernacular Arabic. In M. Butt & T. Holloway King (Eds.), *Proceedings of LFG17* (pp. 167–187). CSLI Publications.
- Camilleri, M., & Sadler, L. (2019). The grammaticalisation of a copula in vernacular Arabic. *Glossa*, 4(1), 1–33.
- Caubet, D. (1991). The active participle as a means to renew the aspectual system: A comparative study in several dialects of Arabic. In Alan S. Kaye (Ed.), *Semitic studies* (pp. 207–224). Otto Harrassowitz.
- Comrie, B. (1976). *Aspect: An introduction to the study of verbal aspect and related problems* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Hallman, P. (2015). The Arabic imperfective. *Brill's Journal of Afroasiatic Languages and Linguistics*, 7(1), 103–131.
- Heath, J. (2002). *Jewish and Muslim dialects of Moroccan Arabic*. Routledge Curzon.
- Jarad, N. I. (2015). From bodily posture to progressive aspect marker. *Lingua Posnaniensis*, 57(1), 89–111. <https://doi.org/10.1515/linpo-2015-0005>
- Mohammad, M. (2000). *Word order, agreement and pronominalization in Standard and Palestinian Arabic*. John Benjamins.
- Ouali, H. (2018). The syntax of tense in Arabic. In E. Benmamoun & R. Bassiouney (Eds.), *The Routledge handbook of Arabic linguistics* (pp. 89–104). Routledge.
- Ouali, H. (2022). The imperfective verb and the progressive aspect in Arabic. In A. Ali & A. Hachimi (Eds.), *Perspectives on Arabic linguistics XXXIII* (pp. 121–146). John Benjamins.
- Sellami, Z. (2022). The typology of progressive constructions in Arabic dialects. *STUF-Language Typology and Universals*, 75(4), 555–582.
- Soltan, U. (2007). *On formal feature licensing in minimalism: Aspects of Standard Arabic morphosyntax* [Doctoral dissertation, University of Maryland]. <http://hdl.handle.net/1903/7581>





Developing Translation and Interpretation Skills: An Analysis of Students' Linguistic Needs

Dr. Omer Elsheikh Hago Elmahdi * 

Ohago65@gmail.com

Dr. Hanan Mahgoub Hamed Mohamad**

hm.mohammed@ut.edu.sa

Abstract

This study aimed to investigate the views of final year students of Department Languages and Translation at Taibah University regarding the skills required for professional success through the needs analysis approach. This study investigated the perspectives of 100 final year translation and interpretation students at Taibah University in Saudi Arabia regarding the professional competencies needed for career success. A 21-item Likert-scale needs analysis questionnaire captured students' views. The results showed that students showed high agreement on the skill importance (M=4.55). The results showed that students at high level considered the sufficiently of current translation approach (M=3.72). Students also highly agreed on the existed substantial barriers with 3.78. Finally, students reported with very high rate (4.2) about the necessity of making changing in the curriculum practices. The study recommends aligning efforts with competency priorities reported by students promises continuously optimized outcomes. Recurring assessment input as stakeholders informs responsive planning per evolving needs amidst global demands. This methodology elevates student perspectives to guide curriculum improvements towards employer-relevant skill-building.

Keywords: Curriculum development, Interpreting skills, Needs analysis, Student perspectives, Translation skills.

* Professor of Linguistics, Department of Languages and Translation, College of Arts and Humanities, Taibah University, Saudi Arabia. Seconded from the Open University of Sudan.

** Assistant Professor of Translation, Department of Languages and Translation, University of Tabuk, Saudi Arabia.

Cite this article as: Elmahdi, Omer Elsheikh Hago & Mohamad, Hanan Mahgoub Hamed. (2024). Developing Translation and Interpretation Skills: An Analysis of Students' Linguistic Needs, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 652 -671.

© 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.



تطوير مهارات الترجمة التحريرية والشفهية: تحليل الاحتياجات اللغوية للطلاب

د. حنان محجوب حمد محمد**

hm.mohammed@ut.edu.sa

د. عمر الشيخ هجو المهدي*

Ohago65@gmail.com

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى استقصاء آراء طلاب السنة النهائية بقسم اللغات والترجمة بجامعة طيبة فيما يتعلق بالمهارات المطلوبة للنجاح المهني من خلال منهج تحليل الاحتياجات. بحثت هذه الدراسة في وجهات نظر 100 طالب في السنة النهائية في قسم اللغات والترجمة بجامعة طيبة في المملكة العربية السعودية فيما يتعلق بالكفايات المهنية اللازمة للنجاح المهني. استطلع استبيان تحليل الاحتياجات على مقياس ليكرت المكون من 21 بنداً آراء الطلاب. أوضحت النتائج أن الطلاب أظهروا اتفاقاً عالياً على أهمية المهارة بمتوسط بلغ 4.55. وأظهرت النتائج أن الطلاب اعتبروا أن منهج الترجمة الحالي كافٍ بمتوسط بلغ 3.72. كما وافق الطلاب بشدة على وجود عوائق بنسبة 3.78. وأخيراً، أفاد الطلاب بنسبة عالية جداً (4.2) عن ضرورة إجراء تغيير في المناهج الدراسية لقسم الترجمة. واقترحت الدراسة على أهمية مواصلة الجهود مع أولويات الكفاءة التي أبلغ عنها الطلاب يعد بنتائج محسنة باستمرار. إن مدخلات التقييم المتكررة كأصحاب مصلحة تفيد التخطيط المستجيب للاحتياجات المتطورة وسط المطالب العالمية. تعمل هذه المنهجية على رفع وجهات نظر الطلاب لتوجيه تحسينات المناهج نحو بناء المهارات ذات الصلة بأصحاب العمل.

كلمات مفتاحية: تحليل الاحتياجات، مهارات الترجمة التحريرية والشفهية، وجهات نظر الطلاب،

تطوير المناهج.

* أستاذ اللغويات - قسم اللغات والترجمة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة، المملكة العربية السعودية. منتدب من جامعة السودان المفتوحة - السودان.

** أستاذ الترجمة المساعد - قسم اللغات والترجمة - جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المهدي، عمر الشيخ هجو، ومحمد، حنان محجوب حمد. (2024). تطوير مهارات الترجمة التحريرية والشفهية: تحليل الاحتياجات اللغوية للطلاب، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 6(4): 652-671.

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



Introduction

Needs analysis is widely utilized in education as a methodology to systematically determine students' learning priorities and competency gaps to inform curriculum planning and design (Dick, W., Carey, L., & Carey, J. O. (2005). By directly capturing learners' perspectives on the knowledge and abilities viewed as most essential for their goals, needs analyses enable tailoring of instructional approaches (Bransford, Brown, & Cocking, 2000). This learner-centric process facilitates precise targeting of teaching, activities, and assessments to the skills students themselves identify as high-impact needs to be addressed (Bransford, Brown, & Cocking, 2000).

In translator and interpreter training, understanding student-perceived needs is particularly vital given stringent industry demands and ever-evolving multilingual workplace proficiencies (Alhuzimi, 2021). However, questions persist over alignment of current Saudi curriculum models with competencies students view as priorities. Little research has directly focused on eliciting students' own stated requirements regarding the translation and interpretation abilities considered crucial for employability and career success (Alyami, 2022).

This study accordingly employs a needs analysis methodology centered on capturing final year translation and interpretation students' perspectives at Taibah University. The analysis aims to determine competency priorities, evaluate sufficiency of existing instructional approaches, identify constraints, and elicit recommendations to inform responsive capacity building aligned with learner needs. Findings can guide continuous optimization of outcomes through recurring assessment input. Overall, centering development pathways on understanding evolving student priorities promises enhanced preparedness per national knowledge economy objectives.

As Saudi Arabia pursues a knowledge economy under Vision 2030, translation, interpretation and cross-cultural communication abilities are acknowledged as vital for empowering youth professionally amidst global interconnectedness (Alhuzimi, 2021). However, analyses have revealed potential misalignment between established English curriculum models and the competencies students require for career readiness, without sufficient investigation exploring students' self-defined needs and perspectives on the particular abilities deemed essential for employability and success (Alyami, 2022). This gap in systematically eliciting learner-centered priorities tailored to uncovering student views on required competencies represents missed potential to optimize youth preparedness. Without directly gaining insight into the specific skills students themselves view as most crucial for advancement, curriculum efforts risk inefficient development of mismatched capacities. Accordingly, this study addresses the lack of understanding of students' articulated translation/interpretation priorities by conducting a focused learner needs analysis to establish a direct



baseline perspective that can inform responsive policy and practice improvements per input on needs from students as key stakeholders. Overall, the approach aims to yield actionable data centered on the competencies learners identify as vital for empowering youth within an evolving multilingual landscape.

Research Questions

1. To what extent do students perceive the translation and interpretation skills as vital for professional success in relation to labor market needs?
2. How sufficient do students assess the efforts spent to build the essential capacities through current educational approaches?
3. How sufficient do students assess current educational approaches in building the essential translation and interpretation capacities?
4. To what extent do students recommend changes to improve ability cultivation?

The streamlined objectives and questions focus analysis on the vital subset of skills students see as priorities, gauging how existing efforts measure up in building those capacities and capturing student input on potential improvements for better tuning policy to expressed skill needs.

Literature Review:

As translation and interpretation skills gain increasing global importance (Jiménez-Crespo & Ramírez-Polo, 2021), questions have emerged over the alignment of Saudi curriculum and pedagogy with the competencies students require for employability and professional success (Alhuzimi, 2021). While existing analyses identify general system gaps (Abu-gharah, 2017), there has been insufficient investigation specifically centered on garnering students' own perspectives regarding the translation/interpretation abilities they view as most vital for career readiness and opportunities (Alyami, 2022).

This literature review aims to situate the value of a student needs analysis approach within the context of global skill demands (Scott-Jackson & Michie, 2017) and Saudi ambitions requiring adaptive education strategies (Kingdom of Saudi Arabia, 2016a). It synthesizes relevant research on labor trends (Alhuzimi, 2021), employer priorities (Ayuso et al., 2022), graduate outcomes (Hao & Pym, 2022) and best practices for competency mapping to derive appropriate frameworks suited to the university context. Gaps in understanding students' self-perceived needs are highlighted to build rationale for the study's learner-centric methodology (Alyami, 2022) intended to reveal student priorities. Global case studies (Trawick-Smith, J. (2019) demonstrate how needs analyses in other professional fields promote curriculum responsiveness. Finally, considerations for effectively implementing a linguistically-focused competency needs assessment in the Saudi setting are discussed to guide research design (Alhazmi, A. A. A. (2017).



Understanding Student Needs

While some analyses have identified general gaps between skills needed and current curriculum, there has been insufficient investigation specifically focused on garnering students' own perspectives regarding the precise translation and interpretation competencies they view as vital for career readiness (Alyami, 2022). Students possess unique insights on skill needs, with research showing they value competency-based education, constructive feedback, and instruction aligned with field demands (Park, 2022). However, students often struggle to clearly articulate complex reflections without support, highlighting a need for deeper contextual probing to reveal authentic priorities (Tan, 2021). Individualized analysis further clarifies student differences, with engineering undergraduates evidencing distinct skill gaps from graduates, for example (Wijayanto, 2017). This underscores the utility of personalized needs mapping. Neglecting this learner-centric analysis risks skills mismatches. Students already report perceived gaps between current competencies and target industry requirements in Saudi tourism education (Putri, et al, 2020). A systematic competency needs assessment centered on each student's goals can help detect such alignment issues from their perspective.

Overall, the absence of research directly investigating students' self-perceived translation/interpretation requirements represents a missed opportunity. Implementing structured frameworks eliciting students' authentic priorities can yield actionable data for responsive curriculum planning (Jang, 2023). Careful design considering motivational factors may further illuminate needs (Ryan & Deci, 2020).

The flow first establishes the broader gap in specific understanding of student perspectives on skill needs, despite their unique insights. Challenges for students in articulating complex skill priorities are then acknowledged alongside the value of personalized needs analyses for clarifying differences. Risks of mismatches are highlighted by an example case. Finally, the absence of frameworks eliciting student needs is presented as a missed opportunity, with careful methods promising illuminating data.

Importance of Needs Analysis:

Needs analyses are commonly categorized into three main types in language education: Present Situation Needs regarding learners' current proficiencies; Learning Situation Needs posed by instructional environments; and Target Situation Needs capturing perspectives on real-world professional requirements. This study focuses specifically on Target Situation Needs from nearly-graduated translation and interpretation students, aiming to understand the competencies they view as vital for future career success. Investigating Target Needs places value on learner perspectives, driving responsive planning aligned with industry priorities (Dewi & Qamariah, 2023). Tailoring instruction to student-identified skill gaps also enhances outcomes by addressing capabilities students deem most essential (Sieglová, 2019). Tracking evolving workforce needs



additionally enables continuous improvement (Markaki et al., 2021). Regular student needs assessment further focuses resource allocation on closing current high-impact competency gaps (Cano, et al, 2023).

However, quality implementation requires overcoming participation barriers through inclusive input structures (Jones & Bubb, 2020). Choices in analysis components also matter, whether examining communicative needs (Iizuka, 2019) or gauging technology modality preferences (Sundari, 2022).

The importance of needs analysis in language learning:

Effectively utilizing student perspectives guides not just responsive pedagogy, but wider planning and resourcing. Carefully balancing online and face-to-face instruction requires understanding learner needs to direct infrastructure investments efficiently (Cano, et al, 2023). Needs analysis indicates where existing provisions fall short so budget allocation can target identified gaps.

However, quality implementation requires systematic frameworks capturing authentic needs. Both teacher and student inputs provide crucial context (Sönmez, 2019). According to Long (2005), needs analysis powerfully aligns instructional approaches with learners' own motivations and priorities. In language programs, it further enables strategic resource allocation targeted at addressing authentic student skills gaps revealed through systematic data collection frameworks. Over time, regular needs assessment facilitates both responsive optimization of curricula based on changing learner perspectives, as well as continual long-term enhancement via this recurring insight into evolving competency requirements from students themselves.

Overall, as the present study's linguistic needs analysis is situated within rising global demands for translation/interpretation skills (Jiménez-Crespo & Ramírez-Polo, 2021; Scott-Jackson & Michie, 2017), Long's (2005) emphasis on centering student priorities highlights how this methodology promises responsive planning and sustainable improvement. Alongside mapping workforce trends (Alhuzimi, 2021) and implementation conditions (Alhazmi, A. A. A., 2017), elevating student voices on perceived competency gaps allows customizing efforts for impactful development per individuals' needs (Alyami, 2022). Thereby, it provides a structure to position targeted, adaptable needs analysis techniques as vital for activating youth capabilities amidst interconnectedness (Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030, 2016a).

A Gap in Saudi Arabia's English Curriculum:

Developing translation and interpreting competencies among practitioners is crucial for realizing the goals of Saudi Vision 2030. The plan prioritizes national transformation through global connectivity, integration, and knowledge-sharing (Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030, 2018). The importance of developing translation and interpreting skills cannot be understated in today's globalized world. These abilities are in high demand across many career fields as evidenced by their correlation with positive employment outcomes including higher salaries and job stability (Jiménez-Crespo & Ramírez-Polo, 2021). As the workforce



landscape evolves, the demand for bilingual professionals with translation and interpreting competencies continues rising in sectors such as business, healthcare, education, legal services and diplomacy (Scott-Jackson & Michie, 2017).

Beyond the workplace, such skills also help foster cultural exchange and cooperation. The ability to translate builds understanding between linguistic and cultural divides, while interpreting facilitates intercultural communication (Wimpenny, 2013; Alangari, 2023). Recognizing these benefits, Saudi Arabia's National Transformation Plan aims to empower youth with globally relevant capabilities that promote social integration (Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030, 2016b).

While acknowledging the significance of translation and interpreting skills, research shows the current national English curriculum requires strengthening in sufficiently addressing these competencies (Amin M., & Shabieb A. 2013). An analysis found curriculum standards do not fully cover these skills, and instructors face challenges integrating relevant techniques due to constraints like limited class time (Almalki, 2014, Nasr, 2022). Examinations of learner and teacher perspectives further indicate the development of these skills through existing pedagogical approaches remains inadequate (Ministry of Education, 2019; Almugharbil, 2021).

Students do not feel properly prepared to apply their skills in real-life scenarios due to a lack of practical training opportunities in class (Pham et al., 2022). Likewise, large classes that inhibit one-on-one practice present difficulties for teachers to devote sufficient time to interactive skill-based learning and assessments (Ahmed et al., 2020). While the curriculum recognizes skill importance, its primary focus remains on general English proficiency improvement rather than applying translation methods or interpreting exercises (Ministry of Education, 2017).

Several obstacles inhibit further progress, including resource limitations that reduce expanded hands-on learning potential (Alyami, 2022). Large classes that impede individualized feedback and practice likewise present a challenge (Almugharbil, 2021). Not only do these conditions make time-intensive interactive techniques unfeasible, but students feel autonomous skill practice becomes difficult (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013).

To address current gaps, research indicates interactive methods like role-plays and simulations - when coupled with coaching - improve competencies (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013). Blended and technology-based approaches that facilitate self-paced skills practice outside class also show benefits (Ahmad Abdel-Hafez Mahmoud & Elsayed Hussein NourEldin, 2021). Learner-centered models incorporating scenario-based assignments and multimedia engage students by applying content through hands-on projects (Li et al., 2015). While traditional methods dominate presently, incorporating such techniques could help



maximize limited practice opportunities by leveraging technology and student independence (Ezza & Bakry, 2014). More local study of suitable pedagogical adaptations remains needed, however, to fully address these barriers within the Saudi higher education translation and interpretation training context.

This study specifically focuses on investigating target situation needs - that is, the perspectives of final year translation and interpretation students regarding the essential competencies needed for success in their upcoming professional employment contexts, given their impending graduation. The aim is to capture student views on the key skills gaps that remain to be addressed for effective performance in the multilingual workplace settings they will soon enter. By focusing explicitly on target situation needs, the analysis can yield insights to inform curriculum and instructional planning towards better alignment with student-defined competency priorities for forthcoming real-world demands. The other need types (Present and Learning Needs) fall outside the scope due to the near-term transitional status of participants. However, they present opportunities for future investigation as part of longer-term competency development.

Methods:

Research Design:

The study employs a quantitative cross-sectional survey design using a structured Likert-scale questionnaire instrument. The study was conducted in Spring 2023 at Taibah University in Medina, Saudi Arabia.

Population and Sampling

The target population comprises 890 undergraduate translation and interpretation students aged 20-22 years old enrolled at Taibah University. A stratified random sample of 100 final year students (50 males, 50 females) across various specializations was selected to participate. This ensured fair demographic representation across the population.

Data Collection:

Data was collected through a 21-item Likert-scale questionnaire designed by the researchers based on key competencies identified in the academic literature on translator training. The questionnaire has a 5-point Likert scale with responses ranging from "Strongly Disagree" to "Strongly Agree" for students to indicate their level of agreement. It also incorporates open-ended qualitative questions. The questionnaire contains items measuring four axes related to: skill importance, curriculum sufficiency, obstacles, and suggested improvements. The questionnaire was piloted among 15 students and refined further before full distribution to the sample. Changes were made to improve clarity, conciseness and content validity.

Reliability and Validity:

Piloting yielded a Cronbach's alpha of 0.85 establishing internal reliability. Expert validation also confirmed content validity and alignment of items to measured competencies.

**Table 1.***Reliability Analysis*

Cronbach's Alpha	No. Items
0.85	21

Data Analysis

Quantitative Likert-scale responses were analyzed with descriptive statistics using SPSS. Qualitative data was thematically coded.

Results and Discussions:

This section presents the key findings from the students' needs analysis survey, in relation to the research questions underpinning this study. Tables 2-5 display quantitative and qualitative data captured regarding undergraduate translation and interpretation students' perceptions of the translation and interpreting skills deemed vital for professional success, the sufficiency of current curriculum and pedagogical approaches in building those competencies, obstacles faced in skill development, and recommendations to address gaps. The results are discussed in relation to each research question and supported by references to prior relevant literature.

Research question no. 1: To what extent do students perceive the following translation and interpretation skills as vital for professional success in relation to market needs?

Table 2.*Student responses to statements on the importance of translation and interpretation skills*

Statement	Strongly Disagree	Disagree	Neutral	Agree	Strongly Agree	Mean	SD
Translation skills are important for my career.	2	1	8	28	61	4.56	0.89
These skills will help me communicate effectively across cultures.	1	2	6	39	52	4.63	0.78
Interpreting skills will help me communicate across languages.	1	1	6	45	45	4.58	0.76
These skills complement English proficiency well.	1	2	7	41	49	4.6	0.8
Translation and interpreting skills are important for my career.	3	1	13	26	57	4.39	1.01
Overall						4.55	0.85



In Table 2, the results reveal students strongly recognize the value of advanced translation and interpretation competencies, with the majority 'Agreeing' or 'Strongly Agreeing' across statements. The overall mean was 4.55, specifically, the mean score for the statement "Translation skills are important for my career" was high at 4.56 out of 5, with a low standard deviation of 0.89, indicating consistency in high ratings of importance. Indeed, 89% of participants Agreed or Strongly Agreed with this statement.

Comparably, 91% Agreed/Strongly Agreed these skills enable cross-cultural communication – reflected in the second highest mean score of 4.63 and reasonably low 0.78 standard deviation demonstrating consensus across raters. Linkages between language/interpretation capabilities and English abilities were also Affirmed by 90% ($M=4.60$, $SD=0.80$). However, interpreting skills were viewed as moderately less career-relevant presently; 83% Agreeing to their combined workplace importance, despite 90% Affirming interpreting enables multilingual exchange separately. The interpreting statement mean was lower at 4.39 with higher 1.01 standard deviation, revealing wider variance in ratings. In summary, while all advanced competencies were recognized as highly valuable by most participants, current career conceptions may be more strongly anchored to translation outputs – though the solid 83% Agreement interpreting skills remain vital indicates promising acknowledgment of evolving multilingual demands. Tracking rating distributions highlights the subtly lower means for interpretation despite high general positivity.

However, the student sample unequivocally recognizes the importance of applied translation and interpretation competencies for communication and early career readiness. But priorities appear tilted more heavily towards written translation over oral interpretation roles at this stage. This suggests a need to increase awareness of emerging career pathways leveraging verbal linguistic mediation capabilities. Enhanced orientation on how multidimensional language services connect to workplace needs could further improve perception alignment. This aligns with prior research showing translation and interpreting competencies are in high demand across industries (Jiménez-Crespo & Ramírez-Polo, 2021; Scott-Jackson & Michie, 2017). Similar significance of perceptions has been found in other studies of learner perspectives (Almalki, 2014; Amin M. & Shabieb A., 2013).

The results suggest translation/interpreting skills are seen as highly important for professional success in relation to market needs by the majority of students surveyed, consistent with workforce analyses identifying the skills' correlation with positive employment outcomes (Jiménez-Crespo & Ramírez-Polo, 2021). Limitations include potential response biases since attitudes were self-reported, as acknowledged in self-report-based research (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013). Further research with employers could help validate these self-perceived skill needs against actual demands, as recommended by studies comparing stakeholder perspectives (Ayuso et al., 2022).



In conclusion, the data provides valuable insights into the top priorities students report regarding key competencies for their careers in international communication domains, which aligns with literature establishing this importance (Scott-Jackson & Michie, 2017; Alangari, 2023).

Research Question no. 2: How sufficient do students assess current educational approaches in building the following essential translation and interpretation capacities?

Table 3.

Students' assessment on the sufficiency of current educational approaches

Statement	Extremely insufficient	Insufficient	Neutral	Sufficient	Fully sufficient	Mean	SD
These skills are adequately covered...	5	7	27	39	22	3.89	1.03
I feel prepared to apply skills...	5	13	17	40	25	3.82	1.12
My courses focus on skills...	8	10	37	39	6	3.5	1.03
Adequate time for translation...	1	9	30	43	17	3.66	0.89
Techniques are discussed...	4	10	18	45	23	3.85	0.99
Satisfied with teaching...	10	10	25	39	16	3.5	1.18
Overall						3.72	1.05

The overall mean in Table 3 was 3.72 showing that students at high extent consider the sufficiency of the current translation/interpretation approach. On average, student evaluations reveal moderate perceived sufficiency across skill-building indicators (M=3.66 overall) but with polarization evident in the data distributions. While most participants Agree approaches are adequate, sizeable minorities from 22-37% perceive gaps. For translation development specifically, 68% are satisfied with techniques discussed (M=3.85, SD=0.99) though 32% signal room for improvement. Comparably, 60% believe sufficient time is allocated to translation (M=3.66, SD=0.89) but 40% desire more contact hours, reflected in lower perceptions of course focus on skills (M=3.50, SD=1.03) - only 45% agree their alignment to needs is adequate presently. Interpretation teaching is viewed as moderately less sufficient (M=3.50 for satisfaction with methods), with 55% of respondents satisfied but a sizable 45% identifying shortcomings in interpretive skill-building. This suggests a need to enhance pedagogical coverage in this area. In summary, while most students agree approaches are sufficient overall for translation (60-68% satisfied), lower perceptions of alignment and time investments indicate a need to refine existing educational programming, particularly for interpretation (55% satisfied) where insufficiencies were perceived by almost half the respondents. Tracking negative response percentages and lower mean scores helps reveal problem areas.

Yet scope likely remains to expand hands-on skill-building and specialized assessment mechanisms. (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013; Ministry of Education, 2019). Significant differences for all



statements except techniques discussed, validated by previous research significance of attitudes (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013). While time and techniques were more positively assessed, overall analysis indicates opportunities to strengthen coverage and preparedness alignment with needs, a finding supported elsewhere (Almalki, 2014; Almugharbil, 2021). Limitations include potential biases acknowledged in self-report research (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013). Comparing demographic groups may yield additional useful insight, as differences have been observed (Ministry of Education, 2019). In conclusion, feedback provides guidance on better addressing skill needs through curriculum enhancements, which several studies have recommended (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013; Nasr, 2022). Regular evaluation ensures ongoing improvement as recommended (Ayuso et al., 2022).

In summary, students generally welcome current teaching practices but identify weak points in sufficiency related to hands-on practice opportunities, timed examination modes, skill-centric assessment, and outdated interpretations of workplace needs. Enhancing practice facilities, modular contact hours, versatile evaluations, and strengthened industry orientation could bridge these gaps.

Research Question no. 3: To which extend there are obstacles hinder students from developing translation/interpretation abilities that viewed as crucial for employability?

Table 4.

Students' perceptions of obstacles hindering skill development

Statement	Strongly Disagree	Disagree	Neutral	Agree	Strongly Agree	Mean	SD
Not enough practice opportunities	3	12	18	37	30	3.87	1.03
Large classes	5	13	30	30	22	3.62	1.12
Lack of learning resources	4	14	23	36	23	3.78	1.03
Outdated assessment mechanisms	3	12	18	37	30	3.87	0.89
Insufficient instructor feedback	4	14	23	36	23	3.78	0.99
Overall						3.78	1.01

The overall mean rating was 3.78 out of 5, indicating students highly agreed substantial barriers exist. The top-rated obstacle was insufficient practice opportunities ($M=3.87$, $SD=1.03$), cited by 67% of respondents. Likewise, 67% found outdated assessments problematic ($M=3.87$, $SD=0.89$). Large class sizes ($M=3.62$, $SD=1.12$) and limited learning resources ($M=3.78$, $SD=1.03$) were also impediments, agreed upon by 52% and 59% of students respectively. Over half (59%) also desired more instructor feedback ($M=3.78$, $SD=0.99$). In summary, while no issue was rated less than moderately problematic, inadequate practical experience emerges as the primary obstacle. Coupled with large classes and insufficient resources,



assessments not aligning to real-world needs also hinders skill development. Tackling these barriers promises better preparation of work-ready graduates.

These findings align with previous research acknowledging limited hands-on practice opportunities (Amin M. & Shabieb A., 2013; Pham et al., 2022). Large classes inhibiting personalized feedback have also been reported as challenges elsewhere (Ahmed et al., 2020; Almugharbil, 2021). The results suggest addressing such constraints through methods like technology-enhanced independent learning, as recommended in prior studies (Ezza & Bakry, 2014; Ahmad Abdel-Hafez M. & Elsayed, N., 2021). However, limitations include potential self-report response biases recognized in similar work (Amin M. & Shabieb A., 2013).

In conclusion, the feedback pinpoints hindrances validated in other contexts, strengthening evidence for efforts informed by students to overcome obstacles through feasibility-tested solutions. Regular re-evaluation of evolving needs ensures continuous improvement, as studies advise (Ayuso et al., 2022). This analysis provides guidance on strengthening development pathways through responsive actions.

Research Question no. 4: To what extent do students recommend changes to improve ability cultivation?

Table 5.

Students' suggested changes to curriculum and teaching practices

Statement	Strongly Disagree	Disagree	Neutral	Agree	Strongly Agree	Mean	SD
Role plays would help skills	3	7	18	42	30	3.9	1.03
Technology supports skills	1	0	9	37	53	4.29	0.89
Role plays simulate situations	3	7	18	42	30	3.9	1.03
Translation tools are useful	2	1	7	37	53	4.27	0.99
Blended learning supports	3	5	25	33	16	3.62	1.12
Overall						4.2	1.03

Students reported with very high rate (Table 5) about the necessity of making changing in the curriculum practices. The most highly rated recommendation was integrating technology, agreed by 90% of respondents (M=4.29, SD=0.89). Translation tools were also endorsed (M=4.27, SD=0.99). Implementing role-plays to simulate situations and build skills garnered 72% approval (M=3.90, SD=1.03). Modifying teaching delivery via blended learning approaches saw 49% agreement (M=3.62, SD=1.12). This indicates students strongly prefer supplementing traditional lectures with technology/online resources. In summary, leveraging instructional technology tools and q-Play activities promises optimized skill-building per student advice (Means=3.9-4.29). Adopting flexible blended educational models (M=3.62) may further close gaps. Prioritizing these high-consensus proposals supports responsively bridging ability shortcomings.



These results align with past research demonstrating role plays effectively simulate real-world experiences to cultivate abilities (Nagel et al., 2015; Pham et al., 2022). Studies have also shown technology and blended learning positively impact skill outcomes (Ezza & Bakry, 2014; Ahmad Abdel-Hafez Mahmoud & Elsayed Hussein NourEldin, 2021). However, limitations include potential self-report response biases recognized in similar work (Amin Mekheimer & Shabieb Aldosari, 2013).

The findings point to systematically incorporating recommendations that have been validated to strengthen applied competencies. In conclusion, feedback on suggested evidence-based improvements substantiates practices meriting consideration to bolster curriculum responsiveness based on evolving student needs. Regular evaluation ensures continuous improvement remains responsive to changing learning landscapes (Ayuso et al., 2022). This analysis provides guidance on refining approaches informed by both research evidence and learner voices.

Elmahdi (2016a) found students faced challenges with translation and identified problems at the word, phrase and sentence level. This aligns with the current study which found students lack sufficient practice opportunities to develop skills. Elmahdi and Shareef (2016) evaluated classroom activities and their role in developing speaking skills. The present study's student recommendations point to incorporating interactive methods like role-plays shown to cultivate abilities. Elmahdi (2016b) proposed essay writing components to strengthen proficiency at tertiary level. The current study identified writing as an area students desire more support to feel confident, validating such tailored instruction. The task-based approach in Elmahdi (2016b) positively impacted performance. Students here suggested materials relevant to their daily lives, interests and background knowledge for optimal learning, mirroring task-based elements. Pronunciation issues faced by Saudi learners outlined in Hago and Khan (2015) support insufficient preparation found in the present study for real-world application of competencies. Sources of error production revealed in Elmahdi (2015) corroborate current study's identification of vocabulary gaps as hindering reading and writing development. These parallels provide evidence corroborating challenges, recommendations and skill priorities reported, strengthening validity of current student-centered needs assessment.

Conclusion:

This needs analysis investigation aimed to directly capture translation and interpretation students' perspectives on the competencies required for their career readiness. By engaging learners as key stakeholders, valuable insights emerged to inform evidence-based curriculum improvements aligned with industry needs. The findings indicate students overwhelmingly recognize advanced linguistic mediation skills as essential for global workforce competitiveness. However, they evaluate existing educational approaches as inadequate for cultivating these priority competencies. Insufficient experiential learning opportunities were



identified as a key constraint, alongside outdated assessments. Students proposed integrating role-plays, technologies, and blended methods to open more avenues for applied skills development reflecting real-world complexity. Their voices highlight the potential of learner-driven needs analyses for eliciting authentic priorities typically overlooked. Regular assessment enables continuously optimized responsiveness.

Overall, this study distinguishes itself through a student-centric mixed methods investigation focused on illuminating self-perceived skill priorities for employability. This addresses a gap in prior research often detached from learner perspectives. The approach also creates a mechanism for sustainable, grassroots insight into evolving competency requirements from key beneficiaries. By comprehending students' articulated developmental needs, curriculum can ultimately be strengthened. Collaboration positioning youth as partners in co-creating their learning experience holds transformative potential for unlocking competencies. This human-centric foundation offers a compass for realizing national visions amidst complex transformations, with wider applicability beyond technical disciplines. Limitations around sample size and data triangulation exist. Yet the field could gain immensely from participatory, learner-driven inquiries seeking student voices. Comparing stakeholder perspectives in future analysis may uncover deeper shared truths. Ultimately, all those with a stake in actualizing youth potential can benefit through cooperation anchored in comprehending self-determined development needs.

Recommendations:

Based on the context, here are some recommendations that would be most impactfully directed towards university department leadership, curriculum developers, instructors and policymakers overseeing translation & interpretation programs.

1. Incorporate interactive learning techniques like role-plays and simulations to improve competencies when paired with instructor coaching and feedback. Leverage technologies to maximize limited practice opportunities.
2. Reduce class sizes or introduce individualized components to enable personalized guidance critical for skill development.
3. Allocate targeted resources like practice facilities, software and remote learning platforms that empower autonomous skill-building.
4. Conduct regular curriculum reviews cross-referencing student needs, constraints, and perceptions to ensure ongoing alignment with evolving demands.
5. Integrate student input processes to systematically inform responsive planning based on changing priorities.



6. Collaborate with industry partners to analyze alignment between student needs and external workplace requirements.
7. Encourage mixed competency exposure through diverse coursework, internships and activities that foster interpersonal abilities.
8. Position students as partners by enhancing feedback channels and engagement in materials/assessment design.
9. Bolster cultural/linguistic sensitivity training and global exposure to strengthen intercultural communication competence.

By operationalizing these student-centric recommendations, translation & interpretation programs can sustainably optimize outcomes through curriculum renewal focused on addressing learners' needs in light of evolving industry trends.

References

- Abu-ghararah, B. (2017). The Gap between Translator Training and the Translation Industry in Saudi Arabia. *Arab World English Journal*, 1, 107-118. <https://doi.org/10.24093/AWEJTLS/VOL1NO4.8>.
- Ahmad Abdel-Hafez Mahmoud, H., & Elsayed Hussein NourEldin, M. (2021). Using an online collaborative translation technique to develop English majors' translation competence and their attitudes towards online collaboration. *Educational Journal of the Faculty of Education, Sohag*, 97(91), 21-48.
- Alangari, E. (2023). Translation and interpreting research in Saudi Arabia: a bibliometric analysis (1990–2019). *The Translator*, 1-17.
- Alfian, A. (2019). Students' Voice: A Need Analysis on Teaching and Learning English at Islamic University. *International Journal of Emerging Technologies in Learning*, 8, 63-72. <https://doi.org/10.15642/ijet2.2019.8.2.63-72>.
- Alhuzimi, H. (2021). The role of translation in enhancing business environments in Saudi Arabia in line with Vision 2030. *Global Journal of Economics and Business*, 7(1), 1-8.
- Alkhatnai, M. (2022). Training Needs Analysis of Professional Translators Working in Translation Agencies in Riyadh, Saudi Arabia. *Arab World English Journal For Translation and Literary Studies*. <https://doi.org/10.24093/awejtls/vol6no2.12>.
- Almalki, M. M. (2014). *Teacher perception of a New English as a Foreign Language (EFL) curriculum in Saudi Arabia* (Doctoral dissertation).
- Almugharbil, S. M. (2021). Producing the translators of tomorrow: designing a student-centred and competence-based translation curriculum for Saudi universities.
- Alyami, A. (2022). Classroom-based Language Assessment in a Saudi Context: Teachers' practices, beliefs and. *Alyami, Arwa. "Classroom-Based Language Assessment in a Saudi Context: Teachers' Practices, Beliefs and Assessment Literacy."* *University College Dublin. School of Languages, Cultures and Linguistics*.
- Alyami, A. H. (2022). The educational preparation of translation students in Saudi universities. *International Journal of Higher Education*, 11(1), 201-211.
- Amalia, F., & Albiansyah, A. (2023). A Need Analysis for Learning English to Young Learners. *TLEMC (Teaching and Learning English in Multicultural Contexts)*. <https://doi.org/10.37058/tlemc.v7i1.2901>.



- Amin Mekheimer, M., & Shabieb Aldosari, H. (2013). Evaluating an Integrated EFL Teaching Methodology in Saudi Universities: A Longitudinal Study. *Journal of Language Teaching & Research*, 4(6).
- Ayuso, P., Soler, M., & Quesada, M. (2022). Are we teaching what they need? Going beyond employability in Translation Studies. *Hikma*. <https://doi.org/10.21071/hikma.v21i2.14358>.
- Biasseti, G. (2016). Benefits of an Interpretation Course for Foreign Language Learning and Development. *Hispania*, 99, 615 - 634. <https://doi.org/10.1353/HPN.2016.0107>.
- Bransford, J. D., Brown, A. L., & Cocking, R. R. (2000). How people learn: Brain, mind, experience, and school. National Academy Press.
- Cano, L., Gómez, A., & Hoyos, J. (2023). Needs Analysis to Design an English Blended Learning Program: Teachers' and Administrators' Voices. *Profile: Issues in Teachers' Professional Development*. <https://doi.org/10.15446/profile.v25n1.101316>.
- Dai, D. (2023). What do second language speakers really need for real-world interaction? A needs analysis of L2 Chinese interactional competence. *Language Teaching Research*. <https://doi.org/10.1177/13621688221144836>.
- Dewi, N., & Qamariah, Z. (2023). The Function and Role of Needs Analysis in English Learning Curriculum. *Jurnal Ilmiah Multidisiplin*. <https://doi.org/10.56127/jukim.v2i02.708>.
- Dewi, N., & Qamariah, Z. (2023). The Function and Role of Needs Analysis in English Learning Curriculum. *Jurnal Ilmiah Multidisiplin*. <https://doi.org/10.56127/jukim.v2i02.708>.
- Dumitru, E. (2023). LANGUAGE LEARNING, MULTILINGUALISM AND LITERARY TRANSLATION. *Tanulmányok*. <https://doi.org/10.19090/tm.2022.1.57-69>.
- Elmahdi, O. (2016). The impact of task-based approach on EFL learner's performance. *World Journal of Educational Research*, 3(2).
- Elmahdi, O. E. H. (2015). Sudanese EFL Learners' sources of Errors in The Production of Articles. *British Journal of English Linguistics*, 3(4), 25-32.
- Elmahdi, O. E. H. (2016a). Translation problems faced by Saudi EFL learners at university level. *English Literature and Language Review*, 2(7), 74-81.
- Elmahdi, O. E. H. (2016b). Proposed essay writing component for EFL students at tertiary level. *Research Journal of Education*, 2(9), 152-158.
- Elmahdi, O. E. H., & Shareef, I. H. I. (2016). The Role of Classroom Activities in Developing EFL University Learners' Speaking Skills. *The Journal of Social Sciences Research*, 2(10), 173-188.
- Elmahdi, O., & Ahmed Ali, M. H. (2015). Assessing English Syntactic Structures Experienced by Sudanese Female Students at Secondary Schools, (2013-2014). *Arab World English Journal (AWEJ)*, 6(2), 219-241.
- Ezza, E. S. Y., & Bakry, S. A. (2014). Technology-enhanced instruction in a Saudi EFL classroom. *Arab World English Journal*, 1, 55-66.
- Farangiz, A. (2020). Needs analysis from ESP learners in Higher Education. *International Journal of Research*, 7, 1103-1106.
- Flores, J. (2019). Analysing English for Translation and Interpreting materials: skills, sub-competences and types of knowledge. *The Interpreter and Translator Trainer*, 15, 326 - 342. <https://doi.org/10.1080/1750399X.2019.1647920>.
- Hago, O. E., & Khan, W. A. (2015). The pronunciation problems faced by Saudi EFL learners at secondary schools. *Education and Linguistics Research*, 1(2), 85-99.
- Hao, Y., & Pym, A. (2022). Where do translation students go? A study of the employment and mobility of Master graduates. *The Interpreter and Translator Trainer*, 17, 211 - 229. <https://doi.org/10.1080/1750399X.2022.2084595>.



- Ibodullayevna, T., & Abdimurotovich, K. (2023). Importance of needs analysis in second language acquisition. *Teaching Foreign Languages in the Context of Sustainable Development: Best Practices, Problems and Opportunities*. <https://doi.org/10.37547/geo-73>.
- Iizuka, T. (2019). Task-based needs analysis: Identifying communicative needs for study abroad students in Japan. *System*. <https://doi.org/10.1016/j.SYSTEM.2018.11.005>.
- Jang, J. (2023). An Analysis of Student and Instructor's Recognition and Needs for Core Competencies: A Case Study of A University. *Korean Association for Learner-Centered Curriculum and Instruction*. <https://doi.org/10.22251/jlcci.2023.23.19.487>.
- Jiménez-Crespo, M. A., & Ramírez-Polo, L. (2021). Translation and the world wide web. In *The Routledge Handbook of Translation and Media* (pp. 352-368). Routledge.
- Jones, M., & Bubb, S. (2020). Student voice to improve schools: Perspectives from students, teachers and leaders in 'perfect' conditions. *Improving Schools*, 24, 233 - 244. <https://doi.org/10.1177/1365480219901064>.
- Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030. (2016a). Saudi vision 2030. <https://vision2030.gov.sa/en>
- Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030. (2016b). Our vision, our future. <https://vision2030.gov.sa/en/node>
- Kingdom of Saudi Arabia Vision 2030. (2018). Vision 2030 Implementation Program 2020-2025. Retrieved from <https://www.vision2030.gov.sa/v2030/vrps/ip1/>
- Li, D., Zhang, C., & He, Y. (2015). Project-based learning in teaching translation: students' perceptions. *The Interpreter and Translator Trainer*, 9(1), 1-19.
- Long, M.H. (2005). Second language needs analysis. Cambridge: Cambridge University Press. Dick, W., Carey, L., & Carey, J. O. (2005). The systematic design of instruction. Pearson Education.
- Markaki, A., Malhotra, S., Billings, R., & Theus, L. (2021). Training needs assessment: tool utilization and global impact. *BMC Medical Education*, 21. <https://doi.org/10.1186/s12909-021-02748-y>.
- Mayang, A., Nurkamto, J., & Drajati, N. (2019). The Needs Analysis of Senior High School Students' Reading Competence in National Examination: Students' perspective. *Eternal (English, Teaching, Learning, and Research Journal)*. <https://doi.org/10.24252/ETERNAL.V51.2019.A11>.
- McLeay, F., Robson, A., & Yusoff, M. (2017). New Applications for Importance-Performance Analysis (IPA) in Higher Education: Understanding Student Satisfaction. *Journal of Management Development*, 36, 780-800. <https://doi.org/10.1108/JMD-10-2016-0187>.
- Mehawesh, M. I. (2018). The impact of translation industry on translator training in Saudi Arabia: Challenges and solutions. *International Journal of English Language & Translation Studies*, 6(1), 27-32.
- Ministry of Education (2017). Educational statistics for the academic year 2017-2018. <https://departments.moe.gov.sa/Statistics/EducationStatistic/Pages/home.aspx>
- Moon, Y., & Kim, S. (2023). A Case of Using Competency Analysis for Organizing Competency-Based Liberal Arts Curriculum of K Junior College. *The Korean Association of General Education*. <https://doi.org/10.46392/kjge.2023.17.5.125>.
- Munyangeyo, T. (2020). A Reflective Account on Human Translation and Interpreting Faced with the Automated Text and Speech Processing Tools. , 4, 1. <https://doi.org/10.22158/sll.v4n4p1>.
- Nasr, M. (2022). The Effectiveness of a Proposed Blended-learning Model in Developing Literary Translation Skills of Saudi-University Students. *Jordan Journal of Educational Sciences*, 18(1), 185-202.



- Nishonov, I. (2022). The role of need analysis in the development of syllabus for the ESL Learners. *Foreign Languages in Uzbekistan*. <https://doi.org/10.36078/1671608501>.
- Park, E. (2022). A needs analysis to develop new curriculum for Korean college students in higher education. *Indonesian Journal of Applied Linguistics*. <https://doi.org/10.17509/ijal.v12i1.46564>.
- Pham, A. T., Nguyen, L. T. D., & Pham, V. T. T. (2022). Challenges in teaching translation at universities in Vietnam. *European Journal of Foreign Language Teaching*, 7 (1), 65–84.
- Pham, A. T., Nguyen, L. T. D., & Pham, V. T. T. (2022). English language students' perspectives on the difficulties in translation: Implications for language education. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 18(1), 180-189.
- Putri, N., Oktofandy, R., & Yudistira, S. (2020). Analyzing Students' English Capability: Do They Meet the Needs?. 284-288. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200306.047>.
- Runcieman, A. (2021). Proposal for a 'translanguaging space' in interpreting studies. *Translation and Translanguaging in Multilingual Contexts*. <https://doi.org/10.1075/TTMC.00070.RUN>.
- Ryan, R., & Deci, E. (2020). Intrinsic and extrinsic motivation from a self-determination theory perspective: Definitions, theory, practices, and future directions. *Contemporary Educational Psychology*. <https://doi.org/10.1016/j.cedpsych.2020.101860>.
- Saffarian, R., Ghonsooly, B., & Akbari, O. (2015). Welcome to participation in the global village: Investigation of Iranian translated literature curricula in developing intercultural communicative competence: A qualitative content analysis. *Pedagogy Studies*, 13(6), 1187-1204.
- Scott-Jackson, W., & Michie, J. (2017). Building Saudi Arabia's skills base: challenges and opportunities. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 10(1), 159-178.
- Scott-Jackson, W., & Michie, J. (2017). Culture and business operations: How the Gulf Arab leadership style impacts a contingent human resource management. *Business and Society in the Middle East: Exploring Responsible Business Practice*, 31-47.
- Sieglóvá, D. (2019). From motivation to successful learning: Needs analysis for effective teaching. *Language Learning in Higher Education*, 9, 429 - 443. <https://doi.org/10.1515/cercles-2019-0023>.
- Sönmez, H. (2019). An Examination of Needs Analysis Research in the Language Education Process. *International Journal of Education and Literacy Studies*. <https://doi.org/10.7575/aiac.ijels.v.7n.1p.8>.
- Stepanova, M., & Sbrodova, O. (2023). Competences of specialized translation / interpreting trainers in the contemporary environment. *Tambov University Review. Series: Humanities*. <https://doi.org/10.20310/1810-0201-2023-28-4-845-857>.
- Sundari, H. (2022). Analyzing Needs of Online-Based EFL Academic Writing Course: Students' Voices in Course Design. *Research and Development Journal of Education*. <https://doi.org/10.30998/rdje.v8i1.11215>.
- Tan, S. (2021). Reflective learning? Understanding the student perspective in higher education. *Educational Research*, 63, 229 - 243. <https://doi.org/10.1080/00131881.2021.1917303>.
- Trawick-Smith, J. (2019). *Young Children's Play: Development, Disabilities, and Diversity*. Routledge.
- Wijayanto, P. (2017). Bridging the Gap Between the Students and Graduates' Perspectives on the Learners' Needs to Prepare the English Course Materials. , 1. <https://doi.org/10.18502/KSS.V3I4.1976>.
- Wimpenny, K. (2013). Using participatory action research to support knowledge translation in practice settings. *International Journal of Practice-based Learning in Health and Social Care*, 1(1), 3-14.

**Developing Translation and Interpretation Skills: An
Analysis of Students' Linguistic Needs**

الأداب
للدراستات اللغوية والأدبية




Yoon, H., & Bang, D. (2023). Exploration of the University Students' Educational Needs for the Competencies Required for the Project Based Learning. Korean Association for Learner-Centered Curriculum and Instruction. <https://doi.org/10.22251/ilcci.2023.23.14.805>.

Yusuf, N., & Jamjoom, Y. (2022). Localizing digital games into Arabic: possibilities and challenges for Saudi game localization industry. International Journal of Gaming and Computer-Mediated Simulations, 14(1), 48-68.





Hegemonic Masculinity and its Manifestations in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*

Nada Ezzadeen Al-Osime ^{*} 

nada.ezzadeen27@gmail.com

Abstract

The research aims to discuss the concept of hegemonic masculinity and its influence on societies. It tries to explain the origin of hegemonic masculinity's concept, and how the thinkers, and philosophers discussed this term, and what they wrote about it. It discusses many concepts such as masculinity, patriarchal system and tribal society, and as well as the status of women in the Yemeni society. It also explores aspects of hegemonic masculinity through the events of Wajdi Al-Ahdal's novel *A Land without Jasmine*. This research is divided into introduction and three sections; the first discusses the concept of hegemonic masculinity, the second explains the hegemonic masculinity and Patriarchal culture in the Yemeni society, the third clarifies manifestations of hegemonic masculinity, such as early marriage and depriving women of education and the conclusion. This research reached many results such as Yemeni society is considered a male-dominated society and the system that prevails in it is the patriarchal system. Furthermore, upbringing and social traditions have contributed to reinforcing a culture of male dominance in society.

Keywords: Man, Hegemony, Patriarchal System, Early Marriage, Women's Education.

* MA in Literature, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Osime, Nada Ezzadeen (2024). Hegemonic Masculinity and its Manifestations in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 672 -689.

© 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.



الهيمنة الذكورية ومعالمها في رواية وجدي الأهدل بلاد بلا سماء

ندى عز الدين العصيمي^{ID*}nada.ezzadeen27@gmail.com

المخلص

يهدف البحث إلى مناقشة مفهوم الهيمنة الذكورية وتأثيره على المجتمعات، ويحاول شرح أصل مفهوم مصطلح الهيمنة الذكورية، وكيف ناقش المفكرون والفلاسفة هذا المصطلح. يناقش عددًا من المصطلحات مثل الذكوري والنظام الأبوي، والمجتمع القبلي، بالإضافة إلى مكانة النساء في المجتمع اليمني. ويقوم البحث باستكشاف جوانب الهيمنة الذكورية من خلال أحداث رواية وجدي الأهدل بلاد بلا سماء. وقسم هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، والنتائج، الأول يناقش مفهوم الهيمنة الذكورية، والثاني يشرح الهيمنة الذكورية والثقافة الأبوية في المجتمع اليمني، والثالث يوضح بعض معالم الهيمنة الذكورية مثل الزواج المبكر وحرمان المرأة من التعليم. وقد توصل البحث إلى عدة نتائج، منها أن المجتمع اليمني يعتبر مجتمعًا ذكوريًا وأن النظام السائد فيه هو النظام الأبوي، وأن التربية والتقاليد الاجتماعية أسهمت في تعزيز ثقافة الهيمنة الذكورية في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الرجل، الهيمنة، النظام الأبوي، الزواج المبكر، تعليم المرأة.

* ماجستير أدب - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: العصيمي، ندى عز الدين. (2024). الهيمنة الذكورية ومعالمها في رواية وجدي الأهدل بلاد بلا سماء، الآداب
للدراستات اللغوية والأدبية، 6(4): 672-689.

© 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.



Introduction

Hegemonic masculinity gained the attention of scholars and researchers over the last decades. The first use of this term was by Gramsci. He used it in his writings and his political speech. He also used it in an apparent way in 1925 to refer to the dictatorship of the proletariat. He used this term to keep his writing secret when he was in prison, and it was an attempt to understand the stabilization of class relations. In the writings of Gramsci, the concept of hegemony is considered general and central. We find this concept within the frame of philosophy, history, and politics. Gramsci combined theory and practice and gave us a key to dealing with reality and analyzing its contradictions.

Hegemony is considered a synonym for the dictatorship of the proletariat. The Russian proletariat is considered a dominant and directed class that its dominant indicates dictatorship, and its orientation indicates leadership with the consent of the ally classes as the farmer class (Cox, and Bin Abdullah, 2021). Hegemony also means the ability to command and control. Gramsci explained that hegemony manifests the dominance of a social group in two ways, the first by describing hegemony as dominance, and the second as intellectual cultural leadership. This social group practiced its control over the opposition groups and tend to wig it and subdue them even by force of arms (Karroubi, and Al-Azadi, 1997). Hegemony according to Gramsci refers to the biggest, the greatest, the strongest which dominates the weakest parts.

The significance of this research lies in trying to explore the issue of hegemonic masculinity in Yemeni society to become a database for future researchers in this field because it will be one of the few studies that discusses this issue. In addition it tries to fill the gap in Yemeni society related to masculinity studies. Furthermore, the current research tends to globalize the issue of Yemeni masculinity through literature. The importance of the research also lies in its focus on Yemeni literature.

This research is designed to achieve many objectives such as:

- i. To survey the manifestations of hegemonic masculinity and patriarchal system in Yemeni society.
- ii. To explore the manifestations of hegemonic masculinity in Wajdi Al-Ahdal's novel *A Land without Jasmine*.

The analytical approach has been chosen to explicate the concept of hegemonic masculinity and its manifestations in Yemeni society and to analyze Al-Ahdal's novel *A Land without Jasmine*.

1. Hegemonic Masculinity

Researchers as R. W. Connell and James W. Messerschmidt discussed the term hegemonic masculinity in their research "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept" (2005). They illustrated that the term hegemonic masculinity was formulated in the last two decades. They traced the origin of this term in



a convergence of ideas in the early 1980s and mapped the ways it was applied when research on men and masculinities expanded.

"The concept of hegemonic masculinity was first proposed in reports from a field study of social inequality in Australian high schools; in a related conceptual discussion of the making of masculinities and the experience of men's bodies; and in a debate over the role of men in Australian labor politics. The high school project provided empirical evidence of multiple hierarchies in gender as well as in class terms interwoven with active projects of gender construction (Connell, and Messerschmidt, 2005).

Connell and Messerschmidt said that hegemonic masculinity influenced the thinking about social hierarchy, gender, and men. There are many papers that use the exact term hegemonic masculinity in their titles or abstracts or refer to this term in their contexts. Also, there was a big interest in this term through conferences such as the conference of Hegemonic Masculinities and International Politics which was held in early May 2005, at the University of Manchester, England. In the same vein, another conference was held in 2004 in Stuttgart.

Hegemonic masculinity has also been subjected to much criticism from several directions as poststructuralist, psychologist, materialist, and sociologist. Connell and Messerschmidt illustrated that the term hegemonic masculinity is contested by the issues which it names about political leadership and power, public and private violence, and changes in families and sexuality (Connell and Messerschmidt, 2005).

Demetrakis Z. Demetriou in his research "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique" (2001) also discussed the concept of hegemonic masculinity from Connell's point of view which he said hegemonic masculinity is "the global dominance of men over women". This definition is a single structural fact of hegemonic masculinity. It is also defined as "the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women" (Demetriou, 2001, p 340). This dominance is not only over women, but it is also over the subordination of men or masculinities, so we can understand that hegemonic masculinity produced not only external hegemony which is considered hegemony over women, but also produced internal hegemony which is considered hegemony over subordinate masculinities, the term hegemonic masculinity refers to a social dominance of one group of men over others (Demetriou, 2001, p 341).

Demetriou clarified that hegemonic masculinity is a cultural concept, which is promoted by civil society through the production of exemplary masculinity, which is considered the reproduction of patriarchy. He also explained that the concept of hegemonic masculinity is described as a violent thoroughly heterosexual term. It was also described as a criminal practice, and it was noted as a substantially negative type. It is united



by its ugliness and negativity and by its opposition to subordinate masculinities and femininity. So, "Hegemonic masculinity is thus a closed and unified totality that incorporates no otherness. Furthermore when elements inconsistent with this unified model are noticed, they are said to be "contradictions" that undermine the coherence and dynamic of hegemonic masculinity" (Demetriou, 2001, p 347).

Bourdieu in his book *Male Domination* (1998) discussed hegemonic masculinity in a male society. He took the tribal society in Algeria as a model to reveal some of the most hidden features within the contemporary societies that are still based on hegemonic masculinity through what is called "symbolic discrimination", i.e. male and female (masculine – feminine), and they are the same, but the difference is in the biological aspect i.e. male and female bodies, and this seems to be a natural justification for the difference in the social "structure", between the "genres", especially the sexual division of labor. He also tried to deconstruct "domination and submission", or what is called "the dialectic of social exchange" between two poles of the equality of men and women (Bourdieu, 2009).

Bourdieu asserted in his book that male domination still exists through what he called "symbolic violence", this type of violence is known as soft, intangible, and invisible to the victims themselves. This type of violence is practiced in its essence by symbolic methods such as ignorance, recognition or emotion as a minimum (Bourdieu, 2009).

Bourdieu refused the idea of reducing "symbolic violence" as a spiritual violence that has no effect on reality. He considered this reduction a destroying of the idea of "symbolic violence" and it is the goal of the "materialist theory of economics and the symbolic goods" (Bourdieu, 2009), hence starts exercising the logic of hegemony, and this is what is confirmed by Bourdieu through his analysis of masculine domination. He believes that the normal social relationship between a man and a woman provides an opportunity to exercise domination in the name of a symbolic principle known and recognized by the dominant, as well as by the controller, this principle may be a language, method, lifestyle, tone of speech, way of thinking, or movement. These tools are responsible for transforming what is arbitrary into natural, we can say that from here the idea of dominance was confirmed, even if in an unannounced way in all aspects of life (Bourdieu, 1998/ 2009).

Perhaps here we stand in front of a patriarchal system that is embodied and clear in Arab societies in general, and in Yemeni society in particular. This system imposes itself as axiomatic and holistic, and it is acceptable to social structures through the social organization of space and time, and to the gender division of labor. It is acceptable to define the structure of bodies, i.e. women accept most of the things in the natural and social world, especially the relationship of dominance to which they are receptive in one way or another. It is noted that not only women accept, but there are people through whom the relationship of dominance is achieved, they see this relation as natural (Al-Arifi, 2014, p 576).



Here it can be said that masculinity dominance is what the French called "physical coercion", and socialization has a major role in confirming and entrenching the idea of masculinity dominance. It aims to give women a lower social status than men and view men as active selves in economic, official big positions, and even in marriage plans, and through this they confirm and develop of the "symbolic capital", which means the value in mutual relations between human beings, which are subject to norms, habits, values, and morals. Through it, the convictions and forms are organized in this value that does not enter in material accounts (Al-Arifi, 2014, p 577).

Hegemonic Masculinity is clear through the events of Wajdi Al-Ahdal's *A Land without Jasmine*. Jasmine complained about the suffering which she lives in her society from her male family members who are in the home or males who are outside. All gazes focus on her and her behaviors. They observed her night and day. She complained that the closest persons to her were the source of her suffering as her father, her brother, also the mother. Because of their dominance and control, she began to feel sad and unhappy. Jasmine said:

My life is nonstop suffering on account of the stares directed at me all the time, both inside our house and out. I'm under supervision night and day. No one thinks about me, about my feelings, dreams, and ambitions, or concedes that I have a right to live at ease without anyone troubling me with his inquisitive gaze and repressed desires. (Al-Ahdal, 2012).

Jasmine here indicated her suffering, especially in her home. A home is considered one of the places where a person exercises his freedom, acting as he or she is, without being shy or fearful. Gaston Bachelard described the home as our first universe, it is our real universe in every sense of the word. It is the first world of the person (qtd in Bachelard, 2002). But in the novel, Jasmine's relationship with her home is reversed.

Jasmine's home was considered a place of torment and suffering because of the surveillance, oppression, and pressure that she was subjected to. Jasmine's suffering in her home started when her older brother was searching in her diaries to know who is her lover. She said, "At home, I have to put up with my oldest brother's covert attempts to read my diary. He suspects that love may have found its way into my heart. Ever since I enrolled at the University, where instruction is coed, he has been searching my papers for my hypothetical boyfriend" (Al-Ahdal, 2012).

Jasmine's brother who is supposed to be her closest and most supportive person became the source of her suffering because of his view of her and his beliefs. He thinks that girls go to university not to study but to make relations with males. Jasmine's brother believes that when his sister goes to her university, she brings shame and scandal to her family because she doesn't go to study, but rather for other purposes, so he reads her notes to obtain any evidence.



Al-Ahdal pictured the beliefs of most of the men in Yemeni society about the women who study in the universities which are a mixed-gender place. The Yemeni society looks at women in a short, unjust, and cruel way. The novel embodied the condition of women and their suffering, because of the masculinity society's short view of her. It conveyed to us a true picture of the reality in which women live in a society. Once a female is born and grows up, she is surrounded by restrictions and pressures from all directions.

Jasmine's brother was not the only cause of her suffering inside the house; her father also was one of these causes. She said:

My father, for his part, is also plagued by doubts about me. I can tell he says to himself when he scans my eyes, "The mature female searches for a mate"! Ever since I became a young woman and my breasts developed, he has been prejudiced against me and apprehensive, fearing that I will sully his honor, disgrace him, and besmirch his reputation. Whenever he enters or leaves our building he always stares at my window. He feels qualms about my conduct and suspects me of standing behind the windowpane to flirt with young men. I have explained to him repeatedly that, during the day, passersby really can't see through the glass, but he doesn't believe me at all. In his heart of hearts, he believes that women's wiles are formidable. (Al-Ahdal, 2012).

Jasmine's Father dealt with his only daughter as his son did. He has the same belief and outlook. He said, "The mature female searches for a mate" (Al-Ahdal, 2012). He has a fear that she will "sully his honor, disgrace him and besmirch his reputation" (Al-Ahdal, 2012). Jasmine's mother treated her as her father and her brother. She has the same belief. She becomes the source of suffering for her daughter. Jasmine said:

Even my mother, who is the creature in all of existence closest to my heart, stares at my face intensely when I return from the University, searching for any trace of love. I realize that she hugs me on my return so she can smell my clothing and make sure I don't bear the scent of any unknown Billy goat. Every day she raises the same subject with me, "What did you do today?" and interrogates me about my relationships with male professors and classmates in the Faculty. Her heightened anxiety distresses me, but in spite of everything I forgive her and love her (Al-Ahdal, 2012).

Jasmine described her mother as "the creature in all of existence closest to my heart" who is supposed to be the nearest person to her daughter. Here it becomes clear that the dominance and control are not only from males over women; some women also use them with other women. Women also get annoyed and obsessed with other women inside or outside the home. This is considered one of the concepts of hegemony. Some researchers proved that the hegemony is not only by man over woman, it is also by man over another man, or by woman over another woman. This was clear through the situation between Jasmine and her mother.



The hegemonic masculinity creates a belief that men are culturally privileged over women. This is what Wajdi Al-Ahdal clarified through the events of the novel. One of these situations which referred to this is when Ali said ".....She and Jasmine were sitting on one side and I on the other, leaving the place of honor for the paterfamilias" (Al-Ahdal, 2012); a phrase of "place of honor" here indicates to the status of Jasmine's father within the family, and the status of men in the society. It is considered a reference to the distinction between men and women in the society, and it proves the traditions in the Yemeni society that quell women.

There is a similar situation that carries the same connotation. It is as the inspector described, when he went to the apartment of Ali to ask about him. Ali's father was the one who received the inspector and brought him into the parlor. When Ali's father sat, he selected to sit at the center. As the inspector said, " He sat down at the center of the parlor and leaned back" (Al-Ahdal, 2012).

2. Among the hegemonic manifestations are the situations that refer to the preference of parents for boys over girls in treatment and love. This was confirmed by Jasmine in her diary, but her mother denied that. Jasmine's Mother said "She mentioned that I favor her brothers over her. (This isn't true, I swear.)" (Al-Ahdal, 2012).

Hegemonic Masculinity and Patriarchal Culture in Yemeni Society

In his book, *The Social Cost of Domestic Violence Against Women in Yemen* (2006), Adel Al-Shargabi indicated that the family, the tribe, and the clan are the basis of the most influential social organizations in Yemen. These organizations are based on kinship connections and the patriarchal society. It is noticeable that these organizations resist changes, and it works to maintain affiliations and traditional loyalties. These organizations also resist the promotion of affiliation based on citizenship relations. For this reason, discrimination and social inequality in society that are based on gender and social affiliations persist (Al-Shargabi, 2006, p 39).

Likewise, Al-Shargabi in another research "Violence and the Culture of Yemeni Society" asserted that Yemeni culture was formed through the interaction of several elements. The most important of these elements are the tribal values and it is known that tribal values and cultures express a culture of violence as the tribal cultures were characterized by constant conflict between different tribes. The tribal culture has a set of values that encourage the use of violent methods in resolving disputes and the most important of these values and cultures are masculinity, violence, strength, courage, revenge, etc. As a result of the tribal culture and social structure in Yemeni society, social relations were characterized by a patriarchal character. This matter created authoritarian personalities and did not create tolerant, democratic, or creative personalities, whether at the level of the family or the level of social organizations, as each individual became violent against the individual who are under his control (Al-Shargabi 32).



Socialization in Yemen, which often starts from the traditional family, reinforces patriarchal tendencies and a patriarchal society which means a society in which the individual submits to the direction of the group and individuals do not have independence. It is also noted that the culture in Yemen tends towards the distribution of power and authority for men and the exclusion of females from participating in the authority of the family and family decision-making processes. In Yemeni society, there is a huge bias for men (Al-Shargabi, 2006, p 39).

In Yemen, the family relations in traditional families are characterized by hierarchy. As a result of this matter, the family members are committed to performing their tasks and roles according to patriarchal standards and without any controversy. Thus, the family's cultural orientation leans towards authoritarian and conservative values, as opposed to dialogic, and regenerative ones. These cultural orientations contribute to the formation of a defeatist and submissive personality among Yemeni women and preserve in them a sense of inferiority compared to men. Therefore, the self-image of a girl who grows up in a traditional family environment is an image dominated by feelings of weakness, inferiority, and powerlessness (Al-Shargabi, 2006, p 40).

Al-Shargabi indicated that at a time when the world was striving to develop and calling for non-dealing with violence against nature and society, and replacing it with non-violent and cognitive mental methods, countries and societies had tried to adhere to democratic tendencies and principles of human rights. They also tried to recognize equality between members of society as individuals were prevented from using physical violence and its forms. These forms range from beating children to wars in some countries. Additionally, they restrict the right to use violence only to cases of imprisonment and execution by the government. Therefore, all forms of violence practiced by individuals and groups have become prohibited legally and internationally, whereas traditional societies still use all forms of violence until these days (Al-Shargabi, 2006, p 43).

Although the political discourse in Yemen affirmed the state's commitment to democracy and human rights, the legislative regulations regulate the relationship between men, women, and spouses came as a response to the patriarchal traditional culture, which adopts a discriminatory view that distinguishes men over women and gives them a higher social status than women. Therefore, the Yemeni legislative system grants men absolute power over women whether they are wives, sisters, or daughters. It grants the man the right to make the decision of the marriage of his sister or daughter. It also grants him the right to approve or disapprove the work of his wife, sister, and daughter. Indeed Article No. (222) of the code of crimes, law, and penalties gives the man the right to kill a woman in cases related to honour (Al-Shargabi, 2006, p 44). For instance, Article 232 of the Crimes and Penalties Law No. 12 of 1994 states that "if the husband kills his wife



and the one whom she commits adultery with when the two are caught in the act of adultery or the husband assaults them with the violation that leads to death or disability, there is no punishment for that, but the husband is punished with imprisonment for a period not exceeding one year, or he is punished by a fine. The same ruling applies to whoever finds one of his ascendants, descendants, or sisters in the acts of adultery (Al-Shargabi, 2006, p 47). This Article of the Yemeni Crimes and Penal Code seems to give the man the right to issue the execution sentence and perform it against a female relative who was caught in the act of adultery as well as whoever does this act with her, as this killing was sometimes done because of bad thoughts and there is no evidence to prove that crime of adultery has actually occurred (Al-Shargabi, 2006, p 48).

Even for marriage in Yemen, it seems clear that the Personal Status Law views it as a contract whereby a man owns a woman's body. This concept is based on popular connotations that depend on tribal perceptions, so there are regions in Yemen that call the marriage contract by the term *Al-Milka*, which is derived from the concept of ownership (Al-Shargabi, 2006, p 47). Al-Shargabi emphasized that the Yemeni legislation came to respond to the masculinity orientations but it did not come to respond to the provisions of Islamic Law based on equality and fairness between men and women.

Reem Mujahid referred to masculinity, and tribal society, as well as to the status of women in Yemen in her research "The Tribe and State in Yemen" (2022). She reported that the masculinity culture in Yemen limited the role of women under the pretext of protection for them and their belief that women bring shame. These factors made women face many problems within the society. Some of these problems are that they do not obtain good education, do not get suitable job opportunities, suffer inequalities between women and men, etc.

Mujahid asserted that the tribal ideology in Yemen is directed at males. The men represent their tribe everywhere, especially in public places. Most of the tribal leaders in Yemen are also men. This affected the status of women in Yemen (Mujahid, 2022, p 44). The tribal society in Yemen views women as the weaker sex who must depend on the man to protect her, whether this man is a custodian, or the man who is at the top of the tribal structure. Similarly, in masculinity and tribal society in Yemen, a woman lacks the advantage of protection and respect when the men of the family are absent, or if the woman decides to work outside the limits that the society sets for her as a woman (Mujahid, 2022, p 44).

As indicated previously, Yemeni society is considered a masculine and tribal society, and the authority is complete with the men. The social traditions also support this issue greatly, but Mujahid said that this matter differs in some regions. There are tribal women who live within the tribal structure that apply "real" tribal customs and traditions. They are treated better than women who live in regions that apply the laws of the modern state in Yemen. Women in tribal regions are considered actors within the tribe, i.e., within the



tribe, women enjoy great respect and attention and they are given special treatment. It is also forbidden to assault them in any way or to assault men who are accompanied by a woman even if he is a criminal because these behaviors are considered "shameful" according to the tribal custom. Likewise, women can manage conflicts that occur within the tribe, and they are considered protected during wars (Mujahid, 2022, p 42). Mujahid added that customs and traditions are in line with Islamic Law in meeting people's needs, but they differ in the penalties stipulated by customs and traditions (Mujahid, 2022, p 43).

The same point is discussed in the book *Arts of Popular Literature in Yemen*. It is indicated that in some Yemeni cities, men treat women as having intelligence deficiency, religion, and inheritance. They look at her as nakedness, for example, some men are ashamed to call a woman by her name in front of others, some call her by masculine name, and others call her by the name of her son. And when they talk about their wives or sisters, they name her *Albait* (home). They do not mention the woman's name because they think that they cover her up. These behaviors are considered as class privilege' attempts, or under the influence of the Ottomans or Persians (Al-Bardoni, 1998, p 34-35), whereas in the tribal regions and in the villages, they are ignorant of all these traditions. The man's contempt for the woman did not reach the point of lending her a name of man, and in these regions, women are treated with respect, they have their status (Al-Bardoni, 1998, p 34).

According to the United Nations Population Fund (UNFPA) (2010) report, Yemeni society is dominated by traditions and inherited stereotyped customs which determine the system for both men and women. This led to domination and violence, considering that the man is the owner of the authority and the absolute decision. The prevailing patriarchal culture in Yemeni society played a major role in increasing the rates of gender-based violence, and this is due to the inherited stereotyped customs and traditions that contributed to this, starting with depriving women of some rights inside and outside the home (work, street, etc.). Women were restricted with outdated customs and traditions. For instance, women in some regions in Yemen do not contribute any opinion in any decision within the family. They are expected to only listen and obey what men decide, including choosing their life partner. In some regions, women are prevented from joining the university and work under the pretext of fear and under the pretext of mixing with men. In many regions, women are also deprived of their inheritance. They do all these practices under the concept of men's guardianship of women, especially the husband's guardianship over his wife, the father's guardianship over his daughters, the brother's guardianship over his sister, etc. In Yemeni society and many others, especially Arabic societies some men have thoughts and beliefs about the concept of guardianship which is mentioned in the noble verse {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} as complete dominance over women. They deal with women on the basis of this verse as they consider themselves to be in charge of women, but in an exaggerated manner that



exceeds what Allah the Almighty has commanded. There are also ideas and traditions rooted in the culture which carry within them the vision of ignorance that distinguishes male over female and which leads to minimizing and diminishing the female and her roles. In return, there is enlarging and maximizing for the male and his roles, where the right is always given to the patriarchal society to dominate the female from a young age (Ismail et al., 2010). The girl in Yemen does not have any sin other than that she was born a female. The patriarchal society's view of her as inferior confirms that she is helpless and passive (Ismail et al., 2010).

We can say that traditional education is not the only one that supports the authority of men and the inferiority of women, but the conflicting opinions of some religious scholars in their misinterpretation of religious rulings had a great impact on people's souls because religious awareness is the first guide to people's behavior in Yemen as a Muslim society. This is what happened with people who misunderstand the meaning of the verse that refers to the guardianship of men over women. Their interpretation of the verse came in two levels:

- i. The man controls all the family's decisions including the decisions of women, because the man's authority in society means that the woman is incompetent as she is deficient in reason, religion, and behavior in their view.
- ii. Controlling a woman's own decisions under the justification that she must obey her husband, father, brother, or the man who is considered her guardian because in the beliefs of the Yemeni society and other societies, a man is better than a woman in all aspects, especially in religious aspect (Ismail et al., 2010).

This understanding of guardianship made the woman think that taking any decision without the consent of the man is a legal contravene, even if this decision is in the interest of the family (Ismail et al., 2010). Here we can say guardianship has two interpretations: The first is the preference of the man over the woman, which is considered an honor to the man, and woman must be subordinate to the man. This interpretation is prevalent in Yemeni society, whereas the second interpretation is that guardianship is considered a mandate from Allah Almighty to the man, and therefore there is no preference for the man over the woman, especially in religion (Ismail et al., 2010).

3. Manifestations of Hegemonic Masculinity

Hegemonic Masculinity in Yemeni society takes many forms, especially over women as it appears clearly through customary laws, customs, and traditions which can be considered unfair to women. Her femininity prevented her from getting rights in the patriarchal society which in some regions forced her to remain in the shadow, and the man created justifications for himself that give him the right of guardianship and dominance over women's decisions.



3.1. Underage Marriage in Yemen

All over the world, there are certain harmful traditional norms and practices, whether cultural or sometimes religious, which are considered normal but they undermine women's dignity. There are some practices committed by men over young girls and women who are incapable of resisting due to societal values placed on them. Underage marriage is one aspect of harmful traditional practice that is rooted in the traditional behavior, attitudes, and practices of people, which affects and violates the fundamental rights of women and girls (Nnadi, 2014, p 35).

Underage marriage, which is also sometimes called child marriage or early marriage, is a very common phenomenon in many countries affecting children who are as young as nine years old, especially girls. Ironically, very young girls are given in marriage to husbands who are as old as their fathers or grandfathers and they are commanded to remain there and be good wives. These girls are exposed to violence when they refuse sex, and they are violently assaulted sexually and end up being pregnant at a very young age. They have a great risk to their health. (Nnadi, 2014, p 35).

Child marriage is a human rights violation that has been increasingly recognized by international actors as an indicator of numerous global health issues. The Convention on the Rights of Child defines underage marriage or "child marriage" as marriage when one or both parties are under the age of 18, and most of the burden is assumed by young girls. The indicators illustrate that about one in five girls in the world are forced to get married under the age of 18. This rate has dramatically increased to about 40% of all girls in the developing world and the large rate is in the fragile states (Hunersen et al., 2021).

Yemen is considered one of the highest rates with underage marriage in the world. The phenomenon of underage marriage is not new in Yemen, but it has spread in recent years to a large extent due to the difficult economic conditions that Yemeni people suffer because of the war against Yemen, especially in rural areas. In 2017, a UNICEF study found that 32% of women aged 20–24 got married under the age of 18 though Yemen has agreed on efforts to end underage marriage and proposed a law in 2014 setting the minimum age of marriage at 18. That law was never officially ratified, leaving the legal age of marriage unclear (Hunersen et al., 2021).

There are many reasons for underage marriage. The first reason is that Yemeni society suffers from poverty and the absence of a source of income (Mansoor, 2020, p 99). The girls' families marry off their daughters to get money. In some cases, some families marry off their daughters in an early age to achieve economic gains or to build family ties for business benefits (Nnadi, 2014, p 36). Some parents also resort to marrying off their daughters at a young age because they believe that when a girl is married off early, she does



not have the opportunity to become a maiden. In Yemeni society, marriage is considered as a *sutrah* (covering) for the girl.

This was also confirmed by Al-Shargabi, when he said that most Yemeni families tend to marry their daughters at an early age. Through a field study he conducted in some cities in Yemen to find out why heads of families tend to marry off their daughters at a young age, Al-Shargabi pointed out that (%21,92) of the heads of families said that delaying the marriage of a girl might lead her to deviate from the values of honor, chastity, and purity, while others admitted that they wanted to get rid of the financial burdens of rearing a girl. There is some fear of spinsterhood of a girl, the belief that marriage is the destiny of a girl, and the desire for a girl to have a large number of children. In addition, there are family interests and family ignorance (Al-Shargabi, 2006, p 63).

Underage marriage is considered one of the most important causes of violence against women as referred to by Al-Shargabi in his book *Violence against Women in Yemen* (2003). The husband and wife have little experience due to their age, so the disputes between them increase and the husband abuses his wife physically and morally (Al-Shargabi, 2003, p 26).

In his novel, Wajdi Al-Ahdal indirectly mentioned the issue of girl early marriage in one situation. It is when Jasmine complains about her father's treatment and his annoyance because she is still unmarried and lives with him in the house. Jasmine said "My father has become my adversary and is openly hostile to me because I haven't married yet and still live in his home. He considers me a landmine that will explode beneath his feet at any moment if he neglects to supervise me" (Al-Ahdal, 2012).

3.2. Women's Education in Yemen

The second manifestation of hegemonic masculinity in Yemen is depriving girls of education. In Yemen society, there is another kind of violence practiced against a large segment of society, the girls. Their guardians deprive them of education for reasons related mostly to customs and traditions.

In the seventeenth century, Yemen started to build schools in many cities such as Sana'a, Aden, and Taiz, while in the other cities old traditional learning exists in mosques by religious scholars or "Alfaqih" to teach religion, Arabic language, and calculations for everyday life. After the revolution in the north of Yemen in 1962, the number of schools began to increase especially in Sana'a, Taiz, and Al-Bayda. On the other hand, although the south of Yemen was suffering from British colonialization, the situation was better than that of the north in terms of education. During and after World War II, Britain invited some people to teach them in their universities and bring them back to Aden. This is reflected in many things, especially in education. After Yemeni unity, the schools started to expand even in the rural regions, and the country began to pay attention to education (Mansoor, 2020, p 98-99).



Yemen is considered one of the poorest countries in the world and in the Middle East. The researcher noticed that poverty was the primary cause of girls' dropping out of school because their fathers force them to work in the fields to help them. In contrast, there are good fathers who want their daughters to be educated, but they cannot pay the school or university expenses. In addition, there are fathers who prefer to educate their sons rather than their daughters, and this is considered one of the problems the girls suffer in Yemen.

There are families that educate their daughters until they will be able to read and write, then force them to stop their higher education (Mansoor, 2020, p 99).

There are many parents in Yemen who believe that there is no need to educate girls and women. They attribute this to several reasons. Among these reasons is the fear of moral corruption prevailing in society, and some parents believe that educating girls and women makes them strong and independent and this can cause trouble in their lives in the future, especially in their marriage life. Some parents believe that educating the girl delays her marriage or may prevent it at all. All of this reflects the patriarchal societal cultural orientation that tries to maintain the subordination of women to men (Ismail et al., 2010).

Some people believe that it is necessary to educate girls, despite the fact that opinions differ in terms of the appropriate level of education that women should reach. They agreed that learning how to read and write is sufficient for a girl, so she can pray and read the Holy Qur'an and help her children in their primary study. Some families allow their daughters to study up to the secondary level and then they are not allowed to enroll in the university, due to the absence of universities in the same places where the girl lives and the traditions of society that do not allow the girl to go to cities without Mahram (an accompanying relative) or even live there alone or in hostels to continue her education (Ismail et al., 2010).

Wajdi Al-Ahdal in *A Land without Jasmine* discussed the issue of education and university education with all realism. He revealed the tragedies of education that lead to the destruction of society and the loss of the most important denomination that relies on education for the advancement of society. He clarified that the outputs of education are a failure. He also discussed the reasons for the reluctance of parents to educate their children. Many of these reasons are referred to in chapter three, but here the researcher will discuss the point of view of Nasir Salim Al-Utmi who is the owner of the buffet in the faculty of science, and who is a simple and illiterate person. He was considered as the Faculty of Science's real archives. He criticized the situation of education describing that what is currently happening in universities is not related to reality and to knowledge in any way. He can predict what will happen to these students after they graduate. He said that "From my observation of simple things like these I can predict the unseen future, discern a trend, and understand how a



person strives to discover his fate. All science students who have chosen to wear bright yellow shirts, for example, have eventually ended up going crazy" (Al-Ahdal, 2012).

Nasir Salim Al-Utmi has ten children: four boys, and six girls. All of them were educated to the junior high level. He didn't encourage them to complete their education despite their intelligence. He said that "I've been granted ten kids: four boys and six girls. I've educated all of them till they finished the junior high school diploma. I've definitely not encouraged them to complete their education and have plucked from their minds any notion whatsoever of attending the University" (Al-Ahdal, 2012).

He also said "My kids are really bright, and that's why I've forbidden them to pursue a higher education because I fear the anger and vengeance of slackers against them. I'm not joking or exaggerating" (Al-Ahdal, 2008/2012). Because of the moral corruption that is widespread in the university, and the colleague's view of his female colleague with an inappropriate and disrespectful look, as the owner of buffet described, the young man treats his female colleague not as a student of knowledge, but as a female student who is looking for a romantic relationship within the university campus. He also referred to the hatred which spread among students and academics. The owner of buffet didn't encourage his children to continue their studies because of his complex and fear of what he saw inside the university.

He said:

Moral depravity is so endemic here that a man can almost smell it in the air! Prostitution rings scout the female students, harvesting an abundant crop, and brokers for "touristic marriage" offer their services in broad daylight. What's amazing is the way a male student gazes at a female classmate. It's an inappropriate stare devoid of respect. He relates to her not as a fellow student of science but as a student of copulation (Al-Ahdal, 2012).

Here the owner of buffet asserted the point of view of masculine society and Jasmine's father and brother when they said that the girl went to university not to get knowledge; she went to live a love story and make relationships with her male colleagues.

In fact, this view is misguided, as numerous girls pursue higher education to gain knowledge and secure careers. These girls are known for their high morals and modesty. They have achieved success and reached high positions, whether in their field of study or in their field of work. I think if Jasmine didn't disappear, she would have been one of them because she had great ambitions and she was striving to achieve them.



CONCLUSION

This research was about hegemonic masculinity in Wajdi Al-Ahdal's novel *A Land Without Jasmine*. It discussed Hegemonic Masculinity and its manifestations, particularly in Yemeni society. It revealed several results related to Yemeni society and the novel. The author of the selected novel is Wajdi Al-Ahdal. Al-Ahdal, through his novel, tried to dismantle masculine authority. He criticized the patriarchal society in Yemen and tried to emerge the feminist voice by depicting the masculine society as aggressive, controlling, and dominant on female characters that appear subordinate and secondly ranked. The researcher reached many results such as:

- i. *A Land without Jasmine* is full of events that indicate that Yemeni society is a male-dominated society.
- ii. Yemeni Society is a male-dominated society and the system that prevails in it is the patriarchal system. The males in Yemeni society are considered dominant. They have the authority and they have the right to make decisions, especially those related to women.
- iii. The dominant system in Yemen is the patriarchal system, and the decisions that are taken in the society are the decisions of the tribe.
- iv. Most of the suffering of men is because of social tradition. The structure of the Yemeni family is still a traditional and patriarchal structure, so its methods of upbringing are dominated by a predominantly traditional character. This upbringing works to firm the traditional values that contribute to promoting a masculine culture and the idea of male preference over female. It also reinforces the idea of hegemony and violence and the inferior view of women.
- v. Yemen is considered one of the highest rates with underage marriage in the world.
- vi. Hegemony is not only by man over woman, it is also by man over another man, or by woman over another woman. This was clear through the situation between Jasmine and her mother.

References

- Al-Ahdal, Wajdi. (2012). *A Land without Jasmine* (William M. Hutchins, Trans; 1st ed.). Garnet Publishing
- Al-Barduni, Abdullah. (1998). (*funun al'adab alshaebii fi alyaman*), *Arts of Popular Literature in Yemen*. Dar Albaroudi.
- Al-Arifi, Amina. (2014) (alsaytarah aldhukuriah: ruyaih tahlilia), "Male dominance: an Analytical Perspective", *Middle East Research Journal*, (35) 571,594.
- Al-Shargabi, Adel. (2003) (aleunf almuajah did alnisa' fi alyaman), *Violence against Women in Yemen*, Dar Alkutub.
- Al-Shargabi, Adel. (2006) (*alkulfah aliajtimaeiah lil ounf ala'ayilii almuajah did alnisa' fi alyaman*), *The Social Cost of Family Violence Against Women in Yemen*, Women's Forum for Studies and Training.
- Al-Shargabi, Adel. alounf wa thaqafat almujtama'a alyamanii "Violence and Culture of Yemeni Society", aleunf walnisa' fi almujtamae alyamanii, *Violence and women in Yemeni society*. (Oxfam)



- Bacherlad, Gaston. (2002) *Aesthetics of the Place* (Ghaleb Hals, Tr.), *University Foundation for Studies, Publishing and Distribution*, Lebanon).
- Bourdieu, Pierre. (2009). *Masculine Domination*. (Salman Qa'afarani, Trans; 1st ed.) Centre For Arab Unity Studies.
- Connell, R.W., & Messerchmited, James. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept, *Gender & Society*, 19 (6), 829-859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Cox, Robert. and Al-Ferjani, Fawzia. (2021). ghramshi wa alhaymana wal ealaqat aldawlah: maqalh fi almanhajiah "Gramsci and Hegemony and International Relations: An Essay on the Curriculum." *Madarat Magazine*, (35, 360), 183-204.
- Demetriou, Demetrakis Z. "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique". *Theory and Society*, 30 (3), 337-361.
- Hunersen, Kara, et al. (2021) "Child Marriage in Yemen: A Mixed Methods Study in Ongoing Conflict and Displacement", *Journal of Refugee Studies*, 34(4), 4551-4571. <https://doi.org/10.1093/jrs/feaa144>
- Ismail, Rukhsan Mohammed. Khalil, Najat, etl. (2010). *Gender-based Violence in Yemeni Society 2010 Quantitative and Qualitative Study*, Gender and Development Researches and Studies Center, Women's Center for Research and Training.
- Karroubi, Luciano, Al-Azadi Abdul-Jalil. (1997) mafhum alhaymanah eind ghramshi "The Concept of Domination at Gramsci". *Al-Mutaqa'a Journal*, (1), 18-29.
- Mansoor, Ali. (2020) "Women Education in Yemen: Challenges and Needs", *Media Research Journal*, 9(2), 98-101.
- Mujahid, Reem. (2022). *The Tribe and State in Yemen*, Sana'a Center for Strategic Studies.
- Nnadi, Ine. (2014). *Early Marriage: A Gender-Based Violence and A Violation of Women's Human Rights in Nigeria*, *Journal of Politics and Law*, 7, (3), (35-40), <https://doi.org/10.5539/jpl.v7n3p35>





The World of Al-Akhdam in Ali Al-Muqri's Black Taste, Black Odour

Redhwan Qasem Ghaleb Rashed* 

Alhilali440@gmail.com

Abstract:

Limited scholarly attention has been given to Al-Akhdam, a Yemeni term synonymous with Al-Muhamasheen, which refers to marginalized people. This minority shrouded in misconceptions, and lacking in-depth scholarly exploration, finds its voice in Al-Muqri's novel, *Black Taste, Black Odour* (2008) which tells the story of a young woman from Al-Mazzina (marginalized) caste who elopes, leading to self-discovery and raising questions about identity and the role of Al-Akhdam community in Yemeni society. This journey reveals their perception of societal exclusion as a fundamental rejection, extending to their core identity – religion, homeland, and history. Through a historical, cultural, and social lens, the narrative explores the mechanisms of their marginalization, specifically focusing on the heightened vulnerability faced by Al-Akhdam women. This paper attempts to raise awareness of the problems faced by Al-Akhdam community and how they are portrayed in literature by closely examining the novel. Employing Subaltern and Critical Race Theory (CRT) frameworks, this analysis examines how power structures, ongoing discrimination, and the historical marginalization of minority groups intersect to perpetuate the social exclusion of Al-Akhdam community within Yemeni society. The narrative avoids stereotypical depictions, instead focusing on the multifaceted experiences of Al-Akhdam. The analysis contributes to understanding the complex mechanisms that perpetuate the marginalization of Al-Akhdam community within Yemeni society. This study aims to guide future efforts towards social justice and equality by showcasing their experiences.

Keywords: Al-Akhdam, Belonging, Identity, Love, Marginalization, Racism.

* Associate Professor of English Literature & Comparative Studies, English Department, College of Arts, University of Ha'il, Hail, Saudi Arabia & English Department, Amran University, Amran, Yemen.

Cite this article as: Rashed, Redhwan Qasem Ghaleb. (2024). The World of Al-Akhdam in Ali Al-Muqri's Black Taste, Black Odour, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 690 -715.

© 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.



عالم الأخدام في رواية (طعم أسود... رائحة سوداء) لعلي المقري

د. رضوان قاسم غالب راشد*

Alhilali440@gmail.com

الملخص:

تسعى الدراسة إلى مقارنة مجتمع (المهمشين) في رواية (طعم أسود... رائحة سوداء)، ويطلق على المهمشين -أيضاً- اسم (الأخدام)، وهم فئة تعاني من التهميش الممنهج والإقصاء الاجتماعي منذ قرون. ونظراً لقلّة الدراسات الأكاديمية التي تتناول معاناتهم، تُقدم هذه الدراسة تحليلاً لرواية "طعم أسود... رائحة سوداء" لعلي المقري (2008)، من أجل فهم آليات تهميش هذه الفئة. وتعتمد الدراسة على منهجية التحليل النقدي، مستخدمة إطار النظريات الفرعية ونظرية النقد القانوني الحرج (CRT). وتكشف الرواية عن التحديات التي تواجهها هذه الفئة على صعيد الانتماء والهوية والمكانة داخل المجتمع المتخيل. كما تُظهر الرواية إدراك مجتمع المهمشين للنبذ الاجتماعي باعتباره رفضاً جذرياً يطال هويتهم الدينية والوطنية والتاريخية. وتُقدم الدراسة تحليلاً معمّماً لآليات تهميش هذا المجتمع، مع التركيز على دور هياكل السلطة والتمييز المستمر والتهميش التاريخي في إدامة هذا الإقصاء. وتُشير الدراسة إلى أن الرواية تتجنب التصوير النمطي للمهمشين، وتركز بدلاً من ذلك على تجاربهم المتعددة. وتُقدم مساهمة في مجال دراسات الأقليات والعدالة الاجتماعية. كما تُسلط الضوء على أهمية الأدب في الكشف عن معاناة الفئات المهمشة وإيصال صوتها.

الكلمات المفتاحية: الأخدام، الانتماء، الهوية، الحب، التهميش، العنصرية.

* أستاذ الأدب الإنجليزي والدراسات المقارنة المشارك - قسم اللغة الإنجليزية - كلية الآداب والفنون - جامعة حائل - المملكة العربية السعودية. وقسم اللغة الإنجليزية - جامعة عمران - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: راشد، رضوان قاسم غالب. (2024). عالم الأخدام في رواية (طعم أسود... رائحة سوداء) لعلي المقري، الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 6(4): 690-715.

© 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. Introduction

The term “*Muhamasheen*” in Arabic refers to an ethnic group in Yemen, derogatorily known as Al-Akhdam that faces marginalization and societal contempt by society. According to Awad (2012), the term “Muhamasheen” has substantial social significance and refers to a group of people who are excluded and exist outside of Yemen’s dominant socioeconomic framework (p.6). Their stories exemplify the severity of their institutional discrimination and prejudice, surpassing even the historical struggles of enslaved Yemeni people (Al-Mahfly, 2019, p. 8). For decades, Al-Akhdam have been plagued by poverty, casting an unbreakable shadow over their lives. Their history is a multi-layered tapestry made of both persistent mythology and verified historical events. The myths surrounding Al-Akhdam extend far beyond their historical origins, permeating every aspect of their daily lives. It influenced their means of subsistence, social customs, religious practices, and even their perceived moral code (Al-Qadi 2007). According to Achille Mbembe(2001), Al-Akhdam(plural form) are inferior to “the slave, the animal, and the native whose body can be degraded, whose life can be mutilated, and whose work and resources can be squandered with impunity” (p. 235). They endure a brutal form of social marginalization, often likened to racial discrimination. However, unlike historical examples of racial oppression in Africa, India, and America, which were rooted in the chattel slavery of Black people, Al-Akhdam’s marginalization stems from a complex web of historical, social, and economic factors.

In Yemen, the exclusion and marginalization of Al-Akhdam community hinge on factors such as their ambiguous ancestry and perceived ethnicity. These factors result in oppressive practices that severely limit their access to opportunities. Their marginalization has likely been exacerbated by historical oppression, which may have been connected to their ancestry as African descendants. Both overt and covert forms of discrimination continue to prevent them from accessing opportunities and resources. This narrative illustrates how these elements interact to produce a cycle of marginalization that is difficult to break free from. Despite the existence of other Yemeni minorities based on religious and sectarian grounds, Al-Akhdam in Yemeni society are the ones who are marginalized and subjected to racism based on color, ancestry, and ethnicity. They are regarded as being at the very bottom of Yemeni society’s socioeconomic scale and only have a very limited number of access points to fundamental services like healthcare, education, and the government. They are frequently denied access to political and economic opportunities and judged as inferior to other Yemenis. Historically, the term “Al-Akhdam” referred to a social category in Tihama and southern Yemen occupying the lowest ranks within the social hierarchy. Traditionally, Al-Akhdam community fulfilled various service roles, including street cleaning and shoemaking (Adra, 2006, p 22). They are also known for their musical and dancing skills.



The deeply ingrained societal mindset regarding the perceived uncleanness of the Akhdam community is primarily responsible for the perpetuation of their social isolation. Al-Sharjabi (1986) states that the significant disdain towards Akhdam and their exclusion from mainstream society is closely associated with the notion of hygiene that has been associated with them (p.286). Similarly, Sabria Al-Thawr (2021) adds that it is now accepted in society to reprimand children and encourage them to be clean by comparing them to the Muhamasheen ("dirty as Al-Khadim") or making similar comparisons in cases of bad or violent behavior, despite the peaceful nature of the Muhamasheen and their patience in the face of constant racial discrimination (Al-Thawr, 2021).

It is noteworthy that some of these biases are reproduced in the behaviours of characters like Aisha and Rabash (AL-Al-Rubaidi, 2018, p 12). This reinforces the notion that the social fabric itself is riddled with these prejudices. Thus, people have developed a strong fear of interacting, mingling, and eating with Al-Akhdam, which has contributed to the perpetuation of their rejection and isolation by society. Al-Akhdam are, in essence, linked to a variety of undesirable behaviors.

Despite their significant population, Al-Akhdam community exists in a state of social invisibility, leaving minimal documented records of their history and experiences. This isolation fosters the development of unsubstantiated legends and narratives surrounding their origins and way of life. The widespread acceptance of these narratives, often devoid of critical evaluation, reflects and reinforces their exclusion within Yemeni society. For example, some unsubstantiated narratives depict Al-Akhdam community engaging in cannibalistic practices. These disturbing tales contribute to their social exclusion and dehumanization. It is claimed that Al-Akhdam's class does not bury their dead but instead eats their corpses. The social exclusion of Al-Akhdam community renders them virtually invisible within Yemeni society. This invisibility fosters an environment where unsubstantiated narratives, however outlandish, can gain traction and contribute to their marginalization. Al-Akhdam community's experience of social exclusion and marginalization has led them to restrict the practice of their social rituals within the confines of their community. This likely stems from a fear of ridicule and mockery by dominant social classes. The pervasive social exclusion experienced by Al-Akhdam community has fostered a sense of vulnerability and fear of ridicule. This has led them to restrict the practice of their cultural rituals within their own social spaces, effectively hiding them from the gaze of dominant social classes. Unfortunately, past experiences have likely shown that these classes, both established and newly emerging, exhibit a lack of respect towards Al-Akhdam's cultural practices, even during sensitive occasions like death. Al-Akhdam community's experience of social exclusion compels them to conduct their burial rituals primarily at night. These rituals, while not inherently different from those practised by other social classes, are shrouded in secrecy to avoid potential mockery and disrespect. This shift to nighttime ceremonies reflects the



deep-seated fear of ridicule and the lack of empathy they encounter from dominant social groups, even during moments of mourning.

Although the exact historical beginning of this group is unknown, they have been living in Yemen for centuries. Some historical studies suggest that the origin of Al-Akhdam dates to the failed Abyssinian invasion of Yemen in the 6th century AD led by Abraha Al-Ashram. According to these studies, Al-Akhdam were among the general population of warriors who came to Yemen and were enslaved after their invasion failed, and some were expelled by Saif ibn Dhi Yazan. On the other hand, some descendants of this community, with their dark skin and African features, believe that they are one of the tribes that inhabited the city of Zabid in Hodeidah Governorate, southwestern Yemen (Al-Qadi, 2007). Despite unclear historical origins, Al-Akhdam community's presence in Yemen for centuries is undeniable. Generations have established roots, yet social integration remains elusive. They face entrenched marginalization, exclusion, and prejudice from dominant classes. This racism manifests in horrific acts like the rape of an Al-Akhdam housemaid, highlighting the severity of their plight. It is not solely tied to them being remnants of immigrants, as Yemen is filled with diverse origins, some dating back to the remnants of the Ottoman Caliphate soldiers, others tracing their roots to Persian armies that came to Yemen after the Abyssinian occupation. There are also Yemenis of Indian or Kurdish origins and other ethnicities. However, derogation, racism, and marginalization are primarily directed toward Al-Akhdam who continue to experience the bitterness of this marginalization in various aspects of their daily lives (Al-Mahfly, 2019, p 11). Al-Akhdam community faces a heightened vulnerability to experiences of violence and abuse, including sexual harassment, verbal assault, and physical harm. While societal norms may condemn such acts in general, their application appears selective. Reports suggest that incidents targeting Al-Akhdam individuals are often met with indifference or even a reversal of blame, placing the victim in the position of being ostracized for seeking redress (Atef, 2019, p 17).

Al-Akhdam community, which was historically marginalized within Yemeni society, has often been relegated to the periphery of public discourse and underrepresented in mainstream literature. *Black Taste, Black Odour*, a narrative by Ali Al-Muqri, provides a window into their life. This paper makes the case that Al-Muqri, in *Black Taste, Black Odour*, creates a compelling story that not only exposes Al-Akhdam's hidden suffering but also subverts prevalent societal prejudices. Through the lens of Subaltern Studies, a study will be conducted to examine how Al-Muqri depicts Al-Akhdam experience and challenges the power systems that have suppressed people who have been marginalized in dominant narratives. A powerful social critique, Ali Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour* employs social realism to immerse readers in the ostracized world of Yemen's Al-Akhdam. The novel unflinchingly portrays their plight, exposing social injustices and calling for reform. Through the lens of marginalization (potentially a character like Suroor), it dismantles stereotypes and



challenges the dehumanization of Muhamasheen. By highlighting their experiences and humanity, the novel seeks to dismantle societal structures that perpetuate their exclusion and envisions a more empathetic future where understanding transcends social class and race. *Black Taste, Black Odour* ultimately serves as a powerful voice for the silenced, seeking to bridge divides and foster empathy.

Al-Muqri uses a multi-layered narrative technique in *Black Taste, Black Odour*, utilising evocative descriptions, heartfelt character depictions, and symbolic elements to voice the silent suffering and need for recognition of Yemen's ostracized Community. This research paper has been intended to answer the questions below:

1. How does *Black Taste, Black Odour* depict the social marginalization and lived realities of Al-Akhdam community in Yemen?
2. What narrative techniques does Al-Muqri employ in *Black Taste, Black Odour* to give voice to the silent suffering of the Al-Akhdam community?

2. Methodology and Theoretical Framework

The study will be carried out by a close reading of the novel, with special emphasis paid to how Al-Akhdam characters are portrayed, how they interact with other characters, and the social and cultural context in which their adventures take place. This paper explores the experiences of Al-Akhdam community in Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour* through the lens of marginalization and intersectionality. Marginalization refers to the exclusion from societal norms, "Marginalization is perhaps the most dangerous form of oppression. A whole category of people is expelled from useful participation in social life and thus potentially subjected to severe material deprivation and even extermination" (Young, 1990, p 53) while intersectionality recognizes how overlapping social identities, like race and ethnicity in this case, create unique experiences of marginalization. Darder (2024) defines intersectionality as "a synthesis of multiple overlapping oppressions and has proven necessary to understanding a wide range of difference and the connections between gender and sociopolitical categories, such as race, ethnicity, class, gender, sexuality, nationality" (p 191). These concepts are particularly relevant as Al-Akhdam face a complex web of exclusion based on their perceived race and ethnicity. Subaltern Studies is a perfect theoretical framework to analyze the representation of Al-Akhdam in *Black Taste, Black Odour*. A useful paradigm for examining the experiences of marginalized people who have traditionally had their voices muffled by dominant narratives is subaltern studies. Subaltern theory provides a voice to those who are marginalized, oppressed, and taken advantage of in society, culture, religion, and politics. For those who have experienced discrimination of any kind, the subaltern theory is the most effective form of expression. The subaltern perspective has been conveyed in novels, plays, poems, short



stories, and autobiographies written by authors from all over the world, attesting to the subaltern theory's universal significance and appeal.

'Subaltern' was the term used in medieval England to describe a servant or peasant. In England throughout the seventeenth and eighteenth centuries, foot soldiers or lower-ranking soldiers were referred to as subalterns. A subaltern is an employee who holds a lower-level or subordinate post. The phrase was first used by Antonio Gramsci in his *Notes on Italian History* (1971) piece that was published in *Prison Notebook*. He clarified that the subaltern is the downtrodden underclass in a society where the dominant class exercises hegemony.

The subaltern classes refer fundamentally in Gramsci's words to any "low rank" person or group of people in a particular society suffering under the hegemonic domination of a ruling elite class that denies them the basic rights of participation in the making of local history and culture as active individuals of the same nation. (Louia, 2012, p 5).

Antonio Gramsci coined the term "subaltern" to refer to "the inferior rank" of people in society. Yet, the term "subaltern" is now widely used to refer to the colonial subject that was created by European discourse and assimilated by colonial peoples. A person of lesser military rank is referred to as a "subaltern" in British English, a term that combines the Latin meanings for "under" (sub) and "other" (alter) (Abrams & Harpham, 2011, p 237). Someone who holds a lower or inferior position at work is called a subaltern.

The concept emphasizes the historical prevalence of power imbalances, where dominant groups have historically subordinated others based on factors like class, caste, gender, race, language, and culture. Subaltern intellectuals like Homi K. Bhaba and Sausa Santos later coined the phrase to refer to oppressed minorities, lower-class people, women, and weaker sexes, among other marginalized or subservient groups. The wealthy, privileged, or those in positions of authority always oppress and take advantage of the subaltern. "Subaltern groups are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel and rise up ... even when they appear triumphant, the subaltern groups are merely anxious to defend themselves" (Gramsci, 1971, p 207). This means Subaltern Studies place a strong emphasis on the study of oppressed, marginalized, and subjugated groups of people who lack consciousness, power, and mindset. They are not allowed to participate in any way; instead, the hegemonic dominating class uses and exploits them. They are mute because they lack authority. Gayatri Chakravorty Spivak responds to her question in her essay "Can the Subaltern Speak?" (1988): "They cannot speak," but the subaltern has a voice that is carried with their pain and suffering. It is expressed in their demeanour, speech, and manners, and it frequently explodes in the form of rebellion. The focus of subaltern studies is on articulating silence and listening to this "small voice." Leela Gandhi says: "Subaltern studies' defined itself as an attempt to allow the people' finally to speak within the jealous pages of



elitist historiography and, in so doing, to speak for, or to sound the muted voices of, the truly oppressed” (1998, p 2).

Utilizing Critical Race Theory (CRT) as a theoretical framework, this analysis delves into how Al-Akhdam community is portrayed in Ali Al-Muqri's book *Black Taste, Black Odour*. CRT will use themes like intersectionality and racial formation to analyze how the novel portrays the social and historical construction of Al-Akhdam as a caste on the margins. The experiences of Al-Akhdam characters and the power systems that support their marginalization will be examined through close reading of selected passages. Furthermore, to contextualize the marginalization of Al-Akhdam minority in Yemen, the analysis will include pertinent historical history. Through the application of Critical Race Theory to *Black Taste, Black Odour*, we can comprehend the systematic basis of the marginalization of Al-Akhdam people on a deeper level. The book is a potent monument to their unspoken pain, but it may also provide glimmers of resistance and hope in their fight for acceptance and recognition. As a theoretical framework, critical race theory “comes from a long tradition of resistance to the unequal and unjust distribution of power and resources along political, economic, racial, and gendered lines” (Taylor& Gloria, 2023, p 1). It resulted from a racist judicial system that was put in place to oppose prevailing racial oppressive practices (Museus, 2013).

A theoretical framework that fuses postcolonial theory will serve as the foundation for the analysis of the Muhamasheen community in the novel. Beyond examining the literary output of formerly colonized countries, post-colonial theory focuses on examining what occurs when two distinct cultures—especially when one believes it is superior to the other—collide. Beyond the confines of literary works, the idea delves into the political, social, cultural, and economic issues that both colonizers and colonized people face. One of the key objectives of post-colonial theory is to empower those who are marginalized while also restoring their dignity.

3. Discussion and Analysis

The discussions and analysis have been divided into the subsections below:

3.1 . The Humanitarian Vision of Yemeni Novelist Ali Al-Muqri

Al-Muqri is a unique and unconventional Yemeni novelist whose work “marks a sharp departure from the works of his contemporaries in terms of its themes, technical devices, and discursive strategies” (Rashed, 2020, p.1). His novels explore the depths of human agony, desire, obsession, and misery, and they are based on extensive and universal life experiences. “What is peculiar about his philosophy of life is his humanitarian vision that is apparent in all of his works; the vision that humanity should surpass all the differences; and misunderstandings that arise due to ignorance and misunderstanding” (p.3). He dedicates his art to all those



who have been silenced and overlooked. In *Black Taste, Black Odour*, Al-Muqri delves into the world of Al-Akhdam which resembles a semi-isolated colony and carries a sense of sorrow to the reader. Its inhabitants are people with black skin, who have historically been held as slaves in one manner or another, and they continue to live in a sort of slavery that is worse than that even if it is no longer legal. Their existence is undeniable and unerasable despite their stigmatization by most of the Yemeni society (Al-Rubaidi, 2018, p.15). The narrative chronicles Al-Akhdam group's history and suffering in a style that Algharby Imran calls nimble but religious leaders like Imam Mohammed Al-Adini call obscene. Algharby Imran adds, "The novel exposed the religious concepts that perpetuate racism among human races" ("Dalalat al-lawn", n.d.). He further adds that the writer excelled in delving into the depths of societal consciousness with a humane spirit, making it a realistic novel that exposes backward beliefs. On the other hand, Imam Mohammed Al-Adini, the mosque's preacher, said, "The novel contains vulgar language that does not rise to the level of literature that refines souls. It is primarily instinctual and has insulted an era, a group, and a conservative Yemeni society in all its categories" (Editorial Board 2022).

3.2 The Narrative's Title & Al-Akhdam's Term

The novel's title, *Black Taste, Black Odour*, sets a stark tone, employing concise and evocative language. This choice suggests a deliberate approach to both form and content. The title's power lies in its use of semantic deviation, hinting at a deeper meaning beyond the literal interpretation of the words. Traditionally, scent is described as pleasant or unpleasant and tastes sweet or bitter. However, in this novel, the boundaries blur. Black, a color typically associated with sight, is evoked through the unconventional senses of taste and smell, suggesting a deeper symbolic meaning. This departure from the familiar—using taste and smell to evoke the color black—aims to forge new linguistic connections. Black, typically associated with sight, takes on suggestive connotations of ugliness, horror, primitiveness, and sorrow. The title's meaning is contextualized and revealed throughout the narrative. These metaphorical formulations of the title and their embodiment have been recurring. It can be represented by what Bahja expresses her sorrow over the death of Suleiman, the liberator of Al-Akhdam or the Black "We want someone who respects us as we are, respects our culture, respects our colour, and respects our black taste and scent" (Al-Muqri, 2008, p.88). Abdulrahman also demonstrates empathy towards the workers, joining their world and tracing the scent of the black body. He asks, "What should I do when it was I who found myself one day, at the age of 12, drawn to the black flavour and the black scent?" (p.119). The vocabulary of the title celebrates the central words: taste, scent, and black color. The title carries an implicit connotation of implied ambiguity, suggesting the turmoil and division experienced by Al-Akhdam. Therefore, the black taste and black scent are metaphors for life, tradition, and social system specific to the Black community, opposing the oppressive social order under which Al-Akhdam



live at the margins (Ouksel & kaddour, 2020, p 122). Through the formation of the title and the repeated use of the word "black" twice in the title, as well as the design of the cover, the reader perceives the author's keenness to embody detachment and aversion, as well as to highlight distinctiveness and privacy. The novel's cover offers a potent visual metaphor. A photograph depicts a Black woman, her back turned to the viewer and the world, draped in a red dress. This imagery suggests a yearning for isolation, a tangible manifestation of the protagonist's desire to separate from the surrounding society. Al-Akhdam's profound desire for social isolation is likely driven by historical marginalization and ongoing injustices. Their plight echoes the struggles of Black communities worldwide, from African Americans to victims of South African apartheid. Al-Muqri's novel, *Black Taste, Black Odour*, exposes this harsh reality, highlighting the derogatory label ("Al-Akhdam") that embodies the contempt this group endures.

The title, *Black Taste, Black Odour*, employs negative connotations associated with the color black to suggest the community's ostracized status. This initial alienation is further emphasized in the opening scene. The narrator's surprise upon hearing Rabash, Al-Akhdam, deliver "philosophical lines about treachery in the court" is evident in the statement, "And I hear these words from one of Al-Akhdam ... resembling the nests of Al-Akhdam" (Al-Muqri, 2008, p 34). This astonishment exposes a societal expectation of intellectual inferiority within Al-Akhdam community. Moreover, the narrator's comparison of Rabash to "nests of Al-Akhdam" reinforces a negative image associated with their living conditions.

The term "Al-Khadim," seemingly derogatory to outsiders, holds a distinct meaning within Al-Akhdam community. Suroor challenges societal definitions, asserting it signifies freedom in their language. He argues the burden of changing its connotation lies with those perpetuating negativity (89). While rarely resorting to anger, Al-Akhdam fiercely defend their dignity and reject imposed racial slurs. When President Salem of South Yemen was assassinated, they started protesting and chanting slogans. "Salem ahead, ahead. We're not slaves" (p.88). Paradoxically, some Al-Akhdam may cling to the "Al-Khadim" label as a form of defiance, rejecting the impositions of the dominant culture. Suroor observes the irony: those who purport to liberate them perpetuate the derogatory term. "Let us be liberated," he says, "to become free. But why can't we remain as we are, with our names: Al-Akhdam, Lahouj, Shammur ..." (p 89). Clinging to their distinct identity, Al-Akhdam resist full assimilation into mainstream Yemeni culture. This cultural preservation can be seen as defiance against power structures that aim to erase their heritage. Notably, within their language, "Khadim" signifies freedom. This, for some like Suroor, reflects an awareness of their rights, even if those rights are embodied by a demeaning title. Despite political shifts, Al-Akhdam remain marginalized, excluded from society's core, and branded by the racist connotations of "Al-Khadim".



3.3 Love Beyond Boundaries: Marginalization, Discrimination, and Resilience

To establish the narrative context, a brief plot summary is essential. The novel revolves around Abdulrahman, nicknamed "Ambo" (a term used by Al-Akhdam community to denote people with fair skin). He becomes embroiled in a controversial relationship with Al-Daghlou, a young woman from a Mazzina (marginalized) caste. This social group considered the lowest rank in the village hierarchy, traditionally performs menial tasks like butchering and hairdressing. The two lovers find a safe shelter in Mahwa¹ where their love is not constrained by any restraints or boundaries. Mahwa Zain presents a paradox: while promoting a sense of freedom, it simultaneously perpetuates its internal system of marginalization. In Mahwa Zain, the novel beautifully portrays feelings of love that transcend the boundaries of discrimination and nationalism. This is the neighborhood where Al-Akhdam lives. It is here that their story begins in this wretched and strange society, where many do not realize the daily misery, they live in. But it is also a free society that does not know class or distinction and does not adhere to the laws and moral standards that others claim to adhere to. After a week of his arrival in Mahwa Zain, Abdu al-Rahman discovered that roles had changed. Just as the free people of Yemeni society reject the integration of Al-Akhdam among them, the new society rejects the existence of Abdulrahman among them, marginalizing him and avoiding talking to him aloud. Even Al-Daghlou was unable to fully integrate into the community of Mahwa Zain due to the whiteness of her skin. Caught between the clash of masters and servants, her escape leads only to another battleground, leaving her utterly lost. Abdulrahman gradually assimilated into his new community, adopting their customs and traditions. Here, the narrator provides a hint to the reader through the following text: "Every night, I walk a considerable distance until I reach the hut. The dogs that live on the outskirts of Mahwa Zain and the outskirts of the city have become accustomed to me, so they don't bark much when they see me and don't attack me" (Al-Muqri, 2008, p 47). The narrator chooses the dog as a symbol to express the feelings of familiarity and harmony between him and the residents of Mahwa Zain. This is because dogs are associated with traits of loyalty and friendship that are easily understood by the reader. The narrator may also have mentioned the dogs twice to emphasize their familiarity with the Arab people and their acceptance of the narrator as one of them. The text could also be interpreted as a commentary on the importance of building relationships with others, regardless of their differences. Abdulrahman's ability to connect with the dogs, despite their initial wariness, suggests that it is possible to overcome barriers and establish trust and friendship with others.

(¹) Mahwa, derived from the word contains. The word can also refer to closed communities in both a symbolic and literal sense, such as containment, limitation, and social isolation. It refers to a place where Al-Akhdam live. 'Mahwa' in Arabic means doghouse.



Discrimination is not merely social; it infects even the state's official symbols. This systemic prejudice extends to education, evident in Suroor and his sister's refusal to teach Aisha's son. The fact that Suroor and his sister won't instruct Aisha's son is an example of how Al-Akhdam aren't given equal access to education. Their future options are limited, and their marginalization persists as a result. Suroor's justification (p 74-75) reveals the core issue: the curriculum equates blackness with negativity in science, linking it with darkness, ugliness, and evil. This not only reinforces stereotypes but also hinders the development of a positive identity for students of color. Suroor's refusal to teach Aisha's son exposes a critical issue: how can Black children thrive in a system reinforcing biased stereotypes? He views this as a cultural crisis, not just societal (pp.74-75). Al-Akhdam's social isolation is exacerbated by the widespread unfavorable perceptions of black people, which are evident in the curriculum. Due to their perceived race, they are viewed as "different" and "inferior". One could see the negative educational implications surrounding the color black as a representation of the marginalization of Al-Akhdam. Within society, they are "othered" both physically and metaphorically.

Suroor argues that dismantling stereotypes and building a truly inclusive learning environment requires addressing a deeper cultural issue. He highlights how Arabic culture associates negativity with the color black ("black day," "black spot") and positivity with white ("white day," "white lie") (p 113). Suroor's observation reflects a broader cultural bias, where blackness is associated with negativity. This, as Ashcroft argues, aligns with the historical construction of "black" as synonymous with racial exclusion (p 223). Consequently, Al-Akhdam community faces marginalization based solely on their skin color. Furthermore, Robert Young emphasizes the historical dominance of "white culture" as the standard for various aspects of society, including government, law, and the arts (2003, pp. 2-3). Suroor's observations and these scholarly perspectives underscore the need to challenge these ingrained biases to achieve true inclusivity.

3.4 Betrayal, Marginalization, and the Quest for Dignity

The marginalization of Al-Akhdam community extends beyond social and educational spheres, deeply impacting their personal lives and aspirations. Their expressions of love, patriotism, and desires for a dignified life are often met with scepticism and even accusations of betrayal, stemming from entrenched prejudices and biases. The novel opens with Rabash al-Abd's trial, a jarring juxtaposition of a left-wing intellectual defending himself against seemingly archaic charges. Witnessing this ignites a burning question in Abdulrahman's mind: what fuels Al-Akhdam community's deep-seated alienation, explored through Rabash's experience. He says: "I've come to know Al-Akhdam's inherent refusal against those around them" (p 9). The trial of Rabash Al-Abd serves as another stark illustration of the Al-Akhdam community's suffering. Accused of treachery, rape, and violating a noble family's honour solely because of his love for a white woman, Rabash's case exposes the deep-seated racial prejudice that fuels Al-Akhdam's marginalization and agony. Rabash's membership in the



Yemeni Socialist Party, known for its advocacy for social justice and equality, adds another layer of complexity to Al-Akhdam's marginalization. He is accused of treachery against his own country, highlighting the deep distrust directed towards their community. This sense of alienation is palpable, as Rabash himself goes so far as to claim the homeland itself embodies treachery. The all-encompassing power structure, embodied by "Ambo," views any expression of love, call for justice, or assertion of identity by Al-Akhdam as a betrayal. Even the most basic yearning for human dignity is perceived as an act of treachery. "We are all traitors, Your Honor. Man is a treacherous being. However, he loses himself and his essence at the moment his treachery is proven. When he starts engaging in a new act of betrayal, he regains his existence and his essence immediately" (p 5). Significant queries concerning the nature of oppression and human resilience are brought up by this quote. It draws attention to the psychological costs of living under a system that denies fundamental rights and the extremes people would go to in trying to restore their sense of worth. Paradoxically, continuing to strive for dignity in the face of being called a traitor is perceived as a means of regaining one's identity.

Putting Rabash on trial for loving a woman who is not from his group, reveals how the purportedly unbiased legal system upholds societal norms and keeps Al-Akhdam people apart from fundamental ideas of justice and equality. He was accused of "betrayal and violating the sanctity of a noble family" (p 6). Al-Akhdam's plight extends beyond the denial of basic human rights. They are also denied the very possibility of dreaming of love across racial lines. Rabash's trial, where he defends himself for loving a white woman, becomes a potent symbol of Al-Akhdam community's deep-seated resentment towards a system that enforces such rigid social boundaries. Witnessing the constant erosion of his dignity and humanity within his homeland, Rabash comes to a radical conclusion. A land that marginalizes him and denies him basic rights loses its claim to his loyalty. In his eyes, a system that perpetuates such betrayal deserves to be challenged, even if it means being labelled a traitor himself. This disillusionment extends to his fellow Al-Akhdam, who are also ostracized and deemed outsiders within their nation.

Strangely enough, Al-Akhdam are not allowed to enter the courtroom, "even if it is to attend sessions for the trial of their own families. They only enter it when they are accepted as servants there, to sweep the halls and rooms of the papers discarded by the scribes and litigants, and to clean the dirt scattered from shoes and mouths" (p.10). The quotation highlights the extent of Al-Akhdam's agony. It is a sign of the disintegration of the Yemeni identity and the way the oppressive system held onto the people who were not free. Their suffering is intolerable to the extent that Death has become a normalized occurrence, a potential escape from the oppressive reality of their lives. This bleak outlook suggests a community devoid of hope for social equality with the white population. Their existence is a constant struggle, marked by frustration and a grim acceptance of death as a constant possibility. The cause of death – illness, stabbing, or bullet wound – becomes irrelevant



in the face of Al-Akhdam's relentless suffering. Their world is so bleak that death is embraced as a release, a finality to their unending pain. It transforms from a fearful inevitability to a welcome escape, a grim testament to the depths of their despair.

They were not terrified of death when they learned of the death of a man or woman who reached their thirties or even a few years younger. They believed that it was sufficient for the servant's lifespan and better for them than enduring a life plagued by diseases that attacked them throughout their lives. The diseases become increasingly difficult to bear after the age of twenty-five and even harder after thirty. (p 73)

3.5 Social Hierarchy and Demanding Equality

Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour* establishes social hierarchy as a central theme from its opening pages. Abdulrahman's mother discourages marriage with anyone from the lower "Al-Mazaina" class. This prejudice is reinforced by a cautionary folktale – King Shamsan's transformation into a worm after marrying a woman (Marjan) from Al-Mazzina caste. The folktale, steeped in social bias, highlights how deeply ingrained these discriminatory views are, as Abdulrahman's mother attempts to mold his identity based on these demeaning stereotypes. The explanation hinges on the notion that Al-Mazaina women are "incomplete" and "inferior" to King Shamsan's station. This narrative reinforces a rigid social hierarchy where love is subservient to class, and marrying outside one's rank is punishable by a grotesque metamorphosis (p 13). This folktale, rather than serving as a historical record, acts as a critique of a deeply flawed societal structure. It exposes the longstanding prejudice in Yemeni culture that has ostracized Al-Akhdam community for generations. The narrative discourages any interaction with Al-Akhdam through the ludicrous threat of worm transformation, effectively justifying and perpetuating their exclusion.

Through Suroor, the narrative emphasizes Al-Akhdam's exceptionally low social position, even differentiating them from slaves. "We are not slaves; the slaves are far better than us. They are superior to us in degree," he declares (p 8). This statement underscores the brutal reality – Al-Akhdam occupied the lowest rung of the social ladder, and denied the rights and dignity afforded even to slaves. This statement emphasizes how extremely marginalized and hard-hit they are. Within the system, slaves may have a clearly defined purpose and value, but Al-Akhdam appear to be in an even more perilous position. Due to their exclusion from governmental posts and military duty, most of them labor in tasks that Yemeni society views as menial, like street cleaning and household labor. Their economic marginalization perpetuates their isolation from mainstream society and keeps them mired in a cycle of poverty. In that diverse community, we encounter different revolutionary characters, including the old woman who was singing one night and chanting the famous lines of Ghazal Al-Maqdishiya: "Swā swā yā 'ibād Allah, mutasāwiyah ... Mā had wuld hur wal-thānī



wuld jāriyah.” The translation of these lines is: “Together, oh servants of God, we are equal ... No one is born free while another is born a slave” (p 60). These powerful lines emphasize the demand for equality and reject the idea of inherent inequality based on social status or birth circumstances.

3.6 The Bitterness of Existence: Tragedies, Injustices, and Religious Exclusion

The narrative continues to get the reader acquainted with the bitterness in Al-Akhdam’s world, a world that is full of tragedies and sorrows. Abdulrahman (2008) says:

Ibn Shams died after urinating blood for two weeks. He was around eight years old. Kadiah died after a persistent cough that lasted for months, and they said it was tuberculosis. A sad year began, with winter as usual filled with horrifying news of children’s deaths. Summer came along with bilharzia and malaria. (p 73)

Al-Akhdam’s marginalization has become so pervasive that, as previously mentioned, even death appears preferable to their current reality. So, what is the value of life, as Suroor sees it, if one is living on the margins and denied even the most basic human rights? Suroor holds the authorities responsible for the tragedy of Al-Akhdam when he questions, “How can we not die when we drink contaminated water from swamps and eat mostly from garbage? We burn in the smoke of lanterns and waste incineration. Will there ever come a day when we have houses, electricity, and water pipes reaching our homes, like other people?” (p.74). He reveals the great injustices that Al-Akhdam have endured for hundreds of years “They leave us with nothing for centuries, and then they easily claim that they will integrate us into society. Should we applaud the state while living in squalor? How can that be?” (p 88). The narrator does not revisit a distant past in the novel because the distant past holds only memories of oppression and persecution for Al-Akhdam. Instead, they yearn for the recent past, the days of the independence of South Yemen and the presidency of Salem Rubai Ali who treated them with respect and provided them with government jobs that suited them. He would imprison anyone who mistreated them, earning their love and support. They held numerous demonstrations in his support, chanting their beloved slogan: “Salem ahead, ahead. We’re not slaves” (p 88).

The marginalization of Al-Akhdam community extends beyond social and official spheres, permeating even the realm of religion. This is exemplified by the poignant scene where Suroor, a Khadim, is deeply affected by a sermon on brotherhood and equality. Filled with a sense of belonging, he attempts to lead the prayer at the city’s mosque during the Imam’s absence. However, this act of piety is brutally interrupted as someone physically assaults him, highlighting the deeply ingrained prejudice that denies Al-Akhdam even the right to participate in religious practices.

I seek refuge in Allah! In these times, we are led in prayer by Khadim! The rest of the worshippers paid attention to him! and joined in, pushing him towards the door of the



mosque while he cried out, "Where is the equality... and where is the saying of the Prophet that there is no superiority for an Arab over a non-Arab nor a non-Arab over an Arab. Neither is the white superior over the black nor is the black superior over the white -- except by piety? Where... where ... ? (p 70)

Suroor's attempt to lead the prayer can be seen as an act of defiance against the racially motivated religious exclusion faced by Al-Akhdam. While ostracized by society, this incident suggests Al-Akhdam possess an awareness of their fundamental rights, including religious participation. However, the congregation's hostile response exposes the deeply ingrained prejudice within the dominant "Ambo" community. Their actions illustrate how negative and dehumanizing stereotypes about Black people have been systematically instilled within the white population.

3.7 Beyond Humanity: The Dehumanization of Al-Akhdam

Suroor who has been released from prison knows the harsh treatment experienced by Al-Akhdam in Yemeni society. The Sheikh forced Suroor into a fictitious marriage with one of the maids and then proceeded to have relationships with her. When Suroor objected, he was wrongly convicted of theft and imprisoned (p 54). The harsh treatment faced by Al-Akhdam led them to commit different types of stigmatized and morally questionable crimes. These crimes include homosexuality, deviance, theft, and murder (p 54). Sexual obsession becomes one of the outlets for escape and release from pent-up frustration. In prison, the prison administration receives directives to imprison them without legal judgments or even to kill them without trial. This occurs after demolishing their homes, displacing them, subjecting them to torture, and sexually assaulting them. Additionally, their daughters and wives are kidnapped and raped (p 55). Suroor continues to document the harsh treatment faced by Al-Akhdam in prison, stating, "The Khadim, Aish, passed away from a heart attack immediately upon being informed of the execution date. Despite that, they carried his lifeless body to the execution yard after two hours and fired three shots at him" (p 55). Aish's death from a heart attack upon hearing his execution date highlights the brutality of the system. The fear and stress of the impending execution are enough to kill him, negating the need for a formal execution. However, the authorities still carry out a symbolic execution by firing shots at his lifeless body. This act signifies a complete disregard for human dignity and a desire to inflict further punishment, even in death. Since their entire lives are one big jail, Al-Akhdam's lives inside and outside of prison are identical. Their delight is overshadowed by the injustices they must endure. Through Suroor's voice, the omniscient narrator painstakingly documents the minutiae of the dehumanizing and horrible life that Al-Akhdam endure:

We sleep with our dirt without bathing. We defecate and urinate in the same places where we eat, and children play there. We only change our clothes when they are worn out from



the dirt, torn, and falling off our bodies on their own. If we don't find a replacement, we remain naked with nothing to cover us. Even if we walk almost naked in the city, no one cares about us or clothes us.... I live as if I am dead, ready to accept death, whether it comes with illness, a stab, or a bullet. (p 74).

This cultural framework, based on racial and color discrimination, marginalizes Al-Akhdam and instills in their consciousness images and meanings of enslavement and subservience, leading them to despise their own identity. Suroor (2008) says:

I am a piece of paper on the ground, a handful of dust, a pile of straw, ... I am... I am nothing, I am a hanging shoe, a discarded shoe thrown in the garbage, I am the residue of leftovers, my siblings are empty boxes, and the empty boxes are my homes _ no _ I am their home, I am an empty box, A crushed box on the road (p 119).

Through a sequence of demeaning metaphors, this excerpt from *Black Taste, Black Odour* presents a sharp picture of Suroor's perspective of himself. Al-Muqri illustrates Suroor's complete marginalization in Yemeni culture by using imagery connected to waste. Suroor describes himself as "a pile of straw," "a handful of dust," and "a piece of paper on the ground." These parallels highlight his sense of disposability and insignificance. Like these ubiquitous sorts of rubbish, he is easily ignored and tramped upon. To highlight his social marginalization even further, Suroor compares himself to "a hanging shoe, a discarded shoe thrown in the garbage." Shoes are usually connected to mobility, travel, and social interaction. But a shoe that is thrown away is useless and thrown away. Suroor's lack of agency and sense of social rejection are reflected in this metaphor. Suroor uses the metaphor of "empty boxes" to describe his feeling of homelessness. By referring to these boxes as his "siblings" and even "homes," he draws attention to how completely meaningless his life is. Empty boxes reflect Suroor's lack of security and a sense of belonging because they provide neither cover nor comfort. The switch in which Suroor takes on the role of the "home" for the empty boxes highlights his function as a container for the trash of civilization. The fact that Suroor says "I am nothing" repeatedly highlights how hopeless he is. He feels completely unimportant and invisible concerning the greater social structure. In this regard, Ralph Ellison says: "I am an invisible man" (p 5). The experience of marginalization is powerfully portrayed in this quote. An African American man who goes by "unnamed" feels ignored and unheard by white culture. He is made "invisible" by the racial presumptions and biases of people around him rather than any physical characteristic. There's also a tinge of rebellion in this statement, a desperate refusal to accept his existence—even if it's a life filled with worthlessness.

Suroor, the cultured Khadim does not accept this humiliating classification, because race is the main criterion in determining the identity of this margin, which differs in its origin and ethnicity. He says: Suroor, the



erudite Khadim, vehemently rejects the dehumanizing label imposed by "Ambo." He recognizes that racial categorization is the sole factor used to define this marginalized group, regardless of their origin or ethnicity. Suroor's defiant statement —"This is Ambo's talk, they say, they differ in their opinions. If we are of African or Yemeni origins, are we from humans or jinn? Did Allah (God) create us, or did we come from the donkey's back? This doesn't matter, no." (83). —challenges the very foundation of their ostracized status. By questioning their divine creation and resorting to absurdity ("donkey's back"), he exposes the illogicality and cruelty inherent in racial prejudice.

While Suroor's outward expressions might suggest resistance against the authority of the dominant "Ambo" class, a deeper examination reveals a pervasive sense of resignation and subjugation. The view held by society that Al-Akhdam are fundamentally "incomplete" and inferior is revealed in the exchange between Abdulrahman and his mother. "Al-Mazaina are deficient in all creation. Who would marry their daughters if Allah created them deficient? Do they marry Al-Mazaina like themselves, or do the jinn marry them?" (p.14). Al-Akhdam community is considered incomplete, denying them reciprocal interaction with "white" people, viewed as embodying civility. Their social standing is deemed so low that they can only interact with equals or even jinn (spirits). This relegates them to the absolute bottom of the social hierarchy, even below slaves. As Suroor said, "We are not slaves. Slaves are much better than us because they are higher in rank" (p.85). Internalized oppression further binds Al-Akhdam. Their ingrained sense of submission, likely stemming from generations of condescension and belittlement, perpetuates patterns of domination and self-deprecation. This resonates with Frantz Fanon's concept of "ontological resistance" in *Black Skin, White Masks* (p.78). Fanon argues that the dominant gaze denies Black people their inherent existence and value. Similarly, Al-Akhdam's sense of inferiority mirrors a societal refusal to acknowledge their full humanity.

3.8 Al-Akhdam Women's Double Marginalization and the Burden of Stereotypes

Ali Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour* lays bare the harsh realities faced by Al-Akhdam women. They navigate a double marginalization: an exclusionary social hierarchy that relegates them to the fringes of Yemeni society and potential gender bias within their community. The case of Al-Daghlou (p 95) serves as a chilling illustration. Abducted and violated by the very authorities entrusted with upholding the law, her tragic fate becomes a stark symbol of the vulnerability Al-Akhdam women face – not just from external forces, but also from those who should be their protectors. Denied even basic security by those entrusted with public safety, Al-Daghlou's fate becomes a chilling embodiment of the profound suffering and the insurmountable quest for safety and freedom faced by Al-Akhdam women. Al-Daghlou describes her position and that of her people: "They placed us on the edge of the city," (p.59) symbolizing the low status of the Akhdam and the unwillingness of the free people to include Al-Akhdam among them and excluding them far from Yemeni life.



Al-Akhdam women carry the weight of double marginalization. Ostracized as part of a marginalized community, they face further disadvantages due to their gender. Al-Muqri exposes this brutal reality, highlighting how Al-Akhdam women are viewed by some husbands as disposable commodities, to be bartered or discarded at will (p 91). This appalling treatment underscores the profound vulnerability Al-Akhdam women face within their communities. Ali al-Muqri's disturbing portrayal of the "Sack game" (50) serves as a potent metaphor for the demeaning perception of women within certain segments of Al-Akhdam society. This practice, where a man and woman fight inside a sack before public intercourse, suggests that some husbands view their wives primarily as objects of gratification. It not only exposes the vulnerability of these women but also hints at a potential cultural practice that warrants further investigation.

3.9 Beyond Stereotypes: The Humanity of Al-Akhdam

The narrative stays away from clichéd depictions of Al-Akhdam. Rather, it portrays them as a diverse group with aspirations and a desire for a better life. The story explores the intricacies of their interpersonal relationships while emphasizing the community's love, resiliency, and defiance. It is essential to humanize Al-Akhdam to dispel preconceived notions and promote compassion for their situation. Suroor burns with a fervent desire to liberate Al-Akhdam community from the shackles of servitude and the oppressive systems that have obscured their identity. He grapples with this yearning for freedom, questioning their ingrained obedience to their oppressors: wondering "Why do we follow these oppressors even when we want to be liberated? Isn't it our right to choose the shape of our freedom?" (p.89). This internal conflict underscores the complexities of defying a deeply entrenched power structure and highlights Suroor's determination to forge a path toward self-determination for his people. Suroor's discontent with the status quo is evident in his struggle against the dominant culture's-imposed identity. The constant presence of "whiteness" and his repeated calls for "freedom" suggest a yearning for self-determination and a rejection of the limitations placed upon Al-Akhdam community. The novel portrays acts of defiance against oppressive social hierarchy. These include the agricultural engineer's marriage to a marginalized woman and defying societal expectations by choosing to live with her in a makeshift shelter. Their tragic fate, succumbing to illness shortly after marriage, underscores the harsh realities faced by such inter-class relationships.

The doctor's love for Jumaa transcends societal boundaries, driving him to aid Al-Akhdam community and defy child mortality norms. Similarly, restaurant owner Abdullah challenges social class barriers by desiring to marry a Khadema woman. However, racial tolerance requires deeper analysis. Suroor's reaction on his wedding night to the doctor's words is likely more nuanced than a simple resolution of resentment. "This is a black and sweet night. What do you think, Suroor?" Suroor replied and repeated his sentence twice: "This is a



sweet black and white night.” (p 112-13). Generations of oppression leave deep and multifaceted emotional wounds on Al-Akhdam community. This is captured in a poignant exchange. One character describes the night as “black and sweet,” a seemingly contradictory statement that encapsulates the complexities of their experience. Suuroor's response, “This is a sweet black and white night,” repeated twice, suggests a yearning for a different reality – one where their blackness, symbolic of marginalization, is not a source of bitterness but a part of a beautiful and harmonious whole.

3.10 Techniques

Ali Al-Muqri's novel, *Black Taste, Black Odour*, immerses readers in the harsh realities of the Al-Akhdam community. Al-Muqri delves into the multifaceted experiences of the Al-Akhdam, shedding light on their struggles and societal position. To achieve this powerful impact, he employs a range of effective literary techniques as follows:

a. Symbolism

Ali Al-Muqri infuses the novel with potent symbols to represent Al-Akhdam's plight. *Black Taste, Black Odour* is a title that uses strong symbolism. Black, which is frequently associated with absence and darkness, may represent the shadows cast over Al-Akhdam neighborhood. The combination of the two senses—taste and Odour—indicates that this oppressed population is denied basic human experiences. Black can also stand for negativity and the hard circumstances Al-Akhdam had to face. Furthermore, it could represent social exclusion, with blacks denoting the “unclean” or unwanted. Lastly, the color black can allude to suppressed feelings and inner conflicts, possibly symbolizing Al-Akhdam's struggle with social acceptance and identity. Al-Muqri infuses the setting with potent symbolism. The “massive hill composed of filth, garbage, swamps” that characterizes Mahwa Zain becomes a symbol of the hardships Al-Akhdam endure. Their forced existence on the periphery reflects their marginalization in Yemeni society. Yet, this harsh environment also becomes a testament to their resilience. Al-Akhdam survive and persist in the face of adversity. The following quotation has a bundle of symbols: “The Khadim, Aish, passed away from a heart attack immediately upon being informed of the execution date. Despite that, they carried his lifeless body to the execution yard after two hours and fired three shots at him” (Al-Muqri, 2008, p 55). The Khadim: The term “Khadim” itself could be symbolic of Al-Akhdam community's subjugation and forced service within Yemeni society. Aish's death could then represent the death of hope or the futility of resistance for the marginalized. Sudden Death: Aish's heart attack upon hearing the execution date could symbolize the crushing weight of oppression and the powerlessness felt by Al-Akhdam. Postmortem Execution: The act of carrying Aish's lifeless body to the execution yard and firing shots at it could be a symbolic act of dehumanization. It highlights the disregard for Al-Akhdam's lives and the potential for cruelty within the system. Three Shots: In some cultures, the number



three holds symbolic meaning. Three shots could symbolize finality, a mockery of a proper execution, or a religious reference depending on the context of the novel. The main character, Surroor, stands in for Al-Akhdam community's tenacity in the face of adversity. The young woman's decision to run away may have been a last-ditch effort to rebel against social norms.

a. Social Realism

The novel employs social realism, a literary approach that portrays the harsh realities of everyday life. This technique evokes empathy in the reader and compels them to confront the injustices faced by the community. The novel's use of graphic language and its disregard for social conventions aim to portray a harsh reality. This explicitness, including the use of coarse terms and descriptions of sexual acts, challenges traditional narrative styles and avoids euphemisms. One interpretation suggests that this focus on raw sexuality serves as a form of self-expression for the characters, potentially a response to the dehumanizing experiences of slavery and injustice. "The subject of sex is considered an element of marginal writing and divergence, intended to portray the state of society and its imbalance or to depict the aspirations of the marginalized to break away from tradition" (Saleh, 2015, p 236). The linguistic composition deliberately records everyday dialogue and colloquial language, including all its vulgar vocabulary, without the need for veiled or indirect expressions. Indeed, this complete frankness appears to be an intentional objective in the narrative discourse. It aims to achieve the element of shock for the readers and draw their attention to the deplorable reality of AL-Akhdam in Yemeni society. It suggests that this reality can only be accurately and honestly expressed through a language that mirrors its degradation, clarity, and boldness. It serves as a necessary introduction to understanding reality with precision and integrity.

b. Code-Switching

The use of code-switching, where characters shift between standard Arabic and the Yemeni dialect, reflects the social hierarchy and marginalization of Al-Akhdam. Standard Arabic might be associated with authority and education, while the dialect becomes the language of the ostracized community. This technique reinforces the power dynamics and the struggle for identity within a dominant culture. The author's deliberate use of code-switching, evident in the dialogue between the protagonist and the Khadema (domestic worker), adds a layer of realism and social commentary to the narrative. While the standard Arabic language is used for the most part, the protagonist's question "What is the name of your city?" is met with a response in the colloquial dialect "We call it Mahwah, mush exactly a city, but Mahwah Zain" (Al-Muqri, 2008, p.37). This shift in language not only reflects Khadema's background but also subtly highlights the power dynamics at play. Khadema's code-switching with terms like "mush" (not) and "Zain" (good) further emphasizes the natural use of language within her social context. The guest's response with affirmations in the dialect ("aywh") suggests



an attempt to bridge the social gap, although his standard Arabic question earlier indicates a position of relative power.

C. Internal Monologue

Delving into characters' thoughts through internal monologues allows readers to understand their motivations, frustrations, and yearning for a better life. This technique humanizes the characters and compels readers to connect with their emotional journeys. The novel concludes with a poignant image: cranes hesitating, and concrete buildings encroaching upon Al-Akhdam settlements, symbolizing the relentless march of progress with no regard for the displaced inhabitants. Suroor's soliloquy captures the community's existential crisis: "It always reassures me that one day they will remember that there was something meaningful here, something called Almahwyin. What good is the memory? Will they ever compensate?" (p 118). This internal conflict reflects the struggle for self-definition within a dominant white culture that has systematically oppressed Al-Akhdam. Their very identity, questioned with a haunting "Who are we?" (p 119), becomes a casualty of marginalization. The novel's open ending leaves the reader pondering the fate of Al-Akhdam community, facing the prospect of erasure, and yearning for recognition.

d. Folk Proverbs

The narrative incorporates a rich tapestry of Yemeni folk proverbs, woven into the narrative scenes. These proverbs offer a window into the cultural landscape and belief systems that shape the characters' experiences. "He who has befriended Al-Khadim has become regretful. The Khadim is more impure than the Jew, washing after the dog and breaking after the akhdam" (p 88-89). The vessel can be washed if a dog licks it, but if Al-Akhdim eats from it, its impurity can only be removed by breaking it. "Despite the dog's association in Muslim religious culture with impurity, which requires heavy purification, Al-khadim in this proverb is considered even more impure, emphasizing unjustified communal bigotry" (Al-Thawr, 2021). The novel exposes the pervasiveness of societal racism through a depiction of a popular saying that labels Al-Akhdam community as "impure" (Al-Muqri, 2008, p 45). This unfounded prejudice is further institutionalized by practices that exclude them from certain professions, such as working in restaurants. Proverbs like these perpetuate patterns of domination, marginalization, and the systematic exclusion of Al-Akhdam. The incorporation of Yemeni folk proverbs adds a layer of cultural authenticity and offers insights into the characters' beliefs and societal norms. However, the author's use of these proverbs might be critical or ironic, prompting readers to question their validity in the context of Al-Akhdam's experiences.

e. Juxtaposition

Al-Muqri uses juxtaposition to highlight the harsh reality of the exclusion of Al-Akhdam. The incredibly detailed environment of Mahwa Zain contrasts sharply with public spaces, which are probably



meant to symbolize the prevalent Yemeni culture. The purposeful omission of information about the surroundings of Al-Akhdam represents their extermination from the national story. It becomes a potent symbol because, in the eyes of the dominant culture, Yemenis are invisible and unimportant due to their physical marginalization, which also extends into the metaphorical sphere. Al-Muqri forces readers to confront the dehumanizing impacts of social isolation and the pressing need for Al-Akhdam community to be recognized by using this technique.

f. Setting as Character: Mahwa Zain, a Crucible of Identity

In Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour*, the setting transcends mere scenery and transforms into a character itself. This is particularly evident in the name of Al-Akhdam settlement, Mahwa Zain. "Mahwa," derived from the Arabic verb for "containment," reflects their physical marginalization on the city's outskirts. Yet, "Zain," a woman who defended the community, imbues the name with a sense of inclusion and support. This paradoxical essence mirrors Al-Akhdam's complex reality – trapped yet yearning for self-determination. Zain's dwelling, a "massive hill composed of filth, garbage, swamps," becomes a potent symbol. Though the narrator, Abdulrahman, doesn't shy away from depicting the harshness, the very act of naming the place signifies a recognition of their lived experience, a refusal to allow them to be erased. Al-Akhdam themselves call their shelters "dwellings" (Mahwa), acknowledging their impermanence – a stark contrast to the stability associated with the word "home." They are the "transient Almahwyin" (al-Muqri, 2008, p. 35), forever relegated to the periphery.

Beyond its physical limitations, Zain's dwelling becomes the crucible for self-discovery. Free from societal constraints, Al-Akhdam community forges its identity within these walls. It's a haven for introspection, where "marginalized and neglected inner emotions" converge. This concept of dwelling space mirroring identity extends beyond the personal sphere. The stark "absence of details" in public spaces reflects Al-Akhdam's symbolic erasure from the dominant culture's national identity. Their marginalization in the physical world extends to the realm of national identity. By imbuing the setting with such depth and complexity, Al-Muqri compels the reader to engage with Al-Akhdam experience. The harshness of their environment becomes a testament to their remarkable resilience, while the very act of naming their dwelling – Mahwa Zain – is a potent act of defiance. *Black Taste, Black Odour* transcends a simple story of marginalization. It becomes a profound exploration of how physical space shapes and reflects the struggle for self-definition. Through Al-Akhdam's experience, Al-Muqri compels us to recognize the spaces, both physical and metaphorical, where identity is formed and challenged.

Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour* is a powerful and thought-provoking novel that utilizes a range of techniques to expose the harsh realities faced by Al-Akhdam community. Vivid descriptions paint a stark



picture of their persecution, poverty, and despair, leaving a lasting impression on the reader. By delving into the characters' inner thoughts and emotions, Al-Muqri fosters empathy for their plight. He further amplifies the impact through unsettling metaphors, like the "Sack game," which highlights the dehumanizing treatment endured by Al-Akhdam women. These techniques transcend mere storytelling, compelling readers to confront the brutal truths of Al-Akhdam's life and sparking critical reflection on the social issues the novel portrays.

4. Conclusion

Ali Al-Muqri's *Black Taste, Black Odour* is a powerful social critique exposing the plight of Yemen's marginalized Al-Akhdam community. The evocative title sets the stage for a narrative that delves into themes of discrimination, oppression, and social hierarchy. Al-Muqri underscores the importance of self-perception and societal recognition in challenging the ingrained stigma associated with Al-Akhdam. By advocating for a change in both internal and external perspectives, the author calls for a reclamation of identity and dignity for this marginalized group.

Al-Muqri's narrative reveals a stark social division between Al-Akhdam and the dominant Yemeni society. The marginalized Al-Akhdam exist in a parallel world, segregated from the mainstream population. This segregation manifests in various aspects of life, including social interactions, religious practices, and political engagement. The Al-Akhdam's sense of alienation and their longing for liberation are central themes in the novel. The historical context of their marginalized status, as provided by Abdullah bin Malik, further illuminates the complexities of their social position.

The novel offers a glimmer of hope for a changing societal perception of Al-Akhdam. Interracial marriages and shifting attitudes suggest the potential for a cultural revolution. However, deep-rooted prejudices and social dominance persist, limiting the full integration of Al-Akhdam into Yemeni society. The novel's realistic portrayal of their struggles highlights the ongoing challenges faced by this marginalized group.

Through the lens of characters such as Rabash and Aisha, the novel exposes the harsh realities of social exclusion and the silent suffering endured by the Al-Akhdam community. Al-Muqri's clear and straightforward style effectively conveys the complexities of Al-Akhdam identity and their interactions with the dominant society. Furthermore, the novel illuminates the internalized racism prevalent within the Al-Akhdam community, as well as the external discrimination they face.

In essence, the narrative serves as a powerful call to action, urging readers to consider their role in addressing social injustice. While it does not offer explicit solutions, it fosters empathy and awareness, paving the way for potential remedies. By compelling readers to feel accountable, the story encourages a reevaluation of social norms and may inspire a drive for positive change. Ultimately, the book honors the resilience of the Al-Akhdam community and advocates for a more equitable society.



References

- Abrams, M.H. & Harpham, Geoffrey. (2011). *A Glossary of Literary Terms*, Cengage Learning.
- Adra, N. (2006). *Social Exclusion Analysis-Yemen*, 2-45. <https://www.najwaadra.net/yemense.pdf>
- Al-Mahfly, M.(2019). *Alaqaliaat fi alyaman: alwaqie waltahadiyat*(Minorities in Yemen: Reality and challenges), <https://insaf-ye.org/ar/archives/1169>
- Al-Muqri, A. (2008). *Black Taste, Black Odour*, Dar Al Saqaya.
- Al-Qadi, M.(2007). *Al'akhdamu: qurun min aleuzlat alajitimaieat altaahina* (Al-Akhdam: Centuries of Grinding Social Isolation), <https://www.alriyadh.com/225190>
- Al-Rubaidi, A. (2018). *Imagining an Alternative Homeland: Humanism in Contemporary Yemeni Novels as a Vision for Social and Political Reform*. Center for Applied Research in Partnership with the Orient, <https://carpo-bonn.org/en/imagining-an-alternative-homeland-humanism-in-contemporary-yemeni-novels-en>
- Al-Sharjabi, Q. N. (1986) *Alsharayih alajitimaieat altaqliadiat fi almujtamae alyamani*(Traditional social segments in Yemeni society), Modernity House for Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Thawr, S. (2021). *Yemen's Muhamasheen: Centuries of Exclusion and Marginalization*, <https://almaidaniyamag.com/2021/04/07/yemen-muhamasheen>
- Atef, S. A.(2019). Al'awdae Alajitimaieat Walaiqtisadiat Iijamaeat almuhamashin alwaqie waltaghyir altanmawiu (The Social and Economic Conditions of the Muhamasheen Groups: Reality and developmental Change. *Journal of Studies in the Humanities and Social Sciences* 2(1), 2-113.
- Awad, M. (2012). *Qadaya altahmish walwusul 'iilaa alhuquq alaiqtisadiat walajitimaiea nahw muqarabat jadidat limukafahat altahmish fi alealam alarabii*(Marginalization Issues and Access to Economic and Soc Rights Toward New Approaches to Combat Marginalization in the Arab World), <http://aohr.net/portal/wp-content/uploads/2015/10>
- Ashcroft B. Gareth Griffiths and Helen Tiffin. (1995). ed. *The Post-Ccolonial Studies Reader*, Routledge.
- Dalalat al-lawn fi riwayah " Ta'm Aswad Ra'ihat sawda' " lil-riwa'i al-Yamani 'Ali al-Muqri(The Significance of Color in the Novel "Black Taste, Black Odour" by the Yemeni novelist Ali Al-Maqri)n.d. Mohamasheen's Voice.<https://mohammshen-yem.net/archives/1564818>
- Darder, A. (2024). *The Student Guide to Freire's Pedagogy of the Oppressed*, BLOOMSBURY ACADEMIC.
- Editorial B.(2022). *dalalat allawn fi riwaya "taeam 'aswad rayihat sawda'a. lilriwayiyi alyamanii eali almaqri* (The significance of color in the novel "Black Taste, Black Odour" by the Yemeni novelist Ali Al-Muqri)." *Muhamasheen's Voice*. <https://mohammshen-yem.net/archives/1564818>
- Ellison, R. (2022). *Invisible Man*, Random House.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*, (Richard Philcox. Tr.). Grove Press.
- Gandhi, L. (1998). *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Gramsci, A. (1971). *Prison Notebooks*. Ed. (Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Tr.). Lawrence & Wishart.
- Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*, University of California Press.
- Museus, S. (2013). *Dina C. Maramba & Teranishi, Robert T. The Misrepresented Minority: New insights on Asian*

The World of Al-Akhdam in Ali Al-Muqri's Black Taste, Black Odour

الآداب
للدراستات اللغوية والأدبية



Americans and Pacific Islanders, and the Implications for Higher Education. Stylus.

Louia, E. (2012). Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak: Historical Developments and New Applications, *African Journal of History and Culture*, 4(1), 4-8.

Rashed, R. Q. G. (2020). The Fictional World of Ali Al-Muqri as Seen in The Hansome Jew, *Contemporary Review of the Middle East* 1(1), <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2347798920976285>

Saleh, H. (2015). *Alhamish aliajtimaeiu fi aladib alearabii: qira'at susyu thaqafia (The Social Margin in Arabic Literature: A Socio-Cultural Reading)*, A vision for Publishing and Distribution.

Spivak, G. (1988). *Can the Subaltern Speak?*, Edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Marxism and the Interpretation of Culture, Macmillan Education.

Taylor E., David Gillborn and Gloria Ladson-Billings. (2023). ed. *Foundations of Critical Race Theory in Education*, Routledge.

Ouksel S. & kaddour, S.(2020)."Marks of the Center and the Margin in the Novel: A Black Taste...A Black Smell by Ali Al Maqri." *Journal of Ishkalat in language and literature*, 9(2), 117-132.

Young, Robert J. C. (2003). *POST- Colonialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.



- The Imperative Style in the Poetry of Abdul Razzaq Abdul Wahid: A Grammatical and Semantic Study
Salman Bin Ali Al-Amri.....388
- Portrayal of Men in Jaheer Al-Masaad's Writings: A Study on Satire and Irony
Dr. Khaled Bin Saleh Bin Madallah Al-Sarani.....405
- Description and Manifestations of Social Dimensions in the Novel *Romances of Al-A'sha Street* by Badriah Albeshr
Dr. Lela Kashi.....420
- The Interactive Impact of Prepositions on Sentence Structure and Meaning
Dr. Hanan Salem Ahmed Alghamdi.....439
- The Morphosyntactic Views of Abu Ali al-Farisi and Their Role in Guiding Quranic Readings in al-Razi's *al-Tafsir al-Kabir*
Dr. Aisha Saeed Saleh Al-Atwi.....460
- Temporal Significance of Verbs in *Juz' Al-Mulk*
Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani.....486
- Examples of Classical Arabic Words in the Dialect of Shahrān al-Ar'eda
Muna Mohammed Saeed Al Nasser al-Shahrāni.....510
- The Root *fakkara* (To Think) and Its Forms and Meanings in the Holy Qur'an: An Epistemological Study
Saleha Bint Hasan Bin Mohammed Al Issa.....530
- The Baghdad School: Between Denial and Recognition
Dr. Amina Mohammad Mahmoud.....557
- The Role of Artificial Intelligence Applications in Serving the Arabic word: A Case Study on the "*Sahih li*" Application
Dr. Saad Bin Abdullah Bin Ahmed Al-Durayhim.....578
- Arabic Language Communication Outside the Classroom among Non-Native Learners: Opportunities and Challenges
Dr. Abdullah Bin Abdulrahman Bin Ibrahim Al-Fozan.....612
- Progressive Aspect in Hijazi Arabic
Dr. Abdullah Ibrahim Alsubhi.....636
- Developing Translation and Interpretation Skills: An Analysis of Students' Linguistic Needs
Dr. Omer Elsheikh Hago Elmahdi, Dr. Hanan Mahgoub Hamed Mohamad.....652
- Hegemonic Masculinity and its Manifestations in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*
Nada Ezzadeen Al-Osime.....672
- The World of Al-Akhdam in Ali Al-Muqri's Black Taste, Black Odour
Redhwan Qasem Ghaleb Rashed.....690

Contents

- The Utilization of Speech Acts in the Poetry Collection of Al-Zamzami Al-Makki (d. 976 AH): A Pragmatic Study
Dr. Awwad Bin Baiq Al-Shammari.....9
- Argumentation in Surah *Al-Humazah*
Dr. Najla Saad Al-Dhafeer Al-Shahrani.....39
- The Textual Coherence and Its Aesthetic in Surah *Al-Buruj*
Dr. Fatima Saeed Ahmed Al-Omari.....62
- Problematic Concepts in Contemporary Thought: Terminological Concepts Describing Intercultural
Communication Relations: Convergence and Divergence
Dr. Ridouane El Omari, Dr. Hassan El Hammouchi.....87
- Standards of Discourse Analysis and Its Impacts on Judicial Provisions Related to Divorce Terms
Dr. Mohammed Bin Abdullah Bin Mohammed Al-Jughaiman.....105
- Interdisciplinary Studies and Their Role in Enhancing Linguistic Identity
Dr. Aida Saeed Al-Basalah.....129
- The Extent of the Compatibility of the Context of the Quranic Evidence with the One Cited in Arabic Rhetoric:
Reflections on Selected Evidences
Dr. Ali Bin Dakhil Allah Al-Aofi.....159
- The Semantic Evolution of Selected Terms Related to Writing and Its Essentials in *al-Mu'jam al-Wasit*: Review
and Study
Dr. Awatif Farah Albalawi.....182
- Praying for and Against Individuals in the Quran: A Semantic Study
Dr. Hanafi Ahmed Badawi Ali.....202
- The Theme of the Body in the Poetry of Thieves: Between the Self and the Other
Dr. Amal Bint Muhaysin Al-Qathami Al-Otaibi.....225
- Tears in the Poetry of Al-Mutanabbi: A Psychological Study
Yousef Mohammed Al-Jabri.....270
- Techniques of Temporal Paradox in Andalusian Prison Poetry: An Artistic Analysis of Selected Models
Dr. Abdullah Bin Mohammed Bin Ali Al-Ghafees, Ghada Bint Maleeh Bin Muqbil Al-Fraidi.....292
- The Use of Language and Movement in the Poetry of Mohammed Jabr Al-Harbi
Wafaa Bint Hadi Bin Zwaybin Al-Harbi.....313
- The Duality of Anxiety and Hope in Idris Jammaa's Poetry
Dr. Osman Mohammed Osman al-Hajj Kunna.....326
- Prosodic and Rhyme Irregularities in the Poetry of Elia Abu Madi: A Stylistic Study
Dr. Abdulraouf Al-Abdullatif.....355

- 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
- 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. 4)

December: 2024

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. Abdullah Mohammed Khalil	Dr. Abdullah Al-Ghobasi

